INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Abdullah, Muhammad Salim, Dr. 326
Angenendt, Arnold, Prof. Dr., Münster 38
Arens, Edmund, Dr., Frankfurt 26, 137, 212, 308, 335
Backus, Irena, Dr. Genève 470
Bäumer, Franz-Josef, Dr., Münster 149, 320
Bäumer, Remigius, Prof. Dr., Freiburg 124, 125, 201, 208, 273, 298, 4
Baier, Walter, Prof. Dr., Großaitingen 209
Balthasar, von, Hans Urs, Prof. DDr., Basel 50
Bartelink, Gerard, Prof. Dr., Nijmegen 287
Bauer, Johannes Baptist, Prof. Dr., Graz 372, 465
Baumeister, Theofried OFM, Prof. Dr., Mainz 377
Beck, Heinrich, Prof. Dr., Bamberg 299
Beinert, Wolfgang, Prof. DDr., Regensburg 105
Berger, Paul-Richard, Dr., Doz., Münster 1
Birmelé, André, Dr., Strasbourg 216
Black, Matthew, Prof. DDr., St. Andrews 17
Blasberg-Kuhnke, Martina, Dr., Münster 63
Borengässer, Norbert Maria, Bonn 507
Boß, Gerhard, Dr., Bamberg 217
Brandmüller, Walter, Prof. Dr., Augsburg 475
Broer, Ingo, Prof. Dr., Siegen 120, 195
Brox, Norbert, Prof. Dr., Regensburg 121, 459
Burkhardt, Johannes, Dr. Dr., Eichstätt 292
Cramer, Winfried, Prof. Dr., Warendorf 204, 289
Crüsemann, Franz, Prof. Dr., Bielefeld 110
Deissler, Alfons, Prof. Dr., Freiburg 370
Dormeyer, Detlev, Prof. Dr., Münster 198
Drobner, Hubertus R., Prof. DDr., Paderborn 483
Emeis, Dieter, Prof. DDr., Osnabrück-Atter 148, 222, 419, 420
Englert, Rudolf, Dr., Wachtberg-Adendorf 224
Falkenstein, Ludwig, Prof. Dr., Aachen 390
Fastenrath, Elmar, Prof. Dr., Fulda 487
Feld, Helmut, DDr., Tübingen 41, 396
Feldmann, Erich, Prof. Dr., Münster 289
Figl, Johann, DDr., Wien 239
Figura, Michael, Dr., Freiburg 125
Fischer, Joseph A., Prof. Dr., Augsburg 460, 461
Frankemölle, Hubert, Prof. Dr., Paderborn 199
Furger, Franz, Prof. Dr., Luzern 418
Gahlen, Heinz, Studiendirektor, Recklinghausen 316, 318
Ganzer, Klaus, Prof. Dr., Würzburg 292
Garijo-Guembe, Miguel Mª, Prof. Dr., Münster 403, 491, 499, 500
Geerlings, Wilhelm, Prof. Dr., Bochum 467
Gerhards, Albert, Prof. Dr., Witten 233
Gessel, Wilhelm M., Dr., Augsburg 1 128, 204
Geuenich, Dieter, Priv.-Doz. Dr., Denzlingen 383
Goerdt, Wilhelm, Prof. Dr., Münster 240, 491
Greschat, Martin, Prof. Dr., Gießen 473
Greshake, Gisbert, Prof. Dr., Freiburg 413, 505
Gründer, Horst, Prof. Dr., Münster 325
Hagemann, Ludwig, Prof. Dr., Koblenz 153, 242
Hagemeyer, Oda OSB, Dr., Beverungen 160, 248, 336, 424, 510
Hahn, Ferdinand, Prof. Dr., Martinsried 177
Hammer, Karl, Prof. Dr., Basel 49, 134
Hauschild, Wolf-Dieter, Prof. Dr., Osnabrück 36, 202, 467, 478
Hauser, Linus, Dr., Münster 302, 399
Heine, Peter, Prof. Dr., Senden-Bösensell 206, 394, 509
Hödl, Ludwig, Prof. Dr., Bochum 140, 387, 388
Höhl, Norbert, Dipl.-Theologe, Würzburg 416
Hoffmann, Fritz, Prof. Dr., Erfurt 103
Hofmeier, Johann, Prof. Dr., Regensburg 149, 225, 315, 421, 502
Hoping, Helmut, Tübingen 312
Hübner, Reinhard, Prof. Dr., Bonn 462
Imkamp, Wilhelm, Dr., Augsburg 143
Iserloh, Erwin, Prof. DDr., Münster 297
Jaeschke, Walter, Dr., Bochum 70
Janßen, Hans Gerd, Dr. 51
Jaschke, Hans-Jochen, Dr., Quakenbrück 367
Jensen, Anne, Dr., Tübingen 295
Kampling, Rainer, Dr., Paderborn 129, 286
Kirchschläger, Walter, Dr., Luzern 52
Klauck, Hans-Josef OFM, Prof. Dr., Estenfeld 463
Knoch, Otto B., Prof. Dr., Passau 115, 451, 454
Kohl, Wilhelm, Prof. Dr., Münster 394
Kornfeld, Walter, Prof. Dr., Wien 369
Kronabel, Christoph, Freiburg 155
Kuhn, Peter, DDr., Aschau 31, 113
Lang, Bernhard, Prof. Dr., Paderborn 23
Laubach, Ernst, Dr., Münster 481
Lengeling, Emil Joseph †, Prof. Dr., Münster 236, 237, 330
Lohse, Bernhard, Prof. Dr., Hamburg 43
Lüdicke, Klaus, Prof. Dr., Münster 353
Maas-Ewerd, Theodor, Prof. Dr., Eichstätt 333
Meier, Erhard, Dr., Burgdorf 242
Meisig, Konrad, Münster 154, 245
Merklein, Helmut, Prof. Dr., Bonn 30, 117, 193
Messerer, Wilhelm, Prof. Dr., Salzburg 45
Mette, Norbert, Prof. Dr., Münster 421
Minz, Karl-Heinz, Dr., Düsseldorf 244
Mühlenberg, Ekkehard, Prof. Dr., Göttingen 280
Müller, Hans-Peter, Prof. Dr., Münster 281
Müller, Hubert, Prof. DDr., Bonn 414
Müller, Paul Gerd, Prof. Dr., Stuttgart 449
Mußner, Franz, Prof. Dr., Passau 194, 376, 457
Nebel, Richard, Dr., Bayreuth 318
de Oliveira, Anacleto, Münster 283
Overath, Joseph, Dr., Troisdorf 122
Paul, Eugen, Prof. Dr., Augsburg 66
Pesch, Rudolf, Prof. DDr., München 28, 121, 195, 199, 375
Pollet, J. V., Prof. Dr., Paris 472
Promper, Werner, Dr., Münster 69, 130, 246, 508
Raab, Heribert, Prof. Dr., Fribourg 398
Rauscher, Anton; Prof. Dr., Augsburg 150, 151
Reiter, Johannes, Dr., Mainz 418
Richter, Klemens, Prof. Dr., Münster 154, 235
Rivinius, Karl Josef, Prof. Dr., St. Augustin 67
Rock, Martin, Prof. Dr., Mainz 152
Röer, Hans, Dr., Lohne 214
Sandmann, Mechthild, Dr., Münster 383
Schäfer, Philipp, Prof. Dr., Passau 59, 395, 470
Schnackenburg, Rudolf, Prof. Dr., Würzburg 454
Scharbert, Josef, Prof. Dr., München 109, 191, 452
Schlüter, Hermann, Dr., München 303
Schlüter, Margarete, Dr., Berlin 25
Schmid, Franz, Dr., Benediktbeuern 321
Schmid, Johannes, Dr., Würzburg 142, 211
Schöllgen, Georg, Dr. 34
Schwendenwein, Hugo, Prof. Dr., Graz 334
Seebaß, Horst, Prof. Dr., Ladbergen 23
Seigfried, Adam, Prof. DDr., Regensburg 399
Seybold, Klaus, Prof. Dr., Basel 112
Smend, Rudolf, Prof. Dr., Göttingen 191
Söding, Thomas, Dr., Münster 29, 119, 199, 284, 336, 373
Sorgenfrey, Clemens, Münster 325
Spölgen, Johannes, Prof. Dr., Würselen 144
Staats, Reinhart, Prof. Dr., Kronshagen 286
Steinkamp, Hermann, Prof. DDr., Münster 223
Stobbe, Heinz Günther, Dr., Münster 220
Stoll, Christoph, Dr., München 474
von Stritzky, Maria-Barbara, Dr., Münster 123, 376, 464
Sturm, Erdmann, Prof. Dr., Münster 496, 505
Sudbrack, Josef, Prof. Dr., München 72, 159, 206
Thoma, Clemens, SVD, Prof. Dr., Luzern 423, 424
Thomas, Klaus, DDr., Berlin 64, 160
Tossou, Kossi-Joseph, Dr., Münster 325
van Uytfanghe, Marc, Prof. Dr., Zele 380
Valasek, Emil, Dr., Kevelaer 387
Verweyen, Hansjürgen, Prof. Dr., Merzhausen 71, 89, 215, 238, 303, 305, 410
Vorgrimler, Herbert, Prof. Dr., Münster 56
Wagner, Harald, Prof. Dr., Gladenbach 219, 500, 501
Wald, Berthold, Dr., Münster 311
Waldenfels, Hans SJ, Prof. Dr., Bonn 327
Weger, Karl-Heinz SJ, Prof. Dr., München 301
Weippert, Helga, Dr., Heidelberg 275
Wenning, Robert, Dr., Roxel bei Münster 107
Wenz, Gunther, Prof. Dr., München 139
Werbick, Jürgen, Prof. Dr., Siegen 54
Wieh, Hermann, Dr., Münster 322, 503
Wilting, Hans-Josef, Dr., Essen 61
Wohlmuth, Josef, Prof. Dr., Bonn 498
Wolbert, Werner, Prof. Dr., Paderborn 62, 232, 501, 502
Wulf, Friedrich SJ, Dr., München 495
Zenger, Erich, Prof. Dr., Münster 441
Ziegler, Josef Georg, Prof. Dr., Mainz 228, 265
Ziegler, Walter, Prof. Dr., Würzburg 135, 476

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Berger, P.-R.: Zum Aramäischen der Evangelien und der Apostelgeschichte 1–18
Black, M.: Erwiderung auf den Beitrag von P.-R. Berger 17–22

Verweyen, H.: Fundamentaltheologie – eine Zwischenbilanz 89–102
Hoffmann, F.: Die Predigten des Nikolaus von Kues. Ihre Edition in der Heidelberger Gesamtausgabe 103–106
Hahn, F.: Der gegenwärtige Stand der Erforschung der Apostelgeschichte. Kommentare und Aufsatzbände 1980–1985 177–190
Ziegler, J. G.: Vom Sein zum Leben in Christus. Für eine spirituelle Moraltheologie 265–274
Lüdicke, K.: Neue kirchenrechtliche Literatur zum CIC 353–368
Zenger, E.: Der Gott JHWH im Spannungsfeld von Politik und Kult 441–450

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Adam, A.: Grundriß Liturgie 233
Agpeya. Das koptische Stundenbuch. Übers. aus dem Arabischen v. B. u. M. Wolf / A. Wahba 248
Ahuis, F.: Autorität im Umbruch 452
Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd VI. Bearb. v. L. Volk 135
Andres, D. F.: El derecho de los religiosos 362
Anschütz, H.: Die syrischen Christen vom Tur 'Abdin 204
Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Hrsg. v. L. Oberlinner 305
Autori vari: Il Messale Romano del Vaticano II. Vol. I. 330
Axmacher, E.: „Aus Liebe will mein Heyland sterben" 209
Bachiocchi, S.: Du Sabbat au Dimanche 286
Backhaus, K. / Ernst, J.: Studium Neues Testament 454
Baier, K.-A. / Homfeldt, H.-G. / Volkers, H.: Lernen im Lebenszusammenhang 149
Von Balthasar, H. U.: Christlich meditieren 72
Barbarić, S.: Umkehr als fundamentale Lehr- und Lernaufgabe christlicher Erwachsenenbildung 148
Barley, D.: Wissenschaft und Lebenswahrheit 498
Basile de Césarée Eunome; suivi de Eunome: Apologie. Introduction, traduction et notes de B. Sesboüé avec la collaboration de G.-M. de Durand et L. Doutreleau 36
Baumann, W.: Die Faszination des Heiligen bei Kliment Ochridski 387
Bekenntnis, Widerstand, Martyrium. Hrsg. v. G. Besier u. G. Ringshausen 478
Benrath, G. A. / Hornig, G. / Dantine, W. u. a.: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität 59
Berger, K.: Formgeschichte des Neuen Testaments 195
Berger, St.: Zur Grundlegung einer Theologie der Subjektivität 312
Berger, T.: Liturgie und Tanz 235
Die Bergpredigt: jüdisches und christliches Glaubensdokument. Hrsg. v. G. B. Ginzel 119
Besier, G.: Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg 49
Betz, H. D.: Studien zur Bergpredigt 120
Betz, H. D.: Essays on the Sermon on the Mount 120
Bibel und Alter Orient. Hrsg. v. H.-P. Müller 191
v. Biberach, R.: De septem itineribus aeternitatis 206
v. Biberach, R.: Die siben strassen zu got 206
Bibliotheca Trinitariorum. Hrsg. v. E. Schadel unter Mitarb. v. D. Brünn u. P. Müller 299
Biemer, G.: Der Dienst der Kirche an der Jugend 144
Biemer, G.: Katechetik der Sakramente 222
Bilaniuk, P. B. T.: Theology and Economy of the Holy Spirit 491
Das Bistum Konstanz 2. Bearb. von J. Sydow 41
Black, M.: Die Muttersprache Jesu 1
Blasberg-Kuhnke, M.: Gerontologie und praktische Theologie 322
Ernst Blochs Vermittlungen zur Theologie. Hrsg. von H. Deuser und P. Steinacker 51
Böckle, F. / Eckert, J. / Egger, W. u. a.: Ethik im Neuen Testament 117
Boekholt, P.: Der Laie in der Kirche 355
Boespflug, F.: Dieu dans l'art. Sollicitudini Nostrae de Benoit XIV (1745) et le affaire Crescence de Kaufbeuren 45
Boff, L.: Zeugen Gottes in der Welt 495
Bolten, A. C.: Watch / Pray / Fight 474
Bonhoeffer, D.: Spiritual Care. Transl. a. with an Introduction by J. C. Rochelle 505
Bours, J.: Der Mensch wird des Weges geführt, den er wählt 510
Brennecke, H. Ch.: Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. 125
Brito, E.: La Christologie de Hegel 70
Bujo, B.: Die Begründung des Sittlichen 272
Buridanus, J.: Quaestiones in Praedicamenta. Hrsg. v. J. Schneider 388
Camponova, O.: Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften 193
Chang, Ch. A. B.: Dann sind Himmel und Mensch in Einheit 69
Les Chrêtiens devant le fait juif. Présenté par J. le Brun 423
Clérissac, P. H.: Das Geheimnis der Kirche. Hrsg. v. R. M. Schmitz 143
Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes. Hrsg. im Auftrag der deutschsprachigen Bischofskonferenzen 353
Il nuovo Codice. Hrsg. v. E. Cappellini u. M. Marchesi 364
Il nuovo Codice di Diritto Canonico. 365
Codigo de Derecho Canonico. Ed. de P. Lombardia y J. I. Arrieta 364
Código de Derecho Canónico Edición bilingue comentada. Presentacion de Mons. A. Innocenti 365
Collins, R. F.: Studies on the First Letter to the Thessalonians 121
Colloque international sur les textes de Nag Hammadi. Ed. par B. Barc 377
Corpus Christianorum. Series Latina LXIV. Cura et studio R. Demeulenaere 287
Corpus Christianorum. Series Latina LXIV. Instrumenta Lexicologica Latina. Cura et studio R. Demeulenaere 287
Corpus Consuetudinum Monasticarum. Pars prima, Pars altera, Pars tertia. Ed. K. Hallinger 292
Crimmann, R. P.: Dialogische Religionspädagogik 66
Crouzel, H. SJ: Origène 464
Nicolai de Cusa. Opera Omnia. Vol. VIII, ed: L. Hagemann 394
Nicolai de Cusa Opera Omnia. XVI. Sermones I, Fasc. I: Sermones I–IV u. Fasc. 2: Sermones V–X, ed. R. Haubst, M. Bodewig et W. Krämer, Fasc. 3: Sermones XI–XXI, ed. R. Haubst et M. Bodewig, Fasc. 4: Sermones XXII–XXVI, ed. R. Haubst et M. Bodewig 103
Nicolai de Cusa Opera Omnia. XVII, Sermones II, Fasc. I: Sermones XXVII–XXXIX, ed. R. Haubst et H. Schnarr 103
Dantine, W. / Benrath, G. A. / Hornig, G. u. a.: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität 59
Le Deuxième Traité du Grand Seth. Ed par L. Painchaud 377
Im Dialog der Liebe. Hrsg. v. Th. Piffl-Perčević u. A. Stirnemann 500
Dialog der Wahrheit. Hrsg. v. A. Kallis 499
Dietenberger, J. OP: Phimostomus scripturariorum 470
Dillmann, R.: Das Eigentliche der Ethik Jesu 62
Dittrich, B.: Das Traditionsverständnis in der Confessio Augustana und in der Confutatio 395
Dschulnigg, P.: Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums 198
Dupont, J.: Les trois apocalypses synoptiques Marc. 13; Matthieu 24–25; Luc 21 199
Dupont, J.: Nouvelles Études sur les Actes des Apôrtes 177
Duquoc, Chr.: Kirchen unterwegs 219
Dykmans, M.: Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance 390
Eckert, J. / Egger, W. / Böckle, F. u. a.: Ethik im Neuen Testament 117
Egger, W. / Böckle, F. / Eckert, J. u. a.: Ethik im Neuen Testament 117
Englert, R.: Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß 225
Ernst Ludwig Ehrlich und der christlich-jüdische Dialog. Hrsg. v. R. Vogel 244
Ein Einsiedlermönch: Wo die Wüste erblüht 248
Elternschaft und Menschenwürde. Hrsg. v. E. Wenisch 228
Engel, H.: Die Susanna-Erzählung 23
Ephraem der Syrer, Reden über den Glauben. Bearb. v. W. Cramer 129
Erlösung in Christentum und Buddhismus. Hrsg. v. A. Bsteh 246
Ermecke, G.: Sein und Leben in Christus 269
Ernst, J. / Backhaus, K.: Studium Neues Testament 454
Eva – Gottes Meisterwerk. Hrsg. v. E. Gössmann 295
L'experience de Dieu et le Saint Esprit. Hrsg. v. R. Mengus 367
L'Exposé valentinien. Présenté par J. E. Ménard 463
La fertilizzazione in vitro. Hrsg. v. S. Privitera 502
Jüdisches Fest, jüdischer Brauch. Hrsg. v. F. Thieberger 154
Fink, B. E.: Der Weg zur Bewegung für Praktisches Christentum („Life and Work") 220
Fischer, A.: Pastoral in Deutschland nach 1945 503
Fischer-Wollpert, R.: Lexikon der Päpste 201
Frank, K. S.: Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche 202
Franz, A.: Glauben und Denken 155
Die Frauenklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen. Bearb. v. U. Faust 383
Fries, H.: Fundamentaltheologie 89
Fuchs, O.: Die Klage als Gebet 370
Furger, F.: Ethik der Lebensbereiche 61
Gärtner, M.: Familienerziehung in der Alten Kirche 376
Gamble, H. Y.: The New Testament Canon 284
Gerosa, L.: La scomunica è una pena? 414
Geschichte der Juden von der biblischen Zeit bis zur Gegenwart. Hrsg. v. F. J. Bautz 424
Gestalten der Kirchengeschichte, Bd 2. Alte Kirche II. Hrsg. von M. Greschat 123
Gestalten der Kirchengeschichte. Bd 11: Das Papsttum I. Bd 12: Das Papsttum II. Hrsg. von M. Greschat 124
Gläßer, A. / Seybold, M.: Das „Lima-Papier" 501
Glauben lernen – Leben lernen. Hrsg. v. K. Baumgartner / P. Wehrle / J. Werbick 420
Gnilka, J.: Johannesevangelium 199
Le Goff, J.: Die Geburt des Fegefeuers 38
So machte Gott die Welt. Nacherz. u. gedeutet v. A. Th. Khoury u. G. Girschek 242
Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Gesammelt, übers. u. eingel. v. A. Th. Khoury 326

Grant, R. M. / Tracy, D.: A Short History of the Interpretation of the Bible 449
Grelot, P.: Église et ministères 413
Grocholewski, Z. / Pompedda, M. F. / Zaggia, C.: Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico 366
Gutiérrez, G.: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Kirche Lateinamerikas 508
Habermas, J.: Der philosophische Diskurs der Moderne 139
Häussling, A. A.: Das Missale deutsch 237
Hagemann, L. / Khoury, A. Th.: Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime 509
Handbuch der Arbeiterpastoral. Hrsg. von H. Ludwig und F. Segbers 63
Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd 1: Traktat Religion. Hrsg. v. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler 89
Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd 2: Traktat Offenbarung. Hrsg. v. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler 89
Harnisch, W.: Die Gleichniserzählungen Jesu 26
Hartwich, R.: Steyler Missionare in China. II: Bischof A. Henninghaus ruft Steyler Schwestern 1904–1910 67
Hauser, L.: Theologie und Kultur 214
Heberger, E.: Grundlegungsprobleme der Religionspädagogik 315
Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Teil 1. Hrsg. v. W. Jaeschke 238
Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Teil 2a. Hrsg. v. W. Jaeschke 238
Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Teil 2b. Hrsg. v. W. Jaeschke 238
Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Teil 3. Hrsg. v. W. Jaeschke 238
Heinrichs, M.: Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog 327
Hemel, U.: Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche 224
Henkel, W.: Die Konzilien in Lateinamerika, I 130
Hentschel, G.: 1 Könige 191
Hentschel, G.: 2 Könige 191
Hermans, J.: Die Feier der Eucharistie 333
Hieronymus, Briefe über die christliche Lebensführung. Bearb. v. J. B. Bauer 129
Höhn, H.-J.: Kirche und kommunikatives Handeln 212
Ökumenische Hoffnungen. Hrsg. v. Th. Piffl-Perčević u. A. Stirnemann 500
Hofmann, H.: Das sogenannte hebräische Henochbuch (3 Henoch) 25
Hofrichter, P.: Im Anfang war der „Johannesprolog" 454
Homfeldt, H.-G. / Volkers, H. / Baier, K.-A.: Lernen im Lebenszusammenhang 149
Hornig, G. / Dantine, W. / Benrath, G. A. u. a.: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität 59
Horst, U.: Zwischen Konziliarismus und Reformation 298
Hürten, H.: Die Kirchen in der Novemberrevolution 134
Isaia, il Dilette e la Chiesa. Ed. a cura di M. Pesce 280
Jaspert, B.: Frömmigkeit und Kirchengeschichte 336
Jossua, J.-P.: La condition du témoin 335
Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Hrsg. v. G. Biemer, A. Biesinger, P. Fiedler 316
Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen. Hrsg. v. M. Affolderbach u. H. Steinkamp 321
Junod, E. / Kaestli, J.-D.: L'histoire des Actes apocryphes des apôtres du IIIe au IXe siècle 121
Kaestli, J. D. / Junod, E.: L'histoire des Actes apocryphes des apôtres du IIIe au IXe siècle 121
Kalb, H.: Studien zur Summa Stephans von Tournai 416
Keel, O. / Küchler, M. / Uehlinger, Chr.: Orte und Landschaften der Bibel 107
Keil, G.: Philosophiegeschichte I 311
Kemmer, A.: Das Glaubensbekenntnis in den Evangelien 199
Kessler, H.: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten 52
Khoury, A. Th. / Hagemann, L.: Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime 509
Kilwardby, R.: In Donati artem maiorem III 387
Klauck, H.-J.: 1. Korintherbrief 199
Klemens von Alexandrien. Bearb. von M. Wacht 128
Knauf, E. A.: Ismael 109
König, O.: Dogma als Praxis und Theorie 215
Koester, H. / Schoedel, W. R.: Ignatius of Antioch 460
Münsterscher Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Hrsg. v. K. Lüdicke 334
Konflikt um die Theologie der Befreiung. Hrsg. v. N. Greinacher 318
Kosch, D.: Die Gottesherrschaft im Zeichen des Widerspruchs 29
Krotz, F.: Die religionspädagogische Neubesinnung 421
Külling, H.: Wahrheit als Richtigkeit 303
Kraml, H.: Die Rede von Gott sprachkritisch rekonstruiert aus Sentenzenkommentaren 140
Kreuter, F.: Person und Gnade 56
Küchler, M. / Uehlinger, Chr. / Keel, O.: Orte und Landschaften der Bibel 107
Kümmel, W. G.: Dreißig Jahre Jesusforschung (1950–1980) 194
Kümmel, W. G.: Jesus der Menschensohn? 195
Ladrière, J.: L'articulation du sens. Bd I 142
Lämmermann, G.: Religion in der Schule als Beruf 502
Lategan, B. C. / Vorster, W. S.: Text and Reality 373
Latham, J. E.: The religious symbolism of salt 372
Lauble, M.: Sinnverlangen und Welterfahrung 71
Lebensbeginn durch Menschenhand. Hrsg. v. E. Bernat 418
Lehmann, J.: Ehevorbereitung in der Bundesrepublik Deutschland 356
Leites, N.: Le meurtre de Jésus moyen de salut? 211
Lernprozeß Christen Juden. Hrsg. v. P. Fiedler, U. Reck, K.-H. Minz 318
The Letters of St. Cyprian of Carthage translated and annotated by G. W. Clarke 34
Liberté et Loi dans l'Eglise 366
Lies, L.: Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen 396
Lob der sieben Tröstungen. Hrsg. v. R. Walter 160
Lohfink, G.: Gottes Taten gehen weiter 30
Loretz, O.: Psalm 29 112
De Lubac, H.: Zwanzig Jahre danach 302
Die neue Lutherbibel. Hrsg. v. S. Meurer 115
Luther und die politische Welt. Hrsg. von E. Iserloh und G. Müller 43
Mahé, J.-P.: Hermès en Haute-Egypte. Tom. I u. Tom. II 377
Il matrimonio canonico in Italia. Hrsg. von E. Cappellini 363
Maymann, U.: Die religiöse Welt psychisch Kranker 64
Meier, E.: Kleine Einführung in den Buddhismus 245
Meuthen, E.: Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte 208
Meyer, J.: Das Berufsbild des Religionslehrers 421
Migne et le renouveau des études patristiques. Hrsg. v. A. Mandouze et J. Fouilheron 465
Milano, A.: Persona in Teologia 483
Ministerium Iustitiae. Hrsg. v. A. Gabriels u. H. J. F. Reinhardt 357
Die alten Mönchslisten und die Traditionen von Corvey, Teil 1. Neu hrsg. v. K. Honselmann 383
Montini, G. B.: Discorsi e scritti sul Concilio (1959–1963) 236
Mora, V. OSB: Le Refus d'Israël 457
Mosmann, H.: Wladimir Solowjoff und „die werdende Vernunft der Wahrheit" 240
Mußner, F.: Apostelgeschichte 177
Naab, E.: Das eine große Sakrament des Lebens 487
Nestle, D.: „Wenn du im Garten wandelst, lerne den Glauben" 336
Über Friedrich Nietzsche. Hrsg. v. M. Lutz-Bachmann 239
Nouwen, H. J. M.: Von der geistlichen Kraft der Erinnerung 159
La normativa del nuovo Codice. A cura di E. Cappellini 363
Ochoa, X.: Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici 355
Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Hrsg. v. K. Lehmann u. E. Schlink 403
Origenes Werke... Hrsg. v. E. Klostermann, 2. bearbeitete Auflage hrsg. v. P. Nautin 462
Palabra y Vida. Ed. por A. Vargas-Machuca, G. Ruiz 283
Paulsen, H.: Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna 461
Pfülf, P. O.: Von den Herrlichkeiten der Kirchengeschichte 122
Pinckaers, S.: Les sources de la morale chrétienne 418
Plummer, A.: Conversations with Dr. Döllinger 1870–1890 475
Pluta, O.: Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance 505
Pollet, J. V. OP: Martin Bucer 473
Pompedda, M. F. / Zaggia, C. / Grocholewski, Z.: Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico 366
Ökumenische Praxis. Hrsg. v. P. Lengsfeld 217
Privitera, S.: Dall'esperienza alla morale 232
Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie. Hrsg. v. R. Latourelle / G. O'Collins 89
Rahner, K.: Was heißt Auferstehung? 160
Ratzinger, J., Kardinal: Zur Lage des Glaubens 50
Rehm, G.: Die Schwestern vom gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland 394
Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit. Hrsg. v. A. Falaturi, M. Klöckner, U. Tworuschka 153
Rich, A.: Wirtschaftsethik 152
Riemeck, R.: Glaube – Dogma – Macht 471
Rivinius, K., SVD: Errichtung des Lehrstuhls für Missionswissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München 246
Robbins, V. K.: Jesus the Teacher 28
Rodriguez, P.: Iglesias particulares y prelaturas personales 367
Salvian von Marseille. Bearb. von N. Brox 128
Schelkle, K. H.: Israel im Neuen Testament 376
Schille, G.: Die Apostelgeschichte des Lukas 177
Schillebeeckx, E.: Christliche Identität und kirchliches Amt 410
Schlund, R.: In dieser Zeit Christ sein 419
Schmithals, W.: Die Apostelgeschichte des Lukas 177
Schneider, A.: Wort Gottes und Kirche im theologischen Denken von Heinrich Schlier 31

Schneider, G.: Die Apostelgeschichte I. Teil, II. Teil 177
Schneider, G.: Lukas, Theologe der Heilsgeschichte 177
Schnell, R.: Erfahrung und Erlebnis in der religiösen Erziehung 149
Schnurr, K. B.: Hören und Handeln 467
Schoedel, W. R. / Koester, H.: Ignatius of Antioch 460
Schöllgen, G.: Ecclesia sordida? 289
Scholder, K.: Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd 2 297
Schramm, M.: Natur ohne Sinn? 303
Schreiber, H.: Geschichte der Päpste 125
Schreiner, J.: Jeremia II 25,15–52,34 275
Schreiner, P.: Begegnung mit dem Hinduismus 154
Schreiter, R. J.: Constructing Local Theologies 137
Schrenk, G.: Die Weissagungen über Israel im Neuen Testament 286
Schütte, H.: Ziel: Kirchengemeinschaft 216
Schulz, W.: Der neue Codex und die kirchlichen Vereine 359
Der heilige Severin. Text v. R. Zinnhobler 380
Seybold, M. / Gläßer, A.: Das „Lima-Papier" 501
Seybold, K. / Weippert, M. / Weippert, H.: Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien 23
Siebert, R. J.: The Critical Theory of Religion 308
Silberer, M. OSC: Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij 491
Sörries, R.: Die Bilder der Orthodoxen im Kampf gegen den Arianismus 204
Stadler, A.: Die Berge tanzten 424
Stadler, H.: Hermes Handlexikon 201
Stadler, P.: Der Kulturkampf in der Schweiz 398
Staniloae, D.: Orthodoxe Dogmatik 399
Steinbach, W.: Opera exegetica quae supersunt omnia 470
Stenger, H.: Verwirklichung unter den Augen Gottes 320
Strolz, W.: Heilswege der Weltreligionen 242
Studia Patristica Vol. XV. Ed. by E. A. Livingstone 289
Studer, B.: Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche 467
Sykes, St.: The Identy of Christianity 496
Theologische Realenzyklopädie, Bd XIV. Hrsg. v. R. Balz u. a. 273
Thiel, J. F.: Christliche Kunst in Afrika 325
Tracy, D. / Grant, R. M.: A Short History of the Interpretation of the Bible 449
Traductions hébraïques des Evangiles, rassemblées par J. Carmignac Bd 1: The four Gospels; Bd 2: Evangiles de Mattieu et de Marc; Bd 3: Evangiles de Luc et de Jean 113
Trattato di etica teologica. Hrsg. v. L. Lorenzetti 501
Trible, Ph.: Texts of Terror 110
Tworuschka, U.: Die Geschichte nichtchristlicher Religionen im christlichen Religionsunterricht 153
Tzscheetzsch, W.: Lernprozeß Jugendarbeit 223
Die Übersetzung der Bibel – Aufgabe der Theologie. Hrsg. v. J. Gnilka u. H. P. Rüger 451
Uehlinger, Chr. / Keel, O. / Küchler, M.: Orte und Landschaften der Bibel 107
Ureña, E. M.: Kapitalismus oder Sozialismus 150
Valderrey, J.: Sekten in Mittelamerika 507
Venerabilis, P.: Schriften zum Islam 206
Verantwortung für die Kirche. Bearb. v. H. Braun u. C. Nicolaisen 476
Veritati Catholicae. Hrsg. v. A. Ziegenaus, F. Courth, Ph, Schäfer 105
Via, D. O. Jr.: The Ethics of Mark's Gospel – in the Middle of Time 375
Volkers, H. / Baier, K.-A. / Homfeldt, H.-G.: Lernen im Lebenszusammenhang 149
Vorgrimler, H.: Theologische Gotteslehre 301
Vorster, W. S. / Lategan, B. C.: Text and Reality 373
Waibl, E.: Ökonomie und Ethik 151
Waldburger, A.: Missionare und Moslems 325
Waldenfels, H.: Kontextuelle Fundamentaltheologie 89
Walf, K.: Einführung in das neue katholische Kirchenrecht 361
Walf, K.: Kirchenrecht 361
Weidinger, E.: Die Apokryphen 459
Weippert, H. / Seybold, K. / Weippert, M.: Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien 23
Weippert, M. / Weippert H. / Seybold, K.: Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien 23
Weiser, A.: Die Apostelgeschichte, Kap. 13–28, Bd 2 177
Die Welt für morgen. Hrsg. v. G. Hunold u. W. Korff 502
Wenz, G.: Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit 54
Vom Widerstand lernen. Hrsg. v. R. Claussen u. S. Schwarz 478
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament Bd V, Lfg 3/4; 5/6. Hrsg. v. G. J. Botterweck, H. Ringgren u. H.-J. Fabry 369
Woschitz, K. M.: De Homine 399
Zaggia, C. / Grocholewski, Z. / Pompedda, M. F.: Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico 366
Zapp, H.: Kanonisches Eherecht 362
Zeeden, E. W.: Konfessionsbildung 292
Zehrer, K.: Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich" 481
Ziegler, J.: Beiträge zum griechischen Job 281
Huldrych Zwingli. Présentation par J. Courvoisier 472

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 1 **1986** **82. Jahrgang**

Paul-Richard Berger: Zum Aramäischen der Evangelien und der Apostelgeschichte . . . . . Sp. 1

M. Black: Erwiderung . . . . . Sp. 17

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 21

H. Weippert / K. Seybold / M. Weippert: Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien (B. Lang)

H. Engel: Die Susanna-Erzählung (H. Seebaß)

H. Hofmann: Das sogenannte hebräische Henochbuch (3 Henoch). (M. Schlüter)

W. Harnisch: Die Gleichniserzählungen Jesu (E. Arens)

V. K. Robbins: Jesus the Teacher (R. Pesch)

D. Kosch: Die Gottesherrschaft im Zeichen des Widerspruchs (Th. Söding)

G. Lohfink: Gottes Taten gehen weiter (H. Merklein)

A. Schneider: Wort Gottes und Kirche im theologischen Denken von Heinrich Schlier (P. Kuhn)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 34

The Letters of St. Cyprian of Carthage, translated and annotated by G. W. Clarke (G. Schöllgen)

Basile de Césarée: Contre Eunome; suivi de Eunome: Apologie. Introduction, traduction et notes de B. Sesboüé avec la collaboration de G.-M. de Durand et L. Doutreleau (W.-D. Hauschild)

J. Le Goff: Die Geburt des Fegefeuers (A. Angenendt)

Das Bistum Konstanz 2. Bearb. von J. Sydow (H. Feld)

Luther und die politische Welt. Hrsg. von E. Iserloh und G. Müller (B. Lohse)

F. Boespflug: Dieu dans l'art, Sollicitudini Nostrae de Benoit XIV (1745) et l'affaire de Kaufbeuren (W. Messerer)

G. Besier: Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg (K. Hammer)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 50

J. Ratzinger: Zur Lage des Glaubens (H. U. v. Balthasar)

Ernst Blochs Vermittlungen zur Theologie. Hrsg. von H. Deuser u. P. Steinacker (H.-G. Janßen)

H. Kessler: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten (W. Kirchschläger)

G. Wenz: Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, Bd. 1 (J. Werbick)

F. Kreuter: Person und Gnade (H. Vorgrimler)

G. A. Benrath / G. Hornig / W. Dantine u. a.: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität (Ph. Schäfer)

Moraltheologie . . . . . Sp. 61

F. Furger: Ethik der Lebensbereiche (H.-J. Wilting)

R. Dillmann: Das Eigentliche der Ethik Jesu (W. Wolbert)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 63

Handbuch der Arbeiterpastoral. Hrsg. von H. Ludwig und F. Segbers (M. Blasberg-Kuhnke)

U. Maymann: Die religiöse Welt psychisch Kranker (K. Thomas)

R. P. Crimmann: Dialogische Religionspädagogik (E. Paul)

Missionswissenschaften . . . . . Sp. 67

R. Hartwich: Steyler Missionare in China. II: Bischof A. Henninghaus ruft Steyler Schwestern 1904–1910 (K. J. Rivinius)

A. B. Ch'un-shen Chang: Dann sind Himmel und Mensch in Einheit (W. Promper)

Philosophie . . . . . Sp. 70

E. Brito: La Christologie de Hegel (W. Jaeschke)

M. Lauble: Sinnverlangen und Welterfahrung (H. Verweyen)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 72

H. U. von Balthasar: Christlich meditieren (J. Sudbrack)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 73

Zum Aramäischen der Evangelien und der Apostelgeschichte

von Paul-Richard Berger, Münster

In einer gefälligen und mit großem persönlichen Einsatz von G. Schwarz erstellten Übersetzung liegt nunmehr das bekannte englische Werk M. Blacks: An Aramaic Approach to the Gospels and Acts (3. Auflage, Oxford 1967) über den aramäischen Hintergrund der Evangelien-Tradition und der Apostelgeschichte in deutscher Sprache vor.[1] Die Beschäftigung mit dem semitischen Hintergrund der ntl Überlieferung, die das Thema des Werkes ist, geht von der Beobachtung aus, daß viele Differenzen etwa der Evangelien sich aus der unterschiedlichen Interpretation derselben semitischen Grundlage erklären und auf diese Weise näher an den Ursprung heranführen können. Aber auch modernistische Mißverständnisse, die im kulturhistorischen Abstand ihre Ursache haben, lassen sich auf diesem Wege ausräumen.

Der Aufbau des Buches in IV Teilen und 6 Anhängen ist im Interesse der Auffindbarkeit von Zitaten seitengleich beibehalten. I Einführung: Zugang, II Syntax, Grammatik und Vokabular, III Semitische poetische Form, IV Übersetzung des Aramäischen. Anhang A: Das westaramäische Element in den altsyrischen Evangelien, B: Die arabischen und die mittelalterlichen Evangelienharmonien, C: Das unveröffentlichte Werk des verstorbenen A. J. Wensinck aus Leiden, D: Die aramäische liturgische Dichtung der Juden, E: Der Gebrauch von *br nš / br nš'* im Jüdisch-Aramäischen von G. Vermes und die theologischen Folgerungen aus Dr. Vermes' Beobachtungen (von M. Black). Ferner 8 Register zu Stichwörtern, Autoren, Büchern und den griechischen Wörtern.

Einen Index zu den aramäischen Wörtern hätte man sich weiterhin gewünscht. Andererseits ist eine von B. Chilton und Rez. angebotene Einarbeitung der neuen Literatur in den Stellenindex auf dem Vermittlungsweg verblieben.

Einige Korrekturen und Bemerkungen zur Edition: S. 3: Field (of the Hexapla). sollte heißen: Field (Herausgeber der Hexapla) oder einfacher: Field (Hexapla). S. 98 n. 2: Krotoschin-Edition :: S. 315 n. 1.: Ausgabe Krotoschin :: S. 325 n. 1.: Krotoschinausgabe. Besser: Krotoschiner Ausgabe. S. 109 unten: eigenwillige Orthographie von Rebekka! S. 135, S. 299f n. 3 (Ende): in der LXX! Semantische Kakophonie. Besser: in der LXX-Tradition/-Version. S. 331: Gleichnis vom Sämann, lies: S. 63 statt 61f. Zu einigen weiteren Versehen vgl. ThLZ 110, 1985, 102.

S. 9: *garaba* sollte, wenn überhaupt, *garrābā'* (Nominaltyp des Berufes) lauten. Daß *grbn* leicht mit dem talmudischen *grdn* verwechselt werden kann, wird nicht so leicht einzuräumen sein. Dies ist eher ein epigonales Problem. S. 135: Der idiomatische Ausdruck der Vetus Syra erscheint sprachlich nicht ganz zweckmäßig wiedergegeben. Vgl. dazu im folgenden. S. 170: Intensivform, S. 241: intensive Ethpa^{el}alform: Die Bezeichnung „Intensiv" ist unzutreffend. Es handelt sich vielmehr um ein Faktitivum bzw. medial-kausatives Faktitivum: etwas tun bzw. sich zu etwas bringen lassen, gebracht werden. Vgl. dazu auch das hebräische Htp etwa Jona 1,6: *ht^{e}šṯ = sich zu Überlegungen bringen lassen,* Rez. in: Welt des Orients (= WO) 13 1982 S. 66 Anm. 86. So auch der Beleg: Xanthos-Inschrift (vgl. dazu P. Frei in: Orbis Biblicus et Orientalis 55 1984 S. 13 mit Anm. 16).

Zu dem Vorwort des Übersetzers hat M. Black ein eigenes beigesteuert, das zugleich auf inzwischen erschienene Arbeiten hinweist: J. A. Fitzmyer und F. Zimmermann. Der deutsche Namensvetter Blacks und Übersetzer Schwarz hat auf S. 5 ergänzend Literatur von J. Jeremias angedeutet. Zu nennen wäre auch eine neue Arbeit von Schwarz selbst: „Und Jesus sprach", Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu, dieselbe Reihe 118, 1985; ferner BN 20 1983 S. 56f (Mc 11,12–14 // Mt 21,18f); S. 58 (Lc 13,11); 25 1984 S. 27–35 (Mt 17,20; 21,21; Mc 11,23; Lc 17,6); S. 36–41 (Lc 12,20). Eine kleine Literatursammlung

[1] **Black,** Matthew: **Die Muttersprache Jesu.** Das Aramäische der Evangelien und der Apostelgeschichte – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1982. 358 S. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 115, kart. DM 69,–.
Eine vorausgehende umfangreiche Korrespondenz zu den in ZNW 76, 1985, 119–122 ausführlicher diskutierten methodischen Problemen mit M. Black konnte dieselben nicht ausräumen. M. Black aber räumte freundlicherweise die Nutzung seiner Einwände, die, inhaltlich angesprochen, durch Bl gekennzeichnet werden, ein.

UB Tübingen
14. APR. 1986

findet sich auch bei E. Schürer, The History of the Jewish People . . ., ed. G. Vermes etc., Vol. 1, Edinburgh 1973, S. 108. Historischer Überblick von H. Ott in: NT 9 1967 S. 1–25. Vgl. auch im folgenden. K. Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Göttingen 1984, S. 52 n. 3. Weiteres auch in den Zeitschriftenbibliographien, z. B. Elenchus Bibliographicus (Biblica) sowie IZBG.

Da die Übersetzung ohne Änderungen und Zusätze auf die Wiedergabe des englischen Originals beschränkt werden sollte, ist der ‚interessierte' Personenkreis in denen zu sehen, für die das Englische eine unüberwindbare Barriere darstellt, so daß sich die Frage nach dem *„Warum"* ergibt. Gleichwohl wird die Übersetzung unverhoffte Dienste leisten können, indem im Bedarfsfalle auf sie verwiesen werden kann. Es wäre darum der Rezensentenpflicht Genüge getan, an dieser Stelle auf die bereits erschienenen Rezensionen hinzuweisen. Deshalb soll vielmehr die Gelegenheit benutzt werden, anhand einiger korrigierender Beispiele noch methodischen Fragen nachzugehen.

Für die Rezensionen vgl. die genannten Bibliographien. Entgegen der Ankündigung finden sich doch z. T. nicht mit Asteriscus gekennzeichnete, sondern mit Klammern und ausdrücklicher Nennung versehene Zusätze. Der Asteriscus gilt unabhängigen zusätzlichen Anmerkungen. Auf S. 21ff n. 1 bzw. 2 kollidiert er mit Seitenkennzeichen zitierter Literatur. Vgl. S. 5 n. 1; S. 83 n.*; S. 139 n. 2; S. 145 n. 3; S. 151 n.*; S. 152 n.*; S. 171 n.*; S. 177 n.*; S. 178 n. 1 und n.* (Dalman, HwB s.v.: Rose); S. 196 n.*; S. 198 n.*; S. 245 n.*; S. 283 n.*.

Bei den „Rückübersetzungen" ins Aramäische[2] wurde die Umschrift im englischen Original für die deutsche Übersetzung auf hebräische Buchstaben ohne Vokalisation[3] umgestellt. Dadurch bleibt eine kritische Problematik verdeckt, die darin besteht, daß ein Lautstand des Aramäischen vorausgesetzt wird, der durch die masoretische Tradition repräsentiert ist und rund 800 Jahre nach der vorgegebenen neutestamentlichen Zeit datiert. Davon wird die Argumentation mit angeblicher Metrik betroffen. Ohne genaue Kenntnis des historischen Lautstandes ist die Bezugnahme auf angebliche Metrik nur ein Gradmesser dafür, mit welch mangelhaften Voraussetzungen gearbeitet wird.

Black macht auf S. 143ff rhythmische Struktur und Rhythmus geltend. Die Zweifelhaftigkeit der Argumentation mit Metrik zeigt sich besonders bei dem Übersetzer Schwarz: Unter Verpassen des alttestamentlichen Belegs für die Bemessung der Lebenszeit nach „Ellen" und mit Berufung auf Metrik „rekonstruiert" Schwarz (Und Jesus sprach, l.c. S. 85ff) für Mt 6,27 // Lc 12,25 statt des überlieferten: „Wer aber von Euch kann (vor)sorglich an seine Lebenszeit eine Elle („Spanne") zulegen?" das angeblich ursprünglichere: „Wer unter euch kann hinzufügen / zu seinem Gebein // ein einziges / Knöchelchen?" Wegen der Flexibilität der aramäischen Sprache, abgesehen von der Frage der Rückübersetzung, hat die Berufung auf die angebliche Metrik nicht mehr Gewicht als die Behauptung: die Psalmennachdichtungen der Kirchenlieder seien die Vorformen der Bibelübersetzungen, nach denen sie gedichtet sind.

Nun läßt sich jedoch der Lautstand des Aramäischen mit Hilfe des Akkadischen (Assyrisch und Babylonisch), das bekanntlich durch Silbenschreibung auch die Vokale tradiert, über rund 900 Jahre historisch rückschreitend ab der späteren Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts anhand inzwischen zahlreicher Einzelbelege und im Rahmen der semitistischen Bedingungen weitgehend überblicken. Danach ist die von den Masoreten tradierte Tonkürzung des Aramäischen für die ntl Zeit nicht gesichert. Dasselbe weisen z. T. auch die ntl originalen Vokalisationsbelege selbst aus. Dasselbe gilt bei Hieronymus. Noch weniger realen Boden bietet die angebliche Metrik angesichts der Tatsache, daß im Semitischen bei der Metrik mit Synkopen und Melismen zu rechnen ist. Schließlich bleibt die Vorstellung des „dozierenden Wanderpoeten", der seine Lehre nach Art von Knittelversen verbreitete, äußerst kritisch zu betrachten, da für solche Praxis der kontemporäre kulturhistorische Anhalt fehlt und eine solche „Neuerung" den durch und durch konservativen Semiten wohl eher skurril als praktikabel erschienen wäre.

Die Tonkürzung des Aramäischen kann akkadisch bei elisionsbedingter Doppelkonsonanz orthographisch zum Ausdruck gebracht werden; ebenso durch inverse Vokalstellung: Schreibung *ug* statt *gu*. (Die Notiz S. Segerts, Altaram. Gr., Leipzig 1975, S. 97 [Bl!] ist durch das neue Material überholt.) Ein Teil der Belege ist im „Akkadischen Handwörterbuch" W. v. Sodens (Wiesbaden 1956ff) sowie separat in der Zeitschrift „Orientalia" (Rom) in Einzelbeiträgen publiziert. Sie sind berücksichtigt bei A. Brauner, A Comparative Lexicon of Old Aramaic, Diss. Dropsie University, Philadelphia 1974 (Microfilm-Xerograph, Ann Arbor, Michigan 1979). Eine erwartungsgemäß größere Anzahl in späten, bisher unbearbeiteten Texten harrt noch auf Interessenten. Zur umgekehrten Fragestellung (Einfluß des Akkadischen auf das Aramäische) vgl. St. A. Kaufman, Assyriological Studies 19, Chicago 1974, sowie unlängst P. M. Fales in: Orientalia 53 1984 S. 66–71. Zu den akkadischen Schreibungen vgl. auch die Belege bei K. Beyer, l.c. (Tonkürzung erst ab 3. Jh. n. Chr., ebd. S. 113 n. 2). Zur fehlenden Tonkürzung (a :: ē) Mt 27,46 // Mc 15,34: sabakthání statt se/sb . . . Zu Melismen und Synkopen vgl. ZNW 74 1983 S. 143. Gehobene Sprache und Metrik sind zu trennen. Auch das überwiegend nur spät tradierte Henochbuch wie das Genesis-Apokryphon (Bl) stehen unter derselben Problematik. Das gleiche gilt für die ebenfalls üblicherweise ohne Rücksicht auf den Lautstand postulierte Form der alttestamentlichen Metrik.

Als dialektbedingte Besonderheit wird die Form *rhaká* (zu *ch* für *k* vgl. WO 13 1982 S. 53 mit n. 19) = aramäisch **rāqā' = hohl (schal, gewissenlos)* statt rabbinisch sowie alttestamentlich *rēqā'*, bzw. *rēq* anzusprechen sein, die Mt 5,22 in Parallele zu *„dumm"* steht, aber geringeren Herabwürdigungswert besitzt. Die abweichende Nominalform ist offensichtlich wohl hergeleitet von der Basis *rwq* wie *ṭābā'* von *ṭwb*. An dem ntl tradierten Lautstand sind textkritische Zweifel nicht begründet, da ein außerbiblischer Beleg vorhanden ist (vgl. dazu H. P. Rüger in: TRE III 1978 S. 608; fehlt bei Beyer l.c.!). Die Demontage der klimakischen Parallelismusglieder „dem Synhedrium haftbar" und „haftbar (bis) in die Feuer-Gehenna" (vgl. Mc 3,29 im folgenden) durch Schwarz (Und Jesus sprach, l.c. S. 176ff) aufgrund angeblicher Metrik sowie „Nichtfanatismus Jesu" ist zweifelhaft. Dagegen ist die Frage, ob es sich bei εἰς τὴν γέενναν = (bis) in die Gehenna nicht um einen präpositionalen Akkusativ anstelle des bloßen Dativs handelt, so daß auch die Übersetzung *„haftbar der Gehenna"* in Frage käme. Treue Jünger Jesu werden die Beleidigung des Schöpfers in der Herabwürdigung seines Geschöpfes für sich so werten können.

Die Frühdatierung der Kanonliste bei Schwarz l.c. S. 316–326, Anhang C, bleibt fraglich. Die philologische Analyse läßt zu wünschen übrig. Eindeutig aramäisch ist lediglich das Zahlwort beim Dodekapropheton. Der innergriechische *a/e*-Wechsel sowie der Etazismus sind unberücksichtigt. (*melōt* kann hebräischem *millōṯ = mēšālīm* entsprechen, und die Formen *mealōt, maleōt* können auf *mellōt* [Majuskeln: A < L] zurückgehen.) Der Nunations-Wechsel *(-īm / -īn)* gilt bereits biblisch sowie moabitisch. Die Textorthographie ist überdies inkonsequent, indem der Vokalschwund z. T. nicht auftritt und *d* mit *s* für *š* wechselt. Dies kann im Griechischen seine Ursache haben *(d = th = s)* sowie im Semitischen (Sibilantenpromiskuität, bereits Qumrän). Daher ist statt aramäischem Relativum *dē-* auch das hebräische *ša-/šä-* zu berücksichtigen. Der Schwund der Plural-Mimation bzw. -Nunation ist rabbinisch gewohnt. Insgesamt zeigen die Listen explizit nur den Mischcharakter der Sprache.

Ein weiteres methodisches Problem war inhaltlich bereits angeschnitten worden: Zur „Rückübersetzung" ins „Aramäische" werden z. T. lexikalische Belege herangezogen, die erst aus dem 5. nachchristlichen Jahrhundert (wie etwa der Talmud Babli) oder gar noch später stammen, während eine semitistisch auf dem (gegenwärtig) möglichen Stand des Wissens beruhende Untersuchung der im ntl Kontext tradierten Originalbelege keine Diskussion erfährt.[4] Als eine durch diese Belege wie auch durch die Tatsache der Doppelsprachigkeit im Hintergrund der Bar-Kochba-Briefe widerlegte Voraussetzung hat zu gelten, daß Jesus nahezu ausschließlich Aramäisch gesprochen habe. Ein solcher fiktiver Sprachpurismus ist darum zweifelhaft. Nicht einmal das masoretisch tradierte Hebräisch ist nach dem Lautstand reines Hebräisch.[5] Zum andern stellt nach der neutestamentlichen Eigentradition die von Jesus gesprochene Sprache einen palästinischen Lokaldialekt mit spezifischen zeitbedingten Einflüssen dar, die für die spätere Tradition nicht in gleicher Weise gelten. Darum ist die Bindung an die ntl Eigentradition als Ausgang für die wissenschaftliche Arbeit nicht allein aus sprachtheoretischen Gründen, sondern vor allem aus exegetischen eine der elementarsten Voraussetzungen, wenn sich die Exegese nicht in sachferne Irrealien verlieren soll.

Neben den angedeuteten sprach- und dialektgeschichtlichen Problemen stellt die Rückübersetzung ins angeblich von Jesus gesprochene Aramäisch mit Hilfe des Lexikons ohne Kontextbelege derselben Konstruktion und Bedeutung eine weitere Klippe dar. Der Verzicht auf solche Belege ist der direkte Weg ins selbstgemachte *„Küchenaramäisch"*. Jeder, der eine moderne Fremdsprache spricht, weiß, daß eine Übersetzung mit Hilfe des Einzelwort-Lexikons fragwürdige Ergebnisse zeitigt.[6] Ohne historische Kontextbelege möglichst vor und nach der ntl Zeit, wenn nicht während, kann nicht einmal von zur Zeit Jesu gesprochenem Aramäisch, geschweige denn von durch Jesus gesprochenem, die Rede sein. In der Philologie zur Erschließung nicht mehr gesprochener Sprachen aufgrund verwandter Dialekte ist der erste Grundsatz, der stets zu berücksichtigen bleibt, daß nur signifikante kontemporäre Kontextbelege größere Sicherheit bieten. Selbst bei zeitlich und vor allem auch örtlich nahen Belegen besteht noch das Problem der Sprachebene (Hochsprache, Umgangssprache etc.), dem der jeweilige Beleg angehört.[6] Mit selbstkonstruiertem Übersetzungsaramäisch gegen Tradition zu argumentieren, die selbst semitischem Sprachhintergrund entspricht, bedeutet den Teufel mit Beelzebub austreiben. Leider aber ist in der theologischen Wissenschaft noch immer die Einschätzung anzutreffen, daß die Exegese philologisch

[2] Ebenso bei hebräischen und syrischen Zitaten sowie Wörtern, vgl. das Vorwort des Übersetzers.

[3] Vgl. jedoch 9, 24, 121, 142, 201, 221.

[4] Bl: Mc 7,11 Mt 6,24, S. 139. Mc 10,51, 23f. Mc 7,34, S. 299.

[5] Vgl. dazu etwa R. Meyer, Gr II 24 § 34,6 Ende sowie 72 § 52,5; bei M. Wagner BZAW 96 1966 nicht berücksichtigt. Vgl. auch nachbiblisch: *hhw' gbr'!* im folgenden.

[6] Vgl. dazu ZNW 76 1985, 121.

nicht so streng sein müsse, d. h. sich philologischen Dilettantismus ruhig leisten könne. Wenn aber die Übersetzung und das Textverständnis schon nicht einwandfrei sind, wird es auch die darauf aufbauende Exegese nicht sein können. Dann wird man sich damit abfinden müssen, daß Mose im *Briefkasten (tebāh)* ausgesetzt worden ist.

Die Doppelsprachigkeit spielt bereits bei ntl Textvarianten originalsprachlich semitischer Tradition eine nicht ganz problemlose Rolle.

Zu dem Belege Mt 27,46 // Mc 15,34 mit aramäischem Wortgebrauch gibt es bekanntlich u. a. die als hebräisch verstehbare Version (λαμὰ) ζαφθάνι. Sie hätte nach ihrer Lautgestalt als Übersetzung: *(Warum) hat Du mich betrogen?* (Zum Verbum *zwp* bzw. *zjp* vgl. das nachbiblische Hebräisch; jedoch auch TRE III 1978 S. 605). Die Variante ζαβαφθάνι könnte diese Übersetzung bestärken, indem sie entweder ein „stehendes" *w* oder gar ein inhaltlich milderndes Pa^{c}al (bereits biblisch belegt): ζα(β)βαφθάνι = *zawwaptānī = hast Du mich als falsch erwiesen* unter Haplologie des β voraussetzt. (Zur Wiedergabe des hebräischen *w* durch griechisches β vgl. u. a. den „hebräischen" Gottesnamen *JHWH* durch Ἰαβέ, etwa Rehkopf, Gr § 39,1.) Der Doppelungsstamm *(zawwaṗ)* würde sogar noch mehr dem nachbiblischen Gebrauch entsprechen. Gleichwohl wäre diese Interpretation mit Sicherheit unzutreffend. Das ergibt sich aus folgendem: Die Lesart σαβακθάνι bzw. σαβαχθάνι wäre kein Äquivalent zu der Übersetzung sowie diese nicht zu der ntl griechischen. Die griechische Wiedergabe setzt hebräisches ^{c}*āzaḇtānī = hast Du mich verlassen* voraus. Diese Form liegt auch vor, wenn entweder Wortverschleifung *(lama_az . . .)* oder Haplologie des *a (lama [a]z . . .)* anzunehmen ist. Auffällig bleibt jedoch die Wiedergabe des hebräischen β durch griechisches φ. Aber auch für den innergriechischen Wechsel von β zu φ gibt es die entsprechenden Belege (vgl. dazu: Göttinger Septuaginta XI,4 Hiob S. 178; III,1 Nm S. 427). Somit könnte das korrekte hebräische Äquivalent zu dem ‚aramäischen' *sabachtháni* und dessen griechischer Übersetzung vorgelegen haben. Dafür spräche auch, daß im weiteren Kontext der Perikope mehrfach Ps 22 angespielt erscheint, der den entsprechenden Wortlaut in V. 2 hat: *'elī, 'elī lāmāh ^{c}azaḇtānī*. Nun weist die Variante ζαβαφθάνι in eine ganz andere Richtung, sofern sie nicht lediglich als eine Kontamination aus unterschiedlichen Versionen anzusehen ist. Denn infolge des innergriechischen Sibilantenwechsels von ζ zu σ (Var. zur Stelle, vgl. bereits Rehkopf, Gr § 36 Mitte; ebenso die orthographischen Übersichten der Göttinger Septuaginta-Ausgabe) und der seltener zu belegenden, wohl eher akustisch begründeten Verwechselung von griechisch χ und φ (Göttinger Septuaginta XVI Ez S. 72 unten, 1 Beleg; A. Gardiner, Egypt . . . [Oxford 1961 etc.] S. 435: Seph(Ich)rēs; S. 449: Tech(Iph)nac(h)t(h)–) braucht hinter *zabaphtháni* kein Hebräisch zu stehen, sondern es handelte sich lediglich um eine innergriechische orthographische Entstellung des ‚aramäischen' *sabachtháni*. Die Form ζαφθάνι ist dann ihrerseits unter Verlust einer Silbe (βα; entsprechendes gilt für die Variante βαφθάνι; zu Silbenverlusten insbesondere auch bei Fremdwörtern vgl. wieder die Göttinger Septuaginta) aus ζαβαφθάνι = σαβαχθάνι entstanden. Dieser Sachverhalt wäre an den Handschriften-Abhängigkeiten zu überprüfen und böte seinerseits ein elementares Kriterium für die Handschriften-Genese. Ein Datum *ante quod* für die Lesart ζαφθάνι neben der Handschriften-Tradition ergibt sich anhand der alten außerntl Interpretation der Lesart (Porphyrius, vgl. dazu Rüger l.c.). Insgesamt wird die Lesart als gelehrte Hebraisierung einzuschätzen sein. Dafür spricht vor allem das zweimalige ἐλωΐ von Mc 15,34 // Mt 27,46 (Varr.), das masoretischem *'ālōhī = mein Gott* gleichkommt. Aramäisches *'ālōhī* (griechisch *ἐλαΐ, vgl. Hieronymus: *elain* zu Dn 4,6; akkadisch: *ilāhī*, vgl. Beyer, Aram. Texte S. 510) ist deshalb fraglich, obwohl sprachlich, abgesehen von der Mischsprache, möglich (Rüger TRE III 1978 S. 605; Beyer l.c S. 137: ω-Kürzung; zur Schreibung κορβωνᾶς vgl. Rengstorf ed., A Complete Concordance to Flavius Josephus II, Leiden 1975, S. 520a, Varr.! Jedoch ist hierbei die nichtntl Tradition sowie die vokalschwankende Nominalendung *-ān, -ōn* zu berücksichtigen. Vgl. Βαιτοανάια, Euseb, Onomasticon [ed. E. Klostermann, Repr. Hildesheim 1966, S. 30, Z. 6 // S. 52, Z. 24] sowie LXX-Belege. Kein Murmelvokal, Rüger l.c. S. 604!). Weniger wahrscheinlich wäre auch die textkritische Herleitung von ω über o, durch Vokalverlust entstanden aus *oa*, zurückgehend auf ā. Ursprüngliches hebräisches oder aramäisches *'lhj* ist wegen des Psalmbezuges sowie des Wortspieles mit dem Namen des Propheten *Elia* auszuschließen. Denn dieses beruht auf der Namenskürzung (vgl. masoretisch: *'Elijjāh[ū]* verkürzt zu *'Elī*) mit gänzlichem Fortfall des Gottesnamens, wie es auch sonst (z. T. aus Gründen der Ehrfurcht vor dem Gottesnamen) bei Namenskürzungen vorkommt (vgl. masoretisch: *Mal'ākī;* Qumrān: *Ṭōbī).* Die Annahme einer Argumentation der Spötter gegen die Akustik (Schwarz, Und Jesus sprach, S. 43) ist nicht nötig. Vielmehr ergibt sich die Frage nach der Handschriften-Abhängigkeit bei den Versionen. Auszuschließen wird auch sein die textkritische Überführung von ἐλωΐ in ἠλί (η > ε; ι > ει > οι > ωι; für die Einzelschritte vgl. Rehkopf, Gr § 22ff, sowie die Göttinger Septuaginta). Dasselbe gilt wohl auch für die Annahme einer hebräischen Evangelien-Originaltradition.

Die Versionen: ἠλί, ἡλί, λεμὰ σαβαχθάνι und ἐλωΐ, ἐλωΐ, λαμὰ σαβαχθάνι erscheinen nach dem Lautstand als Mischversionen aus Hebräisch und Aramäisch. Aber für den Lautstand λεμά kommt rein innergriechischer α/ε-Wechsel in Frage. λεμά steht im Widerspruch zum Lautstand σαβαχθάνι (statt σεβ . . .), für das auch die Variante σιβαχθάνι wie für λεμά die Varianten λαμά, λημά und λιμά bestehen. Es geht darum wohl um innergriechische Differenzen, die nach ihrer Entstehung zu überprüfen blieben. (Zur Stelle auch Beyer l.c. S. 123; 130 n. 1; 144; 510f; 701f.)

Inhaltlich sollte zur gesamten Perikope noch bemerkt werden, daß im Rahmen der übrigen Anspielungen auf Ps 22 die Worte: *„Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?"* unter Respektierung der vom Text beanspruchten Realistik keineswegs Ausdruck der Verzweiflung sein werden, sondern ein Hinweis Jesu auf die gegebene Situation, die sich, wie in diesem Psalm beschrieben, die Schrift bestätigend (vgl. dazu ZNW 74 1983 S. 136 n. 26!), abspielt. Die Rollenverteilung ist demnach eindeutig. Auch Jh 19,30 hat mit dem letzten Wort Jesu: *„Es ist vollendet!"* die Schrifterfüllung zum Aussageziel. Darum erscheint die Herstellung eines Bezuges zu Hi 19,26 (LXX, auch aufgenommen bei Aland NT^{26} z. St.) weder lexikalisch noch sachlich, abgesehen von der Leidenssituation, berechtigt und keine Deutung auf den in Jesu Worten vermeintlich ausgedrückten religiösen Zusammenbruch angezeigt. Noch sind wegen der Psalm-Anspielungen Zweifel an dem Realismus der Darstellung (vgl. ZNW l.c.) geboten. Mit dem Hinweis auf den Psalm, der in der üblichen Erstzeilen-Zitation erfolgt, wie sie für biblische Bücher oder Abschnitte mangels Buch- und Kapitelüberschriften bis heute in der hebräischen Bibelliteratur herkömmlich sind, richtet Jesus nach der Evangeliendarstellung zugleich einen angelegentlichen Appell an das religiöse Wissen und Gewissen seiner Adressaten. Dafür, daß er den Psalm nicht als ein Stoßgebet zitiert, spricht ferner der partielle Verzicht auf die *lingua sacra,* speziell das aramäisch formulierte Verb. Seine Seelenhaltung ist dann von der Güte bestimmt, wie sie in der Fürsorge für seine leidgeprüfte Mutter Jh 19,26f zum Ausdruck kommt: Seine letzte Sorge gilt nicht ihm selbst, sondern den Menschen um ihn. Jesu Appell wird mit beißendem Spott zurückgewiesen und absichtlich mißverstanden: Elia, der dem Messias vorausgeht und der endzeitliche Nothelfer ist (vgl. Mt 17,11ff // Mc 9,12f sowie Lc 1,17), der nach rabbinischem Verständnis alle unlösbar schwierigen Probleme lösen wird, hat ihn vergessen! Dies wird Jesu Worten unterlegt. Die mangelnde biblische Prägung läßt den modernen Interpreten leicht deren Aktualität in der Evangeliendarstellung übersehen, und es gehört zu den Spitzenleistungen in falscher Richtung, wenn auf dem Wege vorgeblich historisch-kritischer Exegese aus der biblischen Prägung ein Kennzeichen der mangelnden Historizität wird und der Appell Jesu zum Selbstzweifel pervertiert.[7]

Nicht minder beißenden Spott als der unterschobene Ruf nach Elia stellt der Hinweis der Spötter auf von Jesus beanspruchte Tempelbaukünste dar. (Vgl. dazu im folgenden.)

Nun ist der Bestand an ntl Original-Traditionen semitischen Sprachgutes sehr beschränkt: einzelne, z. T. sogar unvollständig überlieferte Sätze, singuläre Wörter und Eigennamen. Darunter versprechen die überlieferten Beinamen der Jünger die größte Ursprungsnähe.[8] Aber damit sind die Möglichkeiten längst nicht erschöpft. Bei genügender Kenntnis des semitischen Wortschatzes lassen sich, wie bereits zu Beginn angedeutet, viele griechische Traditionsdifferenzen der Synoptiker auf einen sprachlichen Ursprung zurückführen. Dasselbe gilt gelegentlich auch für das Evangelium nach Johannes.[9] Nicht selten sind diese Differenzen grammatisch signifikant.[10] Daran wird die Qualität der Traditionen sowie die Bemühung der Tradenten um Exaktheit erkennbar. Mit der Beschränkung primär auf das Aramäische geht Black den synoptischen Traditionsdifferenzen vor allem im IV. Abschnitt seines Buches nach. Aber von einer systematischen Auswertung kann kaum die Rede sein. Dafür wäre nötig, eine griechische Zeilen-Partitur-Synopse zu erstellen,[11] die alle Evangelien erfaßt und die einzeln nach Differenzen ausgewertet werden müßte. Ebenso sind die Evangelien-Bezüge der übrigen ntl Schriften heranzuziehen. Bisher handelt es sich nur um ein mit den bereits beschriebenen Mängeln behaftetes eklektisches Repertoir nach Schmetterlingstaktik: hier eine Blume, da eine Blume. Einzelbeobachtungen erhalten auf diese Weise ein Gewicht, das ihnen bei Kenntnis der Gesamtbeobachtungen nicht zukommt.[1] Durch mehr systematische und strenger sprach- und entwicklungsgeschichtlich orientierte Bemühungen lassen sich erwartungsgemäß viele Sekundärkombinationen von Sprachsachverhalten u. a. m. ausschließen. Dazu wäre eine gute semitistische Ausbildung erforderlich, die auf die zu berücksichtigenden Probleme

[7] Vgl. dazu bereits ZNW 74 1983, 136 n. 26. Ein besonders gravierendes Beispiel hat unlängst F. Mußner (in: CiG 1985 Nr. 23, 190) geliefert, indem er aufgrund kulturhistorisch anachronistischer und philologisch zweifelhafter Exegese im Anschluß an Vorgänger den altkirchlichen „Antijudaismus" in den ntl Text erneut hineinlas und dann den Text zu ahistorisieren suchte. Bei Anlegung des Kriteriums der Bibelorientierung als Beweis für Ahistorizität (so Mußner!!) haben Verfasser pietistischer Autobiographien nie gelebt! Es wäre wünschenswert, wenn solche Art ahistorisierender Exegese aus dem modernen Eigenhorizont unüblich würde.

[8] Überblick bei H. P. Rüger in: TRE III, 1978, 602–610. Zum Teil korrekturbedürftig. Βαρναβᾶς = Βαρναμᾶς = *br nḥm'* mit unorthographischem Wechsel von *m* zu *b,* bereits biblisch (Masora und LXX, vgl. Nov Test 27, 1985, 194). Beyer, Aramäische Texte l.c. S. 536 ebenfalls zu korrigieren! Aus dem syrischen *brnbs* ergibt sich die Zweitrangigkeit (vgl. ZNW 76, 1985, 119f) der syrischen Evangelien-Übersetzung! Vgl. im übrigen Schwarz, Und Jesus sprach l.c. Einleitungsteil.

[9] Vgl. ZNW 74, 1983, 133 n. 11: Jh 4,46ff. Theokratia III 1979, 63 n. 13 Ende: Jh 6,3. Vgl. auch im folgenden.

[10] Vgl. ZNW 74, 1983, 130f n. 2.

[11] Vgl. dazu ZNW l.c. 130–140 sowie im folgenden (ZNW l.c. bei Beyer, Aramäische Texte l.c. 213 n. 2 zu Lc 2,14 offenbar nur noch nachgetragen; auf S. 697 nicht erwähnt). Wegen der semantischen Differenz: *Mensch* :: *Sohn* anders konzipiert. Zur Stelle vgl. im folgenden.

achten lehrt.[12] Aber schon bei besserer Beherrschung des Hebräischen und seiner Idiomatik hätte sich erkennen lassen, daß die Zweisprachigkeit oder die Sprachmischung bereits an harten Hebraismen in den Evangelien-Traditionen faßbar wird und der von Black, außer bei den Einsetzungsworten, vorausgesetzte aramäische Sprachpurismus zweifelhaft ist.[13]

Wegen mangelnder Berücksichtigung des atl, außerbiblischen und späteren rabbinischen Sprachgebrauchs werden in der ntl Wissenschaft viele ntl Semitismen als Septuagintismen interpretiert, obwohl gerade die LXX zwischen sklavischer Übersetzung und adäquater griechischer Wiedergabe erheblich schwanken. Darum ist die vorrangige Zuordnung ntl Hebraismen zu LXX-Parallelen zweifelhaft. Das gilt um so mehr, wenn neben den angeblichen Septuagintismen unabhängig davon weiterhin semitische Stilistik, Idiomatik, Semantik und Grammatik im Kontext herrscht.[14] Von dieser Problematik wird vor allem auch die Darstellung in der Grammatik von F. Rehkopf (bzw. Blass-Debrunner), Göttingen 1975, betroffen. Hier ist zum Beispiel der Wechsel der Präpositionen ἐν und εἰς unter Verweis auf das Neugriechische (vgl. l.c. S. 150 Ziffer 5 sowie 167 § 205) erklärt, obschon derselbe Wechsel von hebräisch *b-* und *'l-* bereits atl sich anbahnt (vgl. die Belege bei Baumgartner, Lexikon I, S. 49a Ziffer 5), nachbiblisch gewohnt und auch sonst semitisch zu beobachten ist (vgl. den Wechsel von akkadisch *ina* und *ana*). Vgl. im folgenden. Entsprechendes zeigen auch die LXX. Ferner werden z. B. bei Rehkopf hebräisch gewohnte idiomatische Ausdrücke ohne Hinweis darauf als griechische „Metonymie" bzw. „Begriffsvertauschung" bezeichnet, obwohl etwa „griechischem" ὁδός = *Lehre* rabbinisch hebräisches *drk* in derselben Bedeutung gegenübersteht und die entsprechende Bezeichnung zu στύλοι dort auch für Abraham (etc.) ausgesagt ist (Rehkopf l.c. S. 426 Anm. 4; [Strack –] Billerbeck III, S. 537; ebenso *jtd*, vgl. Jastrow, Dictionary I, S. 603a). Dasselbe gilt für die übrigen genannten Beispiele bei Rehkopf l.c. Völlige Unklarheit herrscht im Hinblick auf die Frage, was genuin ntl Griechisch ist. Sie wäre nur zu beantworten, wenn zuvor etwa alle potentiellen Septuagintismen ausgesondert sind, ebenso die Semitismen, und der verbleibende Text streng nach literarischen Einheiten grammatisch analysiert würde. Aus mangelnder Berücksichtigung einer solchen Fragestellung spielen entsprechende Bemühungen bei den ntl Exegeten und Übersetzern praktisch überhaupt keine Rolle. Lediglich J. Jeremias stellt mit seiner Untersuchung „Die Sprache des Lukasevangeliums", Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Sonderband 3 (= 1,2/1), Göttingen 1980, ansatzweise eine der wenigen Ausnahmen dar; ebenso die Arbeit von K. Beyer über die „semitische Syntax im Neuen Testament", Göttingen ²1968, sowie „Die aramäischen Texte vom Toten Meer . . .", ebd. 1984, Literatur. Gleichwohl verlören durch die resultierenden Interpretationsgrenzen zahlreiche Publikationen insbesondere auf dem Gebiet der sogenannten „Redaktionskritik" (vgl. etwa dazu auch WO 13 1982 S. 56 n. 30 Ende sowie ZNW 74 1983 S. 132 n. 5!) ihre Grundlage.

Black, S. 238f diskutiert, wie erwähnt, eventuellen hebräischen Hintergrund für die „Abendmahlsworte". Zu *prṣ* vgl. im folgenden. Zu τὸ ὑπὲρ ὑμῶν vgl. auch *hᶜljh*, 1 Sam 9,24, Brockelmann, Hebr. Synt. § 150a (bei Baumgartner, Lexikon I, S. 53b s.v. *'ljh* übersehen!). Zum weiteren Wortlaut vgl. auch ZNW 74 1983 S. 129 n. 1 (lies dort: *Jk 2,5*). Zum Verständnis der Genitiv-Verbindung *dmj brjt* als „Doppelsubstantiv" (1 Kor 11,24!) vgl. Js 61,1 *pqḥ-qwḥ = Öffnung-Nehmen = Freiheitsempfang* sowie die Belege bei Sperber (vgl. ZNW 74 1983 S. 129 n. 1) S. 604 § 69ff. Nachbiblisch: WO 13 1982 S. 73: *'lstrsm*. Als konkrete Beispiele für versionsdifferenzierende Hebraismen seien genannt: Lc 19,33: die Bezeichnung des einzelnen Tierbesitzers mit dem Plural, vgl. Ex 21,29 (vgl. Verse 4.8: Magd! 4.6.; Jdc 3,25: Diener!); Js 1,3! Rabbinisch: T B meṣ IV, 1.4.6. Ferner Lc 9,53: *das gehende Gesicht*, vgl. Ex 33,14f; 2 Sam 17,11. Lc 5,17: εἶναι εἰς = *darauf aus sein, im Begriff stehen, vorhaben*, vgl. Js 38,20, Nominalsatz mit *lĕ-* und Infinitiv, Brockelmann, Hebr. Synt. § 47. Vgl. im übrigen W. Bauer, Wörterbuch[5], passim; Rehkopf l.c. S. 435 s.v. Semitismen mit eingeordnet.

Bei Verweisen auf das Koine-Griechische wird in der Regel nicht beachtet, daß das Koine-Griechische weithin die Nachfolge der Weltsprache Aramäisch antrat und z. T. lokal geprägt ist. Ein Verweis auf das Koine-Griechische ohne Nachweis (Bl) des zeitlichen und lokalen Bezuges zu den ntl Texten und ohne Berücksichtigung der rabbinischen Tradition ist deshalb kritisch zu beurteilen. Wie stark die semitische Prägung des ntl Griechisch ist, läßt sich am nachdrücklichsten anhand des Präpositionsgebrauchs zeigen (vgl. etwa Rehkopf l.c. § 217 sowie weitere Präpositionen). Gelegentlich tritt bei Differenzen der Präpositionswechsel auf wie zwischen hebräisch-aramäisch *b-* und *mn:* ὁ πατὴρ . . . ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς / ἐξ οὐρανοῦ (Mt 7,11 / Lc 5,13). Vgl. auch ZNW 74 1983 S. 130ff n. 2 sowie unten im folgenden.

Bei Berücksichtigung der Idiomatik ist etwa auch das *„brennende"* Herz (Lc 24,32) keineswegs ein „übersetzungsgriechisch redigiertes fehlübersetztes Adjektiv", so Black S. 254f. Zur Idiomatik des *„brennenden Herzens"* vgl. Ps 39 (LXX 38), 4 mit Sir (LXX) 23,16 sowie semitisch: UF 2 1970 S. 8 mit n. 4: Gemütsbewegung ohne Motivbestimmung (*Freude, Zorn, Kummer, Qualen* etc.). Bei Black, S. 254 lies: 2 Kor 3,13ff (zur Stelle auch UF l.c.). Ein zusätzlicher Beleg: Hos 7,6 (ohne Konjektur zu übersetzen): *„Denn sie bringen wie einen Backherd ihr Herz in ihren Hinterhalt. Die ganze Nacht schläft ihr Bäcker. Morgens (jedoch) brennt es wie Feuerlohe."* Bei dem *tannūr = Backherd* handelt es sich um ein transportables Gerät, das bei Bedarf außer Sicht gebracht werden kann, aber dennoch die Glut bewahrt. Der *Bäcker*, „Anheizer" des Herzens ist etwa der böse Wille, der seine Aktionspausen hat. Plötzlich ist der verschwundene Backherd, das Herz, lichterloh brennend, wieder vorhanden. Es liegt demnach ein sehr subtiler Vergleich vor, der nicht durch mangelnde Berücksichtigung des kulturgeschichtlichen Hintergrundes mit unbegründeten Konjekturen zerstört werden sollte. Zu den altorientalischen Öfen vgl. A. Salonen in: Baghdader Mitteilungen 3, Berlin 1964, S. 100–124 mit Tfl. 19–28; W. v. Soden, Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden 1956ff, S. 689 s.v. *muttalliku = beweglich*.

Der Ausschluß des Motivs der Freude (Bl) ist unbegründet. Vgl. auch Prv 26,23: brennende (begeistert redende) Lippen im Gegensatz zum unaufrichtigen (*rᶜ*) Herz: *Scheidesilber, über eine Scherbe gezogen, (sind) brennende Lippen und ein schlechtes Herz.* Die LXX-Version bietet eine entstellte versio duplex: *Silber, gegeben mit List* (= Hintergedanken), *(ist) wie (eine) Scherbe einzuschätzen. Glatte* (Var. heimtückische) *Lippen verhüllen ein trauriges Herz.*

Lc 24,32 meint demnach die starke Herzensregung, die die Bibelexegese des Auferstandenen bei den Emmaus-Jüngern auslöste, wie ihnen geradezu körperlich *(„in uns")* heiß ums Herz wurde. Beides, Freude und Glaube (V. 25) sind vor allem semitisch „Herzensleistungen" (vgl. Bauer, Wörterbuch s.v. kardía sowie H. W. Wolff, Anthropologie des AT, 1973, § 5). Die Textzweifel erklären sich aus der mangelnden Berücksichtigung dieses geistesgeschichtlichen Sachverhaltes. Die Berufung auf die syrische Tradition hat nur Gewicht, wenn außer acht gelassen wird, daß die Differenz *jqjd :: jqjr* in einem unterschiedlich gesetzten diakritischen Punkt bei *d* bzw. *r* besteht, der nicht selten überhaupt ganz fehlt und in der ältesten Zeit überhaupt nicht existierte. Vielmehr stellt das zweite *jqjr* der syrischen Tradition sich als von dem ersten (24,25) beeinflußt dar, ist also a priori gar keine originäre Variante. Noch viel weniger originär dürfte die Variante κεκαλυμμένη = *bedeckt* (vom Herzen gesagt) sein. Das gilt insbesondere deswegen, weil der Buchstabenbestand viel zu nahe an καιομένη = *brennend* ist. Die Beispiele solch rein innergriechischer Varianten sind ntl wie atl Legion! κεκαλυμμένη erklärt sich darum eher als rein innergriechische Variante καιομένη > καλυμένη > κεκαλυμμένη vor allem unter Bezugnahme auf den Wortgebrauch von 2 Kor 3,15 (vgl. jedoch auch LXX Prv 26,23 zuvor, obschon entstellt). Solche Anleihen sind typisch für fehlerhaft und sekundär korrigierten Text. (Vgl. im folgenden zu Mc 14,41.) Auch der Hinweis auf die *Vetus latina* mit ihrem *optūsum = abgestumpft, geblendet* ist zweifelhaft, da lediglich eine lateinisch interpretierende Wiedergabe von *„bedeckt"* vorliegen kann. Ohne Klärung der Gewichtigkeit der Vetus latina an anderen Textstellen sowie gegenüber der syrischen Tradition besagt die von Black praktizierte punktuelle Heranziehung nichts. Wieder können bei der „Schmetterlingstaktik" nur konvergierende Eigenentwicklungen fälschlich als originär ausgegeben werden. Hier ist Black Entscheidendes schuldig geblieben. Inhaltlich bleibt zu betonen, daß die lokalisch-adverbielle Bestimmung *„in uns"* bei den Varianten überflüssig wäre. Diese Varianten stellen vielmehr einen inhaltlichen Verlust dar. (Zum textkritischen Wert von P 75 vgl. Theokratia III 1979 S. 67 mit Anm. 37.)

Zu Mt 28,1 // Lc 23,54 Black, S. 136ff vgl. UF l.c. S. 14 mit n. 31.

Lc 12,12 etc. Black, S. 108ff ergibt sich bei Kenntnis des rabbinischen *ᶜwnh = Zeit* und ohne den Sprachpurismus die Frage danach.

Jh 3,29 Black, S. 147: Der Wortlaut erinnert an den modalen Gebrauch von *ᶜmd* und *qwm = stehen* (als Zustandsverbum für *„sein"*) im nachbiblischen Hebräischen bzw. Aramäischen. (Vgl. Dalman, Worte Jesu, S. 18 (Bl), jedoch noch unter Verkennung des Hilfsverb-Charakters.) Vgl. auch Jh 12,29, vor allem 8,44 mit Var.

Mt 18,12 // Lc 15,4 Black, S. 133 n. 4 (sowie sinngemäß S. 281): Aus der Doppeldeutigkeit von *ṭwr' = Berg, Feld* erklärt sich auch die Differenz: Bergpredigt :: Feldrede (Mt bzw. Lc); vgl. dazu auch: Theokratia III 1979 S. 62f n. 13. Wegen der LXX-Übersetzung und der semantischen Parallelen in weiteren semitischen Sprachen wird hebräisch *śdh* dieselbe Doppeldeutigkeit aufweisen.

Lc 6,22 Black, S. 135f: ἐκβάλλειν = *hwṣj'* vgl. zusätzlich b Makk 4b; Qal: M B ḳam X, 3; T B meṣ I, 4; j 7b, 74ff; b 102a; 11a; T ed. Rengstorf I, 2 S. 161 n. 39a. Darum dürften Lc 6,22 die Interpretationen als *„hervorbringen wie etwas Übles = mit Ekel aussprechen"* fortfallen; ebenso *„den Namen als übel auslassen"* (= meiden; zur Bedeutung *„ausnehmen"* vgl. Apkl 12,2 wie *hwṣj'* auch nachbiblisch); ferner *„den Namen hinauswerfen wie etwas Übles"* (vgl. Mt 5,13 // Lc 14,35!). Vielmehr gilt die Übersetzung: *„den Ruf als übel verbreiten"*, so sinngemäß auch Mt 5,11: ὡς (Lc: ψευδόμενοι), *„als übel beleumdet verrufen"*. Mt hat demnach die adäquatere Wiedergabe des semitischen Wortlauts. Inhaltlich vgl. 1 Petr 4,14; Act 5,41; 9,16; Phil 1,29.

Mc 14,41 Black, S. 225f: ἀπέχει = *es ist „weg", liegt fern* wird von Black auf eine Fehllesung von semitischem *r* statt *d (rḥq* statt *dḥq = drängt)* zurückgeführt. Als Beweis dient die Lesart mit zusätzlichem τὸ τέλος καί = *das Ende und* sowie fehlenden ἦλθεν = *ist gekommen*. Der Kontext hätte gegebenenfalls in Übersetzung zu lauten: *Das Ende ist fern und die Zeit.* Eventuell wäre ein Fragesatz anzunehmen in der Bedeutung: *„Ist kein zeitliches Ende abzusehen?* Oder inhaltlich auf das Messiasleiden bezogen: *Ist das Ende und die Stunde fern?* Stilistisch läge u. U. dann ein Parallelglied zum vorausgehenden τὸ λοιπόν = *weiter* vor. In Frage käme noch die griechische Semantik von ἀπέχειν = *weghaben: Es hat das Ende „weg" auch die Zeit = dafür ist (zudem) auch die Zeit zu Ende.* (Weitere entlegenere Lösungsvorschläge bei Rehkopf l.c. § 129 n. 3 sowie Bauer l.c. s.v.) Wenig wahrscheinlich für die Erklärung erschiene auch der Beleg aus den Epigrammata bei Bauer l.c. Sp. 168. Inhaltlich ist bei der Erklärung

[12] Die Bedeutung des Vokalisation tradierenden Akkadisch, vgl. oben zuvor, wäre z. B. nicht erkennbar; ebenso nicht die Bedeutung des Arabischen! Ferner nicht die Bedeutung der Methodik zur Entzifferung nicht mehr gesprochener Sprachen (oben zuvor sowie im folgenden).

[13] Den Sprachpurismus hatte Black bereits in: Mélanges bibliques, Festschrift B. Rigaux, Gemblaux 1970, 60 relativiert (Bl). Im Kahle Memorial, 24ff, erwähnte er einige inneraramäische Differenzen (Bl). ET 95,7 1983/4, 205a spricht er von *Galilaean vintage*. Vgl. dazu ThLZ 110, 1985, 101 mit Anm. 2.

[14] Vgl. dazu Theol Rev 81, 1985, 25.

Blacks fraglich, daß Jesus zum Schlaf auffordert, obwohl er die Dringlichkeit der Situation betont. Wieder aber ist Black Entscheidendes schuldig geblieben, und zwar die Frage nach einer innergriechischen Ursache der Versionsdifferenzen, d. h. nach der Fehlertypologie.[15] Denn die Variantenlesart τὸ τέλος erklärt sich aus dem Wortgebrauch in Lc 22,37: *das über mich (Geltende) hat (ἔχει) ein Ende (τέλος* ohne Artikel; zu *das über mich* vgl. Lc 24,27.19; Act 24,10 etc. Pl.) als typischer sekundärer Sinngebungsversuch unter Bezugnahme auf biblischen Wortgebrauch (vgl. zuvor Lc 24,32), nachdem aufgrund von Aberratio oculi (η → η) ἦλυεν ausgefallen war. Die Version ohne τέλος = *Ende* hat keinen derartigen Fehlerevozienten. Vor allem jedoch stimmt schon der biblische (vgl. LXX) Wortgebrauch von hebräisch *rḥq = fern sein* (Subjekte: Gerechtigkeit, Segen, Rat, Tröster) voll überein, so daß eine Fehllesung *r/d*, abgesehen von deren Beweisschwäche wegen der Fehleranfälligkeit (Bl: LXX Joel 2,8; syrische Tradition, vgl. dazu bereits zuvor Lc 24,32) und der Frage nach der Versionswertigkeit, außer Betracht fällt. Der Kontext Mc 14,41 wäre vielmehr zu übersetzen: *Schlaft Ihr weiter und ruht? (Das) liegt fern! Die Zeit ist gekommen. Jetzt werde ich in die Hände der Übeltäter ausgeliefert.* (Zur Übersetzung von *Menschensohn* mit *ich* vgl. im folgenden; zu *Stunde = Zeit* zuvor zu Lc 12,12 etc. Das unpersönliche Subjekt *es/das* ist, wie auch sonst im Semitischen, zu ergänzen, vgl. Brockelmann, Hebr. Synt. § 35a–b.) Den Jüngeren wird demnach gütig nahegebracht, daß ihre Interessen noch immer (an der bedrohlichen Wirklichkeit vorbei) in die falsche Richtung orientiert sind. Obwohl die lateinische Übersetzung *sufficit = es ist genug* in den griechischen Anacreontea, ed. Preisendanz, Leipzig 1912, Zählung Bergk: 15.33 ihre Parallele hat und sinnvoll erscheint, wird sie dennoch als sekundär zu gelten haben, und zwar aus inhaltlichen Gründen (gütige Rede) sowie Gründen der Stilistik (Polarismus: Kontrast *fern liegen :: [herbei-]kommen)* und vor allem wegen des semitischen Sprachhintergrundes. Der Text ist nur dann notoriously difficult (Bl), wenn der biblische Sprachhintergrund negiert wird. Entsprechendes gilt für die semitische Herleitung der Variante.

Nach der Evangelien-Tradition (Synoptiker, Johannes) hat Jesus anläßlich einer Leidensankündigung, die als solche nur Jh 2,19ff tradiert und die den in der Passionsgeschichte fallengelassenen Anklagepunkt darstellt, für seinen Leib nicht *gwp*, noch *grm*, noch *bśr* (vgl. Black S. 239) gesagt, sondern das Wort *bjt* benutzt. In der Verhandlung vor dem Hohen Rat (Mt 26,61 // Mc 14,58) treten Zeugen auf, die aussagen, Jesus habe behauptet, den Tempel niederreißen und in drei Tagen wieder aufbauen zu wollen. Nach Jh 2,19 hat Jesus einen entsprechenden Ausspruch getan: *Reißt ab diesen Tempel, und in drei Tagen werde ich ihn erstehen lassen.* (Zu *abreißen* = aramäisch *str* vgl. Esr 5,12! hebräisch *prṣ!* Zu *erstehen lassen* vgl. 1 Esr 5,44! Wohl Verbum *qwm*.) Der Grund, weshalb der Anklagepunkt vom Hohen Rat fallen gelassen wurde, beruht den Berichten zufolge auf der Aussageverweigerung Jesu und der mangelnden Übereinstimmung der Aussagen (Mt: zweier) Belastungszeugen. Hierfür ist die Notiz von Jh 2,21 von Belang: *Jener* (sc. Jesus) *aber sprach von dem Tempel seines Leibes.* Mit dieser Bemerkung wird eine vorausgesetzte Doppeldeutigkeit des Wortes *Tempel* angezeigt. Da nach der beanspruchten Wirklichkeits-Situation die Verhandlungssprache Semitisch war, müßte es im Semitischen ein Wort geben, das diese Bedingung erfüllt. Tatsächlich gibt es ein einziges Wort: *bjt = Haus, Tempel, Leib.* In der letztgenannten Bedeutung ist es vor allem noch einmal nachbiblisch (b Ber 44b) belegt, aber auch schon Hab 3,13: *Du hast abgeschlagen den Kopf vom Leib des Bösen, bloßgelegt Fuß bis Nacken. (jsd = Fundament, Fuß* vgl. akkad. *išdu*, ZNW 74 1983 S. 132 n. 5. Es geht um die Kleidungsberaubung des Besiegten. Die üblichen Textzweifel beruhen auf mangelnder Beherrschung der semitischen Idiomatik sowie textkritischer Willkür gegenüber der biblischen Tradition. Die Schreibung *ṣw'r = Hals, Nacken* wäre als Fehlertyp unerklärlich.) Die semantische Differenz: *Haus :: Tempel* tritt sogar im synoptischen Wortlaut zutage: Lc 11,51 οἶκος // Mt 23,35 ναός. Der gegenständliche Bildwert des Wortes *bjt* ist zudem Mt 12,44 // Lc 11,24ff noch erhalten: der ausgetriebene, zurückkehrende Geist findet sein *Haus* gefegt vor. Der Beleg: Lucian, Gallus 17 (vgl. Bauer l.c. Sp. 1110), stellt eine exakte semantische Parallele dar. Allerdings führt die unkontrollierte Zitation in die Irre (Bl), da kein genuin griechischer, sondern ein „syrisch" eingefärbter Beleg vorliegt, wie insbesondere der Gebrauch von ἱστάναι = *stehen* (Aor.) im Kontext als Zustandsverbum (vgl. zuvor Jh 3,29) ausweist. Die idiomatische Fremdprägung (Lucian ist von Geburt „Syrer") des Griechischen (vgl. zuvor) bedeutet einen zusätzlichen Beleg für die semitische Idiomatik von *bjt = Körper* (auch ohne Bildcharakter nachbiblisch: *Gehäuse, Ärmel*). Dasselbe gilt auch für Philo, de op. mundi 137 (Bl), wo der jüdische Autor Philo das Begriffspaar οἶκος = *Haus* und νεῶς = *Tempel* mit zusätzlichem τις = *ein(e Art)* versieht und offenbar nicht direkt ins Griechische setzen kann. Genuin griechisches σῶμα = shrine (as a wellknown figure of speech, Bl) bleibt aufgrund mangelnder originärer Belege zudem fraglich. Die allegorische Deutung von Jh 2,19 (Bl) gegen den ausdrücklichen Vermerk Jh 2,21 und die, wie die beiden hebräischen Belege dokumentieren, sich über einen großen Zeitraum erstreckende biblische und nachbiblische sowie außerbiblische (Lucian, Philo) Bezeugung ist lexikalisch verfehlt. Der Einwand wegen der geringen Belegzahl (Bl) bleibt ohne Gewicht, vgl. im folgenden. Der Beleg Qoh 12,3 (Bl) meint konkret, entgegen der rabbinisch angebahnten Allegorese, Häuser auf der Straße an einem verregneten Abend. Hi 4,19 (Bl) stehen vergängliche Hausbauweise und göttliche Himmelswohnung in Kontrast. Am wenigsten sind die Belege 1 QS V,6 und VIII,5.9 eine sichere Stütze für allegorisches *bjt = spiritual Temple* in Jh 2,19.21 (Bl), da dort ebenso die Bedeutung *Haus = Familie* (vgl. Mt 12,49f Parr., ZNW 74, 1983, S. 133 u. 11) im Blick stehen kann.

Das zuvor Dargestellte verdeutlicht, um welche Probleme es bei den Zeugenaussagen vor dem Hohen Rat u. a. ging: Die semantische Problematik des Jesuswortes ließ sich nicht eindeutig klären. Dies aber gilt um so mehr, als das Demonstrativum *„dieser"* (Jh 2,19) auch zur Umschreibung der ersten Person des Possessivums gebraucht werden kann (vgl. im folgenden). Eine Darstellungsdifferenz zwischen Mt 26,61 und Mc 14,58 erscheint auch in diesem Zusammenhang bemerkenswert: *der Tempel Gottes :: dieser handgemachte Tempel.* Während bei Mt der Leib als *Tempel Gottes* semantisch nicht völlig ausgeschlossen ist, gilt dies nach dem Kontext bei Mc eindeutig. Damit werden die bestehenden semantischen Probleme deutlich angezeigt. Die griechische Wiedergabe in Jh 2,19 und 21 ist demnach um möglichste Konservierung des sprachlichen Sachverhaltes bemüht, wenn auch das griechische Idiom wegen des Fehlens eines ebenso semantisch doppeldeutigen Wortes Schwierigkeiten bereitet. Jh 2,21 erscheint nur bei mangelnder Berücksichtigung des originalsprachlichen Sachverhaltes als sekundäre Glosse. Derartige als Glosse interpretierbare Erläuterungen gehören demnach zum originären Bemühen um Exaktheit. (Vgl. auch im folgenden.) Die Interpretation als sekundäre Textingredienz ist demnach zweifelhaft und bedeutet die Demontage der Exaktheits-Kennzeichen. Ebensowenig besteht eine Differenz zur synoptischen Tradition.

Act 6,14 ist das Jesuswort wie in der Passionsgeschichte aufgrund zweier „lügnerischer" Zeugen noch einmal Gegenstand einer Auseinandersetzung des Stephanus mit Vertretern verschiedener Synagogen-Schulen, und zwar ebenfalls im Sinne bevorstehender Tempelzerstörung, verbunden mit dem Vorwurf beanspruchter Änderung des mosaischen Gesetzes. Statt *Tempel* heißt es jedoch: *d(ies)er* (V. 13: *heilige) Ort.* Inhaltlich würden damit Worte berührt wie die über die ebenfalls neutestamentlich erwähnte Zerstörung des Tempels (Mt 24,2 // Mc 13,2 // Lc 21,6; vgl. Jh 4,21ff) sowie über den im Alten Testament prophetisch angekündigten Neuen Bund (MT 5,21ff.27ff u. a.). Nach Jh 2,18ff handelte es sich bei dem Jesuswort ursprünglich um eine Leidensweissagung (schon allein aufgrund der 3-Tage-Frist), die Mt 16,1ff // Mc 8,11ff sowie Mt 12,38ff // Lc 11,29ff: das Zeichen des Jona, ihre Parallelen hat. Sie ist von den Gegnern zur Tempelzerstörungs-Absicht umgemünzt. Bei dem gegebenenfalls wörtlichen Zitat Jesu wäre Stephanus derselben Wortverdrehung zum Opfer gefallen wie der ursprüngliche Autor (Jh 2,18ff)!

Nachzutragen bleibt noch, daß ebenfalls Paulus 2 Kor 5,1ff von derselben Semantik (V.2: „überkleiden") ausgeht, und sogar mit semitischer Synonymparonomasie (vgl. dazu WO 13 1982 S. 56 n. 30 Ende). Vgl. auch 1 Kor 3,16; 6,19; 2 Kor 6,16; ferner 2 Petr 1,13f!

Aus dem Dargestellten ergibt sich eine entsprechende Doppelsemantik auch für die Worte der am Kreuz Jesu Vorübergehenden bzw. Stehenden (Mt 27,40 // Mc 15,29; vgl. Lc 23,39): sie werden dann auch beanspruchte „Totenerwecker-Fähigkeiten", wie es der vorausgesetzten Realsituation entspricht, neben magischen „Baukünsten" zum Ziele haben. Allerdings kommt der Doppelsinn in der griechischen Übersetzungsfestlegung nicht zum Ausdruck im Gegensatz zur geltend gemachten Exaktheit von Jh 2,21. Daß mit dem zuvor beschriebenen Doppelsinn nicht ein lediglich zufälliger oder gar nur vermuteter Sachverhalt gegeben ist, läßt sich noch anhand des vereindeutigenden Beiwortes „handgemacht" aus Mc 14,58 im Gegensatz zu dem konträren Adjektiv „nicht-handgemacht" in 2 Kor 5,1, das den gegenständlichen Bildsinn reflektiert, zusätzlich unterstreichen. Ein Bezug auf die Leidenstradition braucht deshalb 2 Kor 5,1 nicht gegeben zu sein.

Zu Jh 2,19 Black, S. 90f. Da semitischer Hintergrund zu berücksichtigen ist, fällt die ohnehin fragliche „Ironie" fort (vgl. Brockelmann, Hebr. Synt. § 176c sowie 169a)! Vgl. auch ZNW 74 1983 S. 144 n. 63 und dazu Js 48,13 sowie Ps 148,5.8; W. v. Soden in: UF 14, S. 235–239.

Bei mehr Orientierung an der Idiomatik ist mit der griechischen Verbalform von βάλλειν ἔμπροσθεν = *vorlegen, -werfen* im Wort von den „Perlen vor den Säuen" (Mt 7,6 Black, S. 200f; noch ausführlicher J. Jeremias, Abba, Göttingen 1966, S. 83–87, mit arabischer Tradition; Schwarz, Und Jesus sprach, S. 236–244) die gut bekannte Redewendung *śjm lpnj- = vor jemanden legen, werfen* vorgegeben und nicht die Perlenanbringung auf der Nase (bzw. Rüssel) der Schweine (Black: *b'pj-* statt *lpnj-*). Zu βάλλειν = *śjm* vgl. LXX Nm 22,38; Jr 40 (Mas. 47), 10; Ez 23,24. Zu hebräisch *śjm lpnj-* vgl. 1 Sm 9,24 (Fleischkeule); Ex 21,1, Dt 4,44 (Gebote); vgl. b Snh 90b *ntn lpnj-* (Löwen). Black schließt sich älteren Vorgängern an (ebenso Schwarz l.c.), indem er den zweiten Teil des Wortes mit seiner chiastischen Bezugnahme (Schweine, Hunde) auf die beiden Einleitungsparallelismen (Hunde, Schweine) als Zusatz seitens Matthäus deklariert und die genannten Parallelismen als fehlübersetzt ansieht, und resümiert als Ergebnis: „Bei Matthäus haben wir den einfachen Spruch, angereichert mit neuen Bedeutungen und einem phantasiereichen Zusatz. Der ursprüngliche Parallelismus hat den Klang semitischer Dichtung." Bei dem Ergebnis dieser „Zusatz-Abtrennung" wird das Problem, ob die Luxusvergeudung von kostbaren Ringen und Perlen an Hunde und Schweine überhaupt eine Frage (vgl. Mt 13,45f!) für die Adressaten war, nicht erörtert. Dasselbe gilt auch im Blick auf die jüdischen Traditionen über die Unreinheit von Schweinen und Hunden, die von Frommen nicht gehalten wurden. Zudem ist *Hund* Bezeichnung für Heiden (vgl. Phil 3,2; Apkl 22,15; Mt 15,26 // Mc 7,27), ebenso *Schwein* noch rabbinisch (vgl. [Strack-]Billerbeck I, S. 449f) für politisch motivierte Erzgegner Israels (Edom = Rom). Überdies wendet sich Jesus zunächst nicht an die den jüdischen Traditionen Fernstehenden (vgl. Mt 15,24ff; vgl. Jh 4,6ff sowie Act 10,11). Von daher ergeben sich erhebliche Zweifel an dem angeblich durch Übersetzungsfehler „produktiv" entstellten und rekonstruierten ursprünglichen Ausgangstext.

Vorab sind jedoch erst einige sachliche Fehler zu berichtigen. Black (Schwarz), S. 201 lies *nzm* statt *nṣm*, rabbinisch normalerweise wie *qdś' = Ohrring* (vgl. auch ThLZ 110 1985 Sp. 101; syrisch: *qĕdāš(t)ā'*; akkad.: *qudāš(t)um; qdjš*, Bl etc., ist für den Dialekt Jesu zudem fraglich). Der Plural auf -ê (promiscue gebrauchter Stat.cstr.) gehört zu den Beobachtungen des Daniel-Buches und der

[15] Zu der Fehlertypologie vgl. AOAT 4/I 1973, 5–7.

frühen rabbinischen Texte (vgl. auch zuvor die Kanonlisten). Eine Herbeibemühung des Syrischen (Bl: Bolton, Perles, Jeremias) auch mit Hilfe weiterer postulierter Belege ist keineswegs erforderlich und vor allem sprachgeschichtlich zweifelhaft. Lediglich die Annahme der Orthographie von *j* statt *' (qdšj* statt *qdš')* erschiene angezeigt.

Auffällig an dem gesamten Bildwort Mt 7,6 ist inhaltlich und stilistisch der chiastische Rückbezug im Schlußparallelismus: So bezieht sich, wie angedeutet, das Zertrampeln sachgemäß auf die Schweine, das Zerreißen auf die Hunde. *qdš* ist indes rabbinisch und bereits alttestamentlich Bezeichnung für als heilig Geltendes und speziell auch für heilig Gewordenes. Konkret wird es sich bei dem „Freßbaren" in dem Bild von den Hunden um Tempelopferfleisch handeln, das durch seine Zweckbestimmung heilig geworden ist. Mit solchem Fleisch gefütterte bissige Hunde würden, wie die Erfahrung lehren könnte, kaum dadurch friedfertiger werden. Zu dem Irrealismus vgl. Mt 9f // Lc 11,11f: Stein statt Brot; Schlange statt Fisch (Skorpion statt Ei). Nach der Schlußweise des *Qal wāḥomär* (Schluß a minori) wäre es genauso irrealistisch zu erwarten, Bösartige würden mit einem Schlag gutartig, weil man sie etwa zur Teilnahme an dem Tempelopfer (/-Mahl) oder ähnlichem bewegen konnte. Das Wort von den Schweinen bringt inhaltlich noch eine Steigerung: Das kostbare Angebot wird gar nicht wahrgenommen, erkannt. Die bildhafte Bezeichnung religiöser Lehre als „Perle" ist wieder rabbinisch noch gewohnte Ausdrucksweise [Strack-]Billerbeck I, S. 447 // IV, S. 174; III, S. 325). Die Fabel des Phaedrus (III, 12) vom Huhn, das mit der von ihm gefundenen Perle, obwohl es kaum kostbareres Futter gäbe, nichts anfangen kann, stellt eine partielle Parallele zu dem Jesuswort dar. Die Schweine trampeln trotz ihrer sonst bekannten Freß- und Verdauungsfähigkeit nur auf den Perlen herum und verursachen allenfalls Bruch. Nach dem Irrealismus und wieder dem Schluß a minori ist das Aussageziel, die erfahrungswidrige Erwartung bloßzulegen, als ob selbst das kostbarste religiöse Angebot bei mangelndem Interesse oder Wertempfinden per se mit begeisterter Annahme rechnen kann. Ganz im Gegenteil! Inhaltlich ist noch bemerkenswert die Antiklimax vom religiösen und profanen Wert (Heiliges, Perle) sowie umgekehrt; dekretierter und substantieller Wert (heilig gewordenes Fressen, Perlen) und schließlich Eßbares :: Ungenießbares. Die Var. im Plural ἅγια dürfte wieder ein rein griechisches Problem sein (vgl. etwa 1 Kor 6,19 etc.; LXX zahllose Varr.!). Wieder nutzt Black eine rein innergriechisch erklärbare Variante zu semitischen „Erörtungen". Schon stilistisch (Chiasmus, Klimax, Schluß a minori) besteht nicht der geringste Zweifel an der Ursprünglichkeit des Verständnisses. Die Didache, auf die Black hinweist, ist mit ihrem Bezug auf das „Abendmahl" zweifellos richtig orientiert, wenn damit auch nicht, wie zuvor angedeutet (Tempelbesuch etc.), die Ausgangssituation getroffen, sondern ein sachgerechter Transfer unternommen sein kann. Wegen der Heidenterminologie: *Hunde* und *Schweine* werden übertriebene Erwartungen bei der Begegnung mit Nichtjuden das ursprüngliche Aussageziel gewesen sein. Als Ursprungssituation käme dann etwa der Blick auf die Jüngeraussendung (vgl. Lc 10,5ff // Mt 10,7ff!) in Frage. Ebensowenig wird eine Späterdatierung durch die Singulärtradition sichergestellt. Die Textzweifel erklären sich vielmehr aus dem modernistischen Mißverständnis der Wörter *Hunde* und *Schweine* als herabwürdigende Schimpfwörter. Dabei wird jedoch verkannt, daß die jüdischen Reinheitsgebote nicht zwischen religiöser und profaner Hygiene unterscheiden. Der Religionsunterschied war darum weitgehend äußerlich wahrnehmbar und mit den Begriffen der beiden unreinen Tiere (vgl. Act 10,12ff!) keineswegs dezidiert polemisch charakterisiert. Zur Vermutung einer Fehlübersetzung oder Fehlinterpretation besteht sachlich nicht der geringste Anlaß. Black und seine Gefährten sind vielmehr demselben „syrizistischen" Mißverständnis zum Opfer gefallen, dem die arabischen Tradenten huldigten (vgl. Jeremias l.c.).

Ein Gegenwarts-Transfer bestände bei der Kerygmatheologie, der es genügt, fromme und als attraktiv eingeschätzte Sprüche den Adressaten zu offerieren und dann den eigenen Frieden sowie die Wesensänderung der mit den Sprüchen Bedachten zu erwarten. Der Zeitgeist (Eph 2,2) grinst breit aus dem theologischen Gebäude!

Ein beobachteter Aramaismus besagt nichts über die Gesamtform der Sprache. Nur sehr selten sind Aramaismen und Hebraismen zu trennen. Darum ist die Beschränkung der Diskussion auf das Aramäische unvertretbar.

Große Bedeutung für die Gestalt der Jesusworte hat das Alte Testament als deren Quelle. Eine Reihe von ihnen sind Ausdeutungen von Bibelstellen.

Als bisher unerkannter Beleg sei etwa genannt Mt 7,3ff // Lc 6,41 (Splitter im Auge, der entfernt werden soll). Vgl. dazu Nov Test 27 1985 S. 178 (Zeph 2,1 als „Reinigungsaufforderung" interpretiert).

Diese Ausdeutungen finden sich glücklicherweise z. T. auch in der rabbinischen Literatur, so daß sie auf diesem Wege verifiziert werden können. Der alttestamentliche Bezug gibt Aufschluß über das ursprüngliche Verständnis und setzt damit Interpretationsgrenzen. Dadurch lassen sich sekundäre Fehldeutungen aufdecken.

Ebenso ist die alttestamentliche Stilistik, wie bereits deutlich geworden, innerhalb der Jesusworte anzutreffen. Ihr ist Black nur im begrenzten Umfang bei von ihm gesehenen Anlaß nachgegangen. Alle neutestamentlichen Stilfiguren sind bereits alttestamentlich belegt.

Vgl. dazu Rehkopf l.c. § 488–496. Ein Teil der Figuren ist zu finden bei W. Bühlmann – K. Scherer, Stilfiguren der Bibel, Bibl. Beitr. 10, Fribourg 1973. Darüber hinaus existiert noch eine ganze Anzahl weiterer. Zur Synonymparonomasie vgl. zuvor 2 Kor 5,1ff. Bei dem Engelruf Lc 2,14 (Schwarz, Und Jesus sprach, S. 310–315 und dazu ZNW 76 1985 S. 119–122; Bl schlug zum Wortverlust die Annahme einer Aberratio oculi *'rᶜ'* → *'rᶜwt'* vor) und dem angeblichen „Philipper-Hymnus" (Phil 2,6–11) war das Bauprinzip der „steigenden Glieder" (ZNW 74 1983 S. 143) unberücksichtigt.

Besonders die Gleichnisdeutungen liegen noch stark im Argen.

Vgl. dazu Theokratia III 1979 S. 67; Festgabe Rengstorf 1980 S. 84f. Wegen der Technik „des Vergleichs im Vergleich" kommt Jh 10,7 schwerlich die Dittographie eines aramäischen *t* des semitischen Grundtextes in Frage (Black, S. 259 n. 1), sondern der tradierte Text darf originär sein. Entsprechendes gilt für Jh 18,16f Black, S. 258f. Wenn Realistik vorauszusetzen ist, versieht eine Dienerin vorübergehend die Türaufsicht, weil die männlichen Hausbediensteten wegen der zahlreichen Gäste dafür unabkömmlich sind. Wieder nutzt Black im Syrischen fehleranfällige Textstellen als angeblich genuine Varianten. Zur Stützung seiner „more realistic" Einschätzung zitierte Bl zusätzlich Merx, Johannes, Berlin 1911, S. 433f. Jedoch bedeutet dies den kulturhistorischen Anachronismus des islamischen Orients! In dem Gegenbeleg LXX 2 Reg 4,6 und Josephus, Ant. VII, 48, vermutete Bl eine heidnische Sitte. Nur greift Josephus auf die LXX zurück, die ihrerseits entstellten Text voraussetzen:

| | | |

sollen. Die dazu nicht passenden Belege bleiben weitgehend unberücksichtigt. Aber genau umgekehrt hätte das Verfahren zu verlaufen: Die Evangelien-Traditionen müßten, wie bereits erwähnt (vgl. auch im folgenden), mit Hilfe einer griechisch-originalsprachlichen Zeilen-Partitursynopse auf ihre Abweichungen hin detailliert untersucht und deren Überschneidung mit semitischer Semantik bzw. Idiomatik und Grammatik unter Beachtung der Sprach- sowie Kulturgeschichte ermittelt werden. Wenn das Ergebnis hinreichend signifikant ausfallen sollte, besteht die Chance, daß sekundäre und darum fehlgehende Kombinationen reduziert oder ausgeschlossen werden können.

Eine besondere Problematik stellen die Handschriften-Varianten, wie an den vorgeführten Beispielen ersichtlich, dar. Ohne exakte Kenntnis der „traditionsgeschichtlichen Wertigkeit“ einer Handschrift und ohne exakte Kenntnis ihrer Eigentümlichkeiten ist die Bezugnahme auf Varianten unqualifiziert. Für die Handschriften-Prioritäten sind inhaltliche Argumente nur selten stichhaltig, da die alten Tradenten bereits ihre Verständnisprobleme hatten und sich sehr früh um deren Bereinigung bemüht haben.[16] Viele Differenzen bleiben im übrigen unterschiedlich erklärbar. In nicht wenigen Fällen führt die semitische Erklärung schlicht in die Irre. Darum dienen die editorischen Varianten-Apparate weithin der Anstiftung zu sachfernen „Erklärungen“ und Interpretationen, die dann als hermeneutische Leistung ausgegeben werden. Lediglich mit den originalsemitischen Wörtern ist bei Entstellungen ein Stück weit voranzukommen, da hier die erforderlichen Ausgangsformen leichter faßbar und die Auseinander-Entwicklung eindeutiger angebbar ist. Prioritäten hinsichtlich der Handschriftengenese lassen sich indes heute mit Computer errechnen, und zwar, indem sogar Richtungsdifferenzen bei der Ansetzung von Abhängigkeiten (Beobachtung A abhängig von B oder umgekehrt) auch ohne Festlegung, d. h. in beiden Richtungen berücksichtigt, ins Kalkül genommen werden können. Die Berücksichtigung solcher Variablen in größerer Zahl übersteigt in der Regel die Gedächtnis- und Analyse-Fähigkeiten der betroffenen Wissenschaftler.[17] Insofern bleibt die bisherige textkritische Arbeit noch weit hinter den praktischen Möglichkeiten zurück. Denn die Textkritik könnte auf diese Weise ohne interpretative Vorfestlegungen auskommen.

Neben dem notwendigen veränderten methodischen Ansatz und der Klärung der Handschriften-Genese gehört, wie deutlich geworden, außer dem Griechischen eine sorgfältige semitistische Kenntnis hinsichtlich Sprachgeschichte, historischer Grammatik, Semantik, Idiomatik und Stilistik zu den grundlegenden Voraussetzungen der neutestamentlichen Exegese; ferner die umfassende Beherrschung der alttestamentlichen Texte und ihrer jüdischen Tradition sowie deren kulturgeschichtlichen Gehaltes aufgrund philologischer Textbewältigungs-Fähigkeit. Dies ist unerläßlich, um sprach-, kultur-, geistes- und theologiegeschichtliche Anachronismen meiden zu können.[18] Das in der gegenwärtigen theologischen Exegese noch übliche Verfahren des epigonalen Herumspekulierens reichte auf dem Gebiet der Sprachentzifferung etwa des Akkadischen nur dazu, die Schrift in verkehrter Richtung zu lesen und als Gebete auszugeben.[19] Es wäre wünschenswert, wenn die dort erarbeiteten Kriterien auch in der theologischen Wissenschaft verbindlich würden.

Eine Reihe der Interpretationen Blacks war ohne Berücksichtigung sie in Frage stellender Sachverhalte unternommen worden. Diese Argumentations-Beschränkung wird nicht in diesem Sinne als beabsichtigt gelten dürfen, sondern ausschließlich auf der beschriebenen Arbeitshypothese beruhen. Gleichwohl wurden Entscheidungen über „Fehler“ getroffen,[20] und damit geriet unversehens die Einengung oder die mangelnde Kenntnis zum „besseren Wissen“. Der subjektive Eigenbereich, die eigene Person, blieben damit der entscheidende Maßstab. Das entspricht zwar den modernen Anschauungen der Selbstverwirklichung, aber die notwendige Folge davon sind die genannten realitätsfernen Anachronismen. Diese Realititätsferne bleibt auch nicht ohne Folgen für die Theologie.

16 Vgl. Theokratia III 1979, 67.

17 Vgl. dazu auch Theol Rev 81, 1985, 25. Ein graphisches Verfahren, mit dessen Hilfe sogar Texte ohne explizite historische Zeitangaben auf wenige Jahre genau datiert werden konnten, ist in AOAT 4/I, 113–117 dargestellt: Projektionsvektoren in der Ebene, geordnet, teilgeordnet und ungeordnete Folgen repräsentierend.

18 Zu diesen leidigen Anachronismen gehört auch die angebliche Gnosis in den Paulus-Briefen, vgl. dazu ZNW 74, 1983, 140 n. 36.

19 Vgl. dazu AOAT 4/I, 19.

20 Black, 271, selbst: Fehlübersetzungen des Aramäischen; 167: „unglaublicher Schnitzer“.

Theologisch, wenngleich nicht kontroverstheologisch, harmloser erscheinen diese Folgen etwa noch, wenn aus der Rücknahme der Person, die Jesus nach der Evangelien-Tradition hinsichtlich messianischer Selbst-Identifizierung auch durch den Ausdruck „der Menschensohn“ geübt hat, ein Hoheitstitel wird. Zu neueren Untersuchungen vgl. C. Colpe, in: Theol Rev, 77 1981 S. 353–372. J. A. Fitzmyer, A Wandering Aramean, Ann Arbor, Michigan 1979, S. 143–160; 102ff. (G. D. Kilpatrick in: JSS 27 1982 S. 83). W. Bittner, in: FZPhTh 32, 1985, S. 343–372.

Dem Nachweis des Gebrauchs von *br nš'* anhand von Kontext-Belegen als Umschreibung für die erste Person gilt der Anhang E in Blacks Buch (S. 310–328; vgl. S. 23 n. 3; S. 106 n. 2), der aus der Feder von G. Vermes stammt. (Beyer, Aramäische Texte l.c. S. 517f zu korrigieren!) Dabei ist zwischen *br nš = der Sohn eines Menschen* und *br nš' = der Sohn des Menschen* grammatisch zunächst zu unterscheiden. Erst bei generischer Interpretation der Determination werden die beiden Wortverbindungen bedeutungsgleich. Sprachgeschichtlich nimmt die Determination an Signifikanz mit der Zeit ab. (Vgl. im folgenden!) Black versucht, das Ergebnis der Untersuchung von Vermes zu relativieren (S. 328–330; S. 328 lies: Mt 12,40; ergänze: Lc 17,26), indem er den „verhüllten Hinweis Jesu auf seine eigene Identität als Menschensohn“ zu Jesu Absicht erklärt. Die Parallelität zu den genannten „Gegenwarts-Vorstellungen“ bleibt wieder unverkennbar! Im Blick darauf verwundert es nicht, daß der ohnehin problematische Nachweis für die „Absicht“ Jesu durch die bloße Dekretierung ersetzt wird. Diese Dekretierung geht zudem davon aus, daß der Ausdruck „der Menschensohn“ ein zur Zeit Jesu im Sinne Blacks geprägter Begriff war, ganz abgesehen davon, was Black konkret darunter versteht. Eine solche Prägung wird für die synoptischen Evangelien eindeutig in Frage gestellt durch die Tatsache, daß, wie der aramäische Ausdruck zu erwarten gibt, unter den immerhin rd. 70 Belegen sich keiner findet, der sich lexikalisch zweifelsfrei als Titel erweist, daß Jesus in den Evangelien nicht so angeredet wird, auch keine Aussage über ihn damit gemacht, noch über ihn in einem Bericht der Ausdruck gebraucht wird (Bauer l.c. Sp. 1652; im Gegensatz zu Christus!), und schließlich, daß in der synoptischen Tradition ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = *der Menschensohn* mit ἐγώ = *ich* (bzw. cas.obl.) wechselt: Mt 16,13 :: Mc 8,27 // Lc 9,18; Mt 20,28 // Mc 10,45 (// 1 Tim 2,5f: ἄνθρωπος!) :: Lc 18,27. Die umgekehrte Reihenfolge des Wechsels: Mt 5,11 :: Lc 6,22; Mt 10,32 :: Lc 12,8. Mt 16,21 hat *„er“* im Gegensatz zu Mc 8,31 // Lc 9,22 Subjekt ist Mt 16,21 je nach Quellenlage „Jesus Christus“ oder „Christus“. Für den Beleg Lc 12,8 erscheint noch bemerkenswert, daß hier innerhalb des Kontextes „der Menschensohn“ wie Mt 16,13 mit dem Personal-Pronomen „ich“ (cas.obl.) im Austausch steht. Vgl. auch Jh 6,53f. Das entspricht wieder semitischem, bereits alttestamentlichem Wortgebrauch. (Vgl. im folgenden; ferner Black, S. 322). Besondere Erwähnung verdient auch Mt 10,32 (// 1 Tim 2,12!) :: Lc 12,8 mit der Dublette Mc 8,38 // Lc 9,26! Während Mt nur die erste Person hat, wechselt an den übrigen Stellen die erste Person mit „der Menschensohn“ (Lc 9,26 auch Passiv). Durch die Dublette ist der Blick vor die neutestamentliche Evangelien-Tradition eröffnet. (Vgl. dazu auch Theol Rev 81 1985 Sp. 25f.) Der Vergleich von Mt 12,31 und Mc 3,28 weist zusätzlich aus, daß οἱ ἄνθρωποι und οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων Äquivalente sind. Diese Beobachtung ist für den dortigen Kontext von Belang, so daß die Darbietung des Textes in einer Zeilen-Partitur-Synopse zweckmäßig ist.

Mt 12,31 Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία
Mc 3,28 Ἀμὴν ---- ---- ὅτι --́ντα

Mt 12,31 ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις
Mc 3,28 ------------- υἱοῖς τῶν ------ων τὰ ----- ήματα ---αἱ--------
ὅσα ἐὰν βλασφήμουσιν

Mt 12,31 ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται

Mt 12,32 καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου
Lc --,10 --- πᾶς -- ἐρεῖ ----- εἰς --̀ν --̀ν --- --------

Mt 12,32 ἀφεθήσεται αὐτῷ
Lc --,10 ---------- ----

Mt 12,32 ὃς δ'ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου
Mc 3,29 -- ---- βλασφημήσῃ εἰς --̀ --͂--- --̀ ́---ν
Lc 12,10 τῷ δε ---------αντι -- --- ----- -- -----

Mt 12,32 οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι
Mc 3,29 --- ἔχει ́--- σιν εἰς ὃν ----α
Lc 10,10 --- --- θή ----.

Mt 12,32 οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.
Mc 3,29 ἀλλὰ ́-- οχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτήματος.

Neben der schon erwähnten lexikalischen Entsprechung von „Mensch“ und „Menschensohn“ (Pl.) ist der Wechsel der Präpositionen ἐν und εἰς (vgl. zuvor) bemerkenswert. Dasselbe gilt für die synonymen Entsprechungen. (Vgl. zum Text auch bereits Theol Rev 81, 1985, Sp. 23ff.) Jedoch fällt der Schluß von Mt 12,31 aus dem Rahmen, insofern er, wie die Lc-Version bei dem Abschluß-Parallelismus, kein Äquivalent hat. Betrachtet man den Text des Mt für sich, so ist einmal die Lästerung wider den (heiligen) Geist erwähnt, während auf der anderen Seite sich Sünden, Lästerungen des Menschensohnes gegenüberstehen. Ist „der Menschensohn“ Selbstbezeichnung Jesu, so ist auch die Lästerung seiner Person vergebbar. Dies wäre jedoch im Falle des Hoheitstitels problematisch und

entspricht nicht der neutestamentlichen Tradition etwa bei Paulus (1 Kor 12,3: vgl. 1 Jh 4,2f.15) wie auch inhaltlich Mc 9,39f selbst (vgl. auch Mt 5,21; 1 Jh 3,15). Nun erscheint jedoch von Gewicht, daß die Doppelung bei Mc und Lc nicht tradiert ist, sondern hier direkt Sünden, Lästerungen bzw. Lästerungen nur *des Menschensohnes* und Lästerung des heiligen Geistes die Aussageziele darstellen. Zwischen Mc und Lc besteht indes keine ausschließliche Differenz, wenn der Menschensohn als generischer Singular aufgefaßt wird und die erwähnte Entsprechung *Mensch = Menschensohn* (Mt // Mc) gilt. Die Adressaten der Lästerung wären dann konkret genannt. Der generische Sprachgebrauch aber stimmt mit dem semitischen überein (vgl. Vermes bei Black, Anhang E, S. 315ff; vgl. etwa auch j Scheḳ 49b, 28f). Bei Mt erscheinen beide Versionen kombiniert, und zwar doch wohl mit inhaltlicher Differenzierung, d. h. „der Menschensohn" ist, inhaltlich unterschieden, mindestens als Selbstbezeichnung Jesu verstanden, was für die Lc-Version nach ihrem Kontext ebenso gelten wird. Es liegt demnach ein Beleg für sehr frühe, auf die Person Jesu bezogene Interpretation des semitischen Originaldrucks vor. Die eindeutig nicht-christologische verallgemeinernde Interpretation bleibt bei Mc mindestens im Plural faßbar, so daß die Berücksichtigung des semitischen Sprachhintergrundes ihre Notwendigkeit hat und die gräzistische Erklärung fernliegt. Viel weniger noch dürfte es um (spätere) kirchenhistorische Probleme gehen, wie Vermes (l.c.) noch offen ließ. Das ist recht eindeutig mit Hilfe des Evangeliums nach Johannes zu zeigen: Abgesehen von den Stellen Jh 5,25 und 9,35 (vgl. auch Act 7,56), wo (ὁ υἱὸς) τοῦ ὑεοῦ mit ἀνϑρώπου in Varianten wechselt (und umgekehrt) bzw. Jh 5,27, wo ἀνϑρώπου als Zusatz erscheint, sind es nur zwei Stellen, bei denen ein Bezug im Sinne der Umschreibung der ersten Person ausgeschlossen ist: Jh 12,34: Die Menge fragt nach dem Gebrauch des Ausdrucks (V. 23) durch Jesus, in der Meinung, daß der Messias und „der Menschensohn" dieselbe Person sind: „Wer ist dieser Menschensohn?" Jedoch gehört diese Stelle zu den Belegen der „Mißverständnisse", denen Jesus bei seinen Hörern nach der Darstellung des Evangeliums ausgesetzt war. (Dasselbe gilt auch für die Stelle Jh 9,35f, wenn die Lesart „der Menschensohn" als ursprünglich anzusehen wäre). Das Verständnis *Messias = Menschensohn* setzt ebenfalls Jh 8,28 voraus, indem Jesus zu den Juden sagt: „Wenn Ihr den Menschensohn erhöhen werdet (vgl. Jh 3,14; 12,32), dann werdet Ihr erkennen, daß ich (es) bin . . ." Dieser Beleg widerspricht immerhin der These Blacks, daß Jesus den Ausdruck „der Menschensohn" als „verhüllten Hinweis" gebraucht habe.

Nun ist die Umschreibung der ersten Person weit häufiger und geläufiger als es die bisher geltend gemachten Belege zeigen. Für das Hebräische wäre zusätzlich auf *'wtw h'jš* (vgl. etwa b Scheḳ 48d) zu verweisen. Die Umschreibung der ersten Person geschieht auch mit Hilfe eines Demonstrativums: dieses Mannes Vater = mein Vater (*'bwh dhhw' gbr'*, b Snh 5b). In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß Paulus Act 20,34 für seine Hände „diese Hände" sagt. Dasselbe gilt für Jh 2,19 (vgl. zuvor). Die Umschreibung erfolgte aber noch elementarer: Bekanntlich dient im Aramäischen (vgl. Beyer, Aramäische Texte l.c. S. 503; 445) postpositives *-a* wie bei der Determination bzw. beim Vokativ als Ersatz für das Pronominal-Suffix der ersten Person, neutestamentlich geläufig durch das Wort *'abbā' = lieber Vater,* neutestamentlich-griechisch, als Determination aufgefaßt, konsequent mit ὁ πατήρ wiedergegeben (vgl. dazu Black, S. 282f; Schwarz, Und Jesus sprach, S. 7ff; zur Verdoppelung des β vgl. akkad. Pl.). Für die Umschreibung der ersten Person mit Hilfe der Determination bzw. hebräisch des Artikels gibt es bereits biblische Belege. Der eindeutigste ist Prv 30,1. Jedoch wird der Text aus mangelnder Berücksichtigung der Personenumschreibung durch den Artikel *(hgbr)* üblicherweise mit unbegründeten Konjekturen zerstört. Der Text ist indes ohne Konjektur zu übersetzen: „Es spricht der Mann (= ich, *'Āgūr)* zu Gott *('jtj'l!),* zu Gott, aber kann ich (dies)?" Grammatisch-lexikalisch zu erläutern bleibt nur noch, daß *'jtj'l* späteres singularisches Äquivalent zu pluralischem *Jhwh-'lwhjm* (vgl. die gelegentlich zur Verdeutlichung gesetzte Linea maqqeph der Masoreten sowie akkadisch: *ibašši-ilum* bzw. *ibašši-ilānū*!) darstellt. (Masoretisch *'i̱ṯi̱-* ist wohl eher mit „hybridem" *-i* als mit altertümlichem *-ī* anstelle *-ai,* vgl. Bauer-Leander, Gr S. 640 mit Anm. 2, gebildet.) Aus dem Dargestellten geht hervor, daß die bisherigen Erklärungen des „hebräischen" Gottesnamens einer Korrektur bedürfen und die mit den Kurzformen der Gottesbezeichnung betriebene „Quellenscheidung" hinfällig ist. Sprachgeschichtlich bleibt die partiell fortschreitende literarische Verstärkung der Determination *(hgbr, 'tw h'jš, hhw' gbr')* bemerkenswert. Das entspricht dem Schwund der deiktischen Kraft der Demonstrativa. In diese Entwicklungsfolge gehört ebenfalls *br nš' = der Sohn des Menschen = der Mensch (= hgbr) = ich.* Von der deiktischen Schwächung her erklärte sich auch ein indeterminiertes rectum in *br nš.* In denselben Zusammenhang gehören die unpersönliche Rede des Apostels Paulus von sich selbst in der dritten Person (Kor 12,2ff) [vgl. Josephus, Bellum] oder die Ausdrücke „(der) andere Jünger", „der Jünger, den Jesus (besonders) liebte" und „der andere Jünger, den Jesus (besonders) liebte" sowie „der Augenzeuge" im Evangelium nach Johannes (18,15; 20,8; vgl. 1,35.37 40; 19,26; 21,7.20; 13,23 / 20,2 / 19,35, vgl. 21,24). Ziel dieser Ausdrucksweise ist jeweils die sprachliche Zurücknahme der eigenen Person. Wegen des semitischen Sprachhintergrundes ist die Deutung auf unterschiedliche Verfasser (M. Hengel, SHAW 1984 S. 32) nicht angezeigt. Ebenso scheitert Blacks These von dem „verhüllten Hinweis auf die eigene Identität" an der Sprachrealität: Wenn Jesus das messianische Daniel-Kolorit für sich aufgreift und dabei den Ausdruck „der Menschensohn" gebraucht, nimmt er zwar bei semitischen Hörern, wie dargestellt, seine eigene Person sprachlich ein wenig zurück, aber nicht inhaltlich. Er verhüllt damit keineswegs seine Identifizierung mit dem im Dn-Buch geschauten mensch(enähn)lichen Wesen. Nach Jh 8,28 hat Jesus die messianischen Vorstellungen des „Volkes" (Jh 12,32ff) mindestens angesprochen oder aufgegriffen. Es bleibt jedoch die Frage, ob man selbstverständlich für den ausweislich der Evangelien minutiösen Bibelkenner (vgl. dazu die erwähnten Bibelzitat-Auslegungen oder besonders Mt 18,21:Gn 4,24; Prv 24,16!) das Übersehen der Vergleichspartikel *kĕ-* in Dn 7,13, wie es für nicht in der hebräischen Sprache beheimatete und vor allem moderne Interpreten gilt, anzunehmen hat. Denn im Daniel-Kontext stehen das „Gotteswesen" und das „wie der Sohn eines Menschen" aussehende Wesen einander gegenüber, wie im Hesekiel-Buch das „Himmelswesen" und das „Menschenwesen" (bn 'dm!), der Prophet. Ein weiterer Punkt dieser Gegenüberstellung sind die Ausdrücke „Sohn" in der Redewendung „der Sohn eines Menschen" und „der Betagte" als Generations-Unterschiede (vgl. dazu auch ZNW 74 1983 S. 133f n. 11). Überdies besteht, wie erwähnt, primär jedenfalls eine Differenz zwischen *br nš' = der Sohn des Menschen* und *br nš = der Sohn eines Menschen : der Mensch :: ein Mensch,* und zwar noch nachbiblisch! Die Darstellung bei Jh sogar spricht für die Respektierung des Bibeltextes. Die vor die griechische Evangelien-Tradition weisende, nicht die explizite erste Person bietende Dublette insbesondere zeigt, daß im konkreten Fall Jesus nicht weniger fromme Zurückhaltung bei seinen zahlreichen Selbstaussagen über persönlich religiöse Dinge geübt haben wird, wie es für den Apostel Paulus in extremer Zurücknahme der eigenen Person selbstverständlich erschien. In dieselbe Richtung zielt auch die sonstige Zurückhaltung gegenüber expliziter Messias-Deklaration Jesu in den Evangelien (vgl. ZNW 74 1983 S. 134 n. 11). Der Einwand wegen rarer außerneutestamentlicher Belege für die Personen-Umschreibung hätte Gewicht, wenn es dort eine Fülle gegenteiliger Selbstaussagen gäbe. Das ist jedoch nicht der Fall, und selbst wenn, bliebe immer noch die Parallele der wenigen Belege. Im übrigen führt das Verständnis in den Übersetzungssprachen in die Irre. Die Situation ist so, als ob das personenumschreibende deutsche „man" als Hoheitstitel ausgegeben wird. Daß sich Jesus mit der im Dn-Buch geschauten Person identifiziert hat, steht jedenfalls nach den Evangelien aufgrund der angesprochenen Visionsdetails außer Zweifel. Das leichte Hinweggehen moderner Interpreten über die sprachlichen Gegebenheiten ist die bedauerliche Folge mangelnder philologischer Qualifikation.

Bl führte gegen die voraufgehende Darstellung an, daß im Altaramäischen (gemeint war das Dn-Buch!) die Determinations-Affixe ihre volle Kraft noch besäßen und unter dieser Voraussetzung *brnš'* ein Titel sein könne wie in den „Bildreden" des Henochbuches. Wieder überspringt Bl rd. 200 Jahre Sprachgeschichte und übersieht, daß die Einführung des unbestimmten Artikels *ḥa̱d = ein* (biblisch-aramäisch mehrfach belegt!) das charakteristische Kennzeichen für den Schwund der Indetermination des Status indeterminatus bzw. Schwund der Determination ist. Das Problem der Literatursprache im Dialekt Jesu ist für Bl wieder keine Frage; ebensowenig die Tatsache, daß die Bildreden nur aus ganz später Zeit bekannt und der „Titel" wie auch die Bildreden in den Qumran-Fragmenten bisher nicht belegt sind. Im übrigen unterliegt auch das Henochbuch derselben traditionsgeschichtlichen Problematik des Begriffes wie das Neue Testament. Schließlich forderte Bl hebräisches *bn 'dm!* als Umschreibung der ersten Person. Diesem Postulat liegt jedoch der Fehlschluß zugrunde, daß zwischen beiden Idiomen (Hebräisch und Aramäisch) völlige Parallelität bestehen müsse. Die Irrealistik dieser Erwartung, mit der Bl seinen Sprachpurismus tangiert, zeigen die aufgeführten unterschiedlichen Möglichkeiten der Personen-Umschreibung. Im übrigen sah sich Bl in der Lage, geographische Angaben über messianische Henochzirkel und über deren Vorstellungen zu ‚fiktieren'. Damit ist jedoch der Boden der Realität verlassen. (Die von Bl angemahnte Arbeit von J. Jeremias in: ZNW 58 1967 S. 159–172 hat nicht einmal die Doppeltraditionen der Evangelien anhand der Dubletten, vgl. zuvor, erkannt. Damit ist das angeblich älteste Stratum verfehlt. Überdies ist sie fehlerhaft, vgl. zuvor zu den Zeilen-Partitur-Belegen.) Das völlige Übergehen der oben dargestellten sprachlichen Gegebenheiten ist wieder charakteristisch.

Theologisch, geschweige denn wissenschaftlich, nicht mehr vertretbar sind die mit fragwürdigen Mitteln erzielten „Forschungsergebnisse", wenn ausgerechnet Texte, die Probleme der Gegenwart klären könnten, demontiert werden. Das gilt etwa, wie dargestellt, für Mt 7,6 im Blick auf die Erfindung der Kerygmatheologie zur Zeit der orientierungslosen Wortinflation oder, wenn das Wort von der Nachfolgertreue (Mt 5,13 // Mc 9,5 // Lc 14,34) im Sinne modernen Selbstwertgefühls zum Wort Jesu in eigener Sache gerät (J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1977, 9. Auflage, S. 121). So wird der Hinweis auf die gottgeschenkte Friedensfähigkeit des Menschen in Lc 2,14 (vgl. zuvor) eliminiert. (Schwarz eruierte in Mt 7,6 ein „feministisches" Problem.) Der Zeitgeist grinst wieder aus den Gedankengebäuden! Der Grund dafür ist die mangelnde philologische Qualifikation und deren diffuse Wirkung, die ideologischen Vorprägungen zum unterschwelligen Durchbruch verhilft. Zugleich spielt sich ein weiterer psychologischer Vorgang ab: Es stellt sich die wissenschaftliche communis opinio ein, die auf derselben Ebene den beschriebenen „Forschungsergebnissen" Anerkennung sichert, aber im gleichen Zuge wegen ihrer leichten Akzeptanz auch bzw. gerade ohne Sachwissen oder Detailkenntnisse Breitenwirkung verschafft. Wegen der mangelnden Sachbindung ist diese *communis opinio* durch Sachhinweise schwer ausräumbar. Hinzu kommen Examenszwänge. Dies bedeutet weitgehend das Ende ernstzunehmender Wissenschaft.

Dieselben sprachwissenschaftlichen Kriterien, die für die Exegese in Zukunft gelten sollten, sind auch bei der Sprachanalyse und der Entzifferung mit Hilfe der Computer-Technik bindend. Texttraditionsfehler etc. lassen sich dadurch erkennen, daß sie sich der Erschließung widersetzen. Hier bestehen noch reiche Möglichkeiten, die Qualität der biblischen Tradition zu überprüfen. Bei ihrer Anwendung erschiene weniger philologisches Wissen nicht als bessere Theologie. Kontroverstheologische Germanismen, Europaismen, Okzidentalismen, anachronistische Verabsolutierungen historischer Interpretations-Standpunkte ließen sich wieder ausräumen. An dieser Stelle mit der

entbehrlichen Übersetzung von Blacks Buch einen kleinen Impuls gegeben zu haben, ist das respektierbare Verdienst des Übersetzers G. Schwarz. Ihm gebührt sachbezogener Dank.

Für den „theologischen Praktiker" sollte abschließend noch ein Hinweis gegeben werden: Wenn tatsächlich ein historisch angemessenes Textverständnis, wie dargestellt, erschwert ist, welche Chancen bestehen dann überhaupt für den Nicht-Fachspezialisten? Für ihn sind bei der Lektüre des Neuen Testamentes ein gemäßigter Konservativismus und gelebte Frömmigkeit historisch bewährte und verläßliche Korrektive gegenüber zeitbedingter Interpretations-Willkür.

Erwiderung

von Matthew Black, St. Andrews

Ich begrüße die mir von der Schriftleitung der ThRv gegebene Gelegenheit, auf P.-R. Bergers gelehrte Rezension der deutschen Übersetzung meines Buches (im Original betitelt ‚An Aramaic Approach to the Gospels and Acts') zu antworten. Ich bin äußerst dankbar für die Mühen Pfarrer Schwarz', die diese Übersetzung möglich gemacht haben. Auch habe ich den Rez. im Zuge unserer Korrespondenz davon in Kenntnis gesetzt, daß ich es als ein sehr großes Kompliment für mein Werk betrachte, daß er so viel Zeit und Verstand den darin angesprochenen Problemen gewidmet hat. Nach der ursprünglichen Absicht der Hrsg. der BWANT sollten Dr. Berger und Dr. Chilton (Sheffield) in Nachträgen wie in der Bibliographie den neuesten Stand einarbeiten (s. o. Sp. 2). Aber dieser eigentlich ideale Plan erwies sich in der Praxis als undurchführbar. Seine Rezension ist in gewisser Weise ein kompensierender Nachtrag. Da die ursprüngliche englische Ausgabe bereits vielerorts rezensiert worden ist, schreibt Berger: „Es wäre . . . der Rezensentenpflicht Genüge getan, an dieser Stelle auf die bereits erschienenen Rezensionen hinzuweisen. Deshalb soll vielmehr die Gelegenheit genutzt werden, anhand einiger korrigierender Beispiele noch methodischen Fragen nachzugehen" (s. o. Sp. 3). Da die Rezension jedoch sehr detailliert so viele zu korrigierende Beispiele aus dem Buch behandelt, ist eine um nichts weniger detaillierte kritische Sorgfalt angezeigt, insbesondere da diese in fast allen Fällen nicht einfach die Methodologie betreffen, sondern fundamentale philologische und exegetische Fragen.

In der Hauptsache werden drei methodologische Fragen aufgeworfen: 1) die bei der Rückübersetzung ins Aramäische angewandte aramäische Vokalisation; 2) das Problem zugänglicher lexikographischer Quellen; 3) die Notwendigkeit einer neuen umfassenden ntl Semitistik, welche nicht nur Vokabular, Grammatik, Syntax behandelt, sondern auch die Idiomatik, den Gebrauch des AT, rabbinische Quellentexte usw. voll mitberücksichtigt; 4) damit verbundene Fragen der Textkritik; 5) ein Exkurs am Ende (s. o. Sp. 14–16) behandelt das ‚Menschensohn-Problem'.

Nach einer Inhaltsangabe beginnt Berger seine Rezension mit einem ‚Einige Korrekturen und Bemerkungen zur Edition' übertitelten Abschnitt. Dieser umfaßt in den ersten drei Punkten nicht Korrekturen, sondern Verbesserungsvorschläge für die deutsche Ausgabe. In den übrigen ‚Korrekturen' usw. wird kein Unterschied gemacht zwischen der deutschen Übersetzung und dem englischen Original: so bezieht sich die „eigenwillige Orthographie von Rebekka" (Rebecka) nur auf die Übersetzung (Rebecca im engl. Original); *garaba* (9) wird zu *garraba* (Nominaltyp des Berufs) korrigiert; das englische Original liest *garabha*, die von Torrey (Our Translated Gospels, 93) rekonstruierte / vermutete Form, die von mir als nicht bezeugt verworfen wird. Dem Leser wird jedoch der Eindruck vermittelt, daß von mir – und in der Folge von Schwarz – eine falsche substantivische Form verwendet wird. Daß das *Ethpaal* (241) keine Intensivfunktion habe, stimmt nicht mit Nöldekes Definition des *Ethpaal* überein (ebenfalls bei Nöldeke in der kürzeren Schreibweise, 101f).

1) Vokalisation. Wenn ich Vokalisierungen angeboten habe, sind es die der Masoreten, welche, wie uns Berger erinnert, 800 Jahre jünger sind als das NT. Daß die Aussprache aramäischer Wörter im NT erheblich von der masoretischen Form abweichen kann, habe ich nicht unvermerkt gelassen (32f); sie wurde aber mangels besserer Alternative angewandt, da die masoretische Vokalisation des Aramäischen wie auch die Punktierung des Hebräischen, das einzige voll und konstant ausgearbeitete System ist, das zur Verfügung steht. Berger ist jedoch überzeugt, daß die Aussprache des Aramäischen mit Hilfe des Akkadischen weitgehend erschlossen werden kann (s. o. Sp. 3). Diesbezüglich kann ich keine persönliche Meinung anbieten, und sicherlich ist eine Erweiterung unserer Kenntnis auf diesem Gebiet wünschenswert, nicht zuletzt wegen seiner Relevanz für Fragen der Metrik. Es ist allerdings mein Eindruck, daß es ein Gebiet ist, in dem die Forschung noch in vollem Gange ist. Segerts hat bemerkt, daß, während von Keilschriften ein gewisses Maß an Hilfe gewonnen werden kann, „das vokalische System der altaramäischen Dialekte (. . .) nicht vollständig und zuverlässig festgestellt werden (kann)" (Altaramäische Grammatik, 97 – vgl. dagegen Berger, o. Sp. 3). Im selben Zusammenhang ordnet Berger den Gedanken der ‚Wanderpoeten' in ntl Zeit als „äußerst kritisch" zu betrachten ein. Diese Beschreibung der Autoren der dichterischen Passagen im NT mag zutreffend sein, soweit es deren Abfassung betrifft, aber ihre wahre Beschreibung ist Wanderpropheten, und wie schöpferisch die Wiederbelebung der nach atl Vorbild geschehenen prophetischen Äußerungen in diesem Zeitabschnitt war, ist durch die neueren Werke von Boring, Cothenet, Hartmann usw. offenbar geworden. (Eine nützliche Bibliographie findet sich bei D. Hill, New Testament Prophecy, London 1979, vgl. auch Friedrich, ThWNT, Bd VI, 853f) Bergers Behauptung, daß Äußerungen dieser Art in der damaligen Kultur nicht auffindbar seien, zieht deren Vorkommen im Enochcorpus (z. B. in der Wochenapokalypse) oder in der Genesisapokryphe Col. XIX usw. nicht in Betracht. Gehobene rhythmische Äußerung, vom Improvisationsstadium bis zum fixierten Form-Stil ist ein speziell semitisches Phänomen. Daß die feste Form, der metrische Kompositionsstil (einschließlich Reim und Rhythmus) im Aramäischen ebenso wie im Hebräischen bekannt war, erscheint mir wahrscheinlich, jedoch sind es vor allem die freieren rhythmischen Formen, die voll bezeugt sind, etwa in der Enoch-Literatur. Vgl. Montgomery über Daniel, ICC, S. 23.[1]

2) Lexikographie: Bei Berger (Sp. 4) wird behauptet, daß Belege für die Übersetzung zurück ins Aramäische aus dem 5. Jh. oder später stammen, „während eine semitistisch auf dem gegenwärtig möglichen Stand des Wissens beruhende Untersuchung der im ntl Kontext tradierten Originalbelege keine Diskussion erfährt". Im selben Zusammenhang wird weiterhin behauptet, daß die Annahme, Jesus habe nur aramäisch gesprochen, durch die zweisprachige Situation im Hintergrund der Bar-Kochba-Briefe widerlegt worden sei. Die Unzulänglichkeit des späteren rabbinischen Aramäisch wird in allen Auflagen meines Buches betont, und der dritten Auflage wurde ein neues Kap. über ‚Neuere Entdeckungen und Entwicklungen zum palästinensischen Aramäisch' hinzugefügt, welches die Haupttexte der damals verfügbaren Qumran-Texte (praktisch auf das Genesisapokryphon beschränkt) einschließt. Daß man 1985 mehr aus den Qumran-Texten machen kann als 1967, ist selbstverständlich, und ein Überblick und eine Bewertung der aus dieser Quelle nun zugänglichen Hilfsmittel durch Berger wäre ein positiverer Beitrag gewesen. Ein ergänzender Überblick der aramäischen Originalstücke im NT wurde von Joseph Fitzmyer gegeben (A Wandering Aramean, 10f, 23 (Anm. 53); in meinem Vorwort wies ich darauf hin). In der Tat ist wenig Substantielles den Ergebnissen Dalmans in seinem ‚Jesus-Jeshua' (10f), worauf ich mich S. 3 Anm. 5 beziehe, hinzugefügt worden. Das heißt nicht, daß ich deren Probleme diskussionslos übersehen habe (z. B. Mk 7,11; Mt 6,24 par., S. 139; Mk 10,51, 23f; Mk 7,34, 299 [vgl. Mélanges Bibliques, FS Beda Rigaux, Gembloux 1970, 57f]). Hinsichtlich der Verwendung hebräischer Quellen und des möglichen hebräischen Einflusses auf die Evangelientraditionen oder auf die Worte Jesu bemerkt Berger später (Sp. 7), daß diese Möglichkeit von mir in Beziehung auf die Abendmahlstraditionen diskutiert worden sei. Ich habe darüber hinaus den Gebrauch des Hebräischen zur Zeit Jesu diskutiert in meinem Aufsatz, Aramaic Studies and the Language Jesus' (in: In Memoriam Paul Kahle,

[1] Berger lenkt die Aufmerksamkeit auf meine Betonung der rhythmischen Struktur (s. o. Sp. 3) und fährt fort, indem er die Zweifelhaftigkeit des Arguments dadurch illustriert, daß er sich auf das Buch meines Namensvetters „Und Jesus sprach" bezieht, – auf eine Rekonstruktion von Mt 6,27 par, der gegenüber ich selbst ernste Bedenken habe. Diese schwerwiegende Kritik bezieht sich auf Schwarz' Buch, nicht auf meines. Schwarz stellt ein metrisches System in den Logien Jesu auf, für das man schwerlich mich verantwortlich machen kann. Ähnlich Sp. 4, die Kritik an Schwarz, Anhang C über die Frühdatierung des Kanons.

hrsg. von M. Black und G. Fohrer, Berlin 1968, 26f). Dort ist auch ein Überblick über die 1968 zugänglichen aramäischen Texte aus Qumran (ebd. 24f).

3) Ntl Semitistik: Die Notwendigkeit einer umfassenden ntl Semitistik wird wahrscheinlich niemand in Frage stellen, und Berger zeichnet einen solchen Entwurf, der das AT voll einbezieht, wie auch den außerbiblischen und späteren rabbinischen Gebrauch und den lokalen Charakter der verschiedenen Formen von Koine-Griechisch. Bergers Bevorzugung von Hebraismen gegenüber ‚Septuagintismen', insbesondere wo der Kontext auf semitischen Stil, Idiomatik und Grammatik hinweist, ist ebenfalls lobenswert, solange indirekt von der LXX vermittelte Semitismen nicht unterschätzt werden. Die Behauptung auf S. 7 ist mir unverständlich: „Ein Verweis auf das Koine-Griechische ohne Nachweis (Bl) des zeitlichen und lokalen Bezuges zu den ntl Texten und ohne Berücksichtigung der rabbinischen Tradition ist deshalb kritisch zu beurteilen." Wenn dies sich beziehen soll auf die lokalen Koine-Mundarten Palästinas oder die Form jüdischen Griechischs (nicht unbedingt Griechisch der Juden), die in ntl Zeit in Ägypten oder sonstwo gesprochen wurde, dann zeigen von mir verfaßte Artikel zu diesem Thema, welche vor als auch nach der dritten Aufl. von 1967 erschienen sind (z. B. ET LXXVII, 1965, 20f; Apophoreta, FS Haenchen, 1964), daß ich mir die Problematik bezüglich des Gebrauchs des Koine-Griechischen wohl bewußt war. Eine umfassendere Einführung in das semitische Element im NT, als mein Buch sie bietet, ist erwünscht, welches vom Ansatz her auf einen Versuch zur Identifizierung spezifisch aramäischer Einflüsse beschränkt war aufgrund der Annahme, daß das semitische Element im großen und ganzen aus dem Gebrauch des Aramäischen durch Jesus und die Jünger stammt. Es war ja auch ‚An Aramaic Approach' betitelt und erhob keinen Anspruch, eine systematische Studie ntl Semitistik zu sein.

Abgesehen von einer relativ kurz gefaßten Diskussion der Textfrage (4) und des langen Exposé über den ‚Menschensohn' (5) (zu beidem s. o. Sp. 13; 14–16) besteht ein Großteil der restlichen Rezension aus einer massiv-gelehrten kritischen Einschätzung meiner Evangelien-‚Aramäismen'. Die wichtigeren Punkte darunter verdienen eine Erwiderung.

a) Der von mir weiterentwickelte Vorschlag C. C. Torreys (Black 254), daß das Verb in Lk 24,32 „*Brannte* nicht unser Herz in uns" ein falsch übersetztes *jqjr, optusum,* sei, das in *jqjd,* καιομένη, verlesen sei, wird von Berger abgelehnt, da es keine Fehlübersetzung sei, sondern das semitische Idiom für „brennendes Herz", welches Freude, Zorn, Kummer, Qualen" (s. o. Sp. 7–8) ausdrücke. Diese idiomatische hebräische Ausdrucksweise bedeutet sicherlich Emotionen wie leidenschaftlicher Zorn, erotische Gefühle, geistige Verwirrung usw.; aber ihr Gebrauch in diesem Kontext ist in jeder der üblichen Bedeutungen völlig unpassend;[2] das Nächstliegende aus dieser Beobachtung ist vielleicht, daß in irgendeinem Stadium der Überlieferung des Abschnitts ein mit dem hebräischen Ausdruck vertrauter Übersetzer auf diese Weise *jqjr lbba* als *jqjd lbba,* καιομένη τῇ καρδίᾳ falsch übertrug. Was der gesamte Kontext von V. 25 an verlangt, in dem die Jünger von Jesus als ‚langsamen Geistes' βραδεῖς τῇ καρδίᾳ, *jqjrj lbba* (vgl. die syrische Überlieferung hier und in V. 32) getadelt werden, ist die Erkenntnis durch sie selbst, wie „langsam" sie gewesen sind, da es ihnen nicht gelungen war, ihren Herrn zu erkennen. Die Theorie einer Fehlübersetzung ist die beste Erklärung des Problems und der verschiedenen Lesarten des Verbes, wobei 2 Kor 3,15 die Variante von D κεκαλυμμένη erklären würde.

b) In Mk 14,41 vermutete ich eine Fehlübersetzung von *dḥq (drängt)* als *rḥq* (ἀπέχει) und folgte dem Text von D ἀπέχει τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα, *das Ende und die Stunde drängen.* Heute würde ich es vorziehen zu lesen: ἀπέχει τὸ τέλος (D) καὶ ἦλθεν ἡ ὥρα, *das Ende drängt, und die Stunde ist gekommen* (vgl. Syr^{vet}). Ich folge Berger dankbar dabei, den ersten Satz (wie in V. 37) als Frage zu übersetzen: „Schlaft ihr noch und ruht? Das Ende drängt, und die Stunde ist gekommen." Berger zieht es vor, den D Text als „sekundären Sinngebungsversuch" zu erklären und überträgt: „Schlaft ihr weiter und ruht? (Das) liegt fern! Die Zeit ist gekommen . . .". (Versuche, ἀπέχει als *sufficit = es ist genug* zu erklären, werden abgelehnt.)

Bergers Exegese bringt eine wörtliche Übertragung von ἀπέχει, aber das Ergebnis ist unbefriedigend und banal. Ich möchte meine These von der vermuteten Fehlübersetzung nicht ändern, außer um sie vielmehr durch einen genau parallelen Fall in der LXX Version von Joel 2,8 zu verstärken, wo der hebräische Text lautet: ‚man soll seinen Bruder nicht drängen' (stoßen: MT *dḥq*). Der griechische Übersetzer hat das Verb jedoch als *rḥq* statt *dḥq* verlesen und produzierte das unmögliche *und jeder soll sich nicht von seinem Bruder fernhalten* (ἀφέξεται). Die Peshitta geht korrekt von *dḥq* aus; vgl. aber die Syrohexapla (ed. Middeldorpf), in der der Text die LXX wiedergibt auf der Basis von *rḥq,* wogegen die Glossatoren *dḥq* annehmen. Berger (8) verabschiedet diese Beobachtung folgendermaßen: „Bl: LXX Joel 2,8; syrische Tradition, vgl. dazu bereits zuvor Lc 24,32." Die Fehlübersetzung ist in der syrischen Tradition sicherlich bewahrt, aber sie ist ursprünglich eine LXX-Fehlübersetzung.

c) Ein weiteres Beispiel für semitische Idiomatik ist Bergers Exegese (s. o. Sp. 9) des Tempelspruchs Joh 2,19f; Mk 14,58; Mt 26,61; Apg 6,14, welche auf der angeführten Doppeldeutigkeit von *bjt = Tempel* oder *Körper* beruht und die Entsprechung *gwp, grm, bṣr* ablehnt, die Meyer und Jeremias vorschlagen und die von mir übernommen sind (Black, 239). Joh 2,19 ist nach Berger eine Passionsvoraussage und bezieht sich auf die Zerstörung des Leibes Christi und nicht des Jerusalemer Tempels. Als Konsequenz der Ambivalenz von *bjt* wurde die Voraussage jedoch „umgemünzt", um in Apg 6,14a eine Prophezeiung der Zerstörung des Tempels zu werden, die Stephanus von seinen Gegnern zur Last gelegt wird. In Mt 26,61 ist „Leib als *Tempel Gottes* semantisch nicht völlig ausgeschlossen", in Mk 14,58 ist es „eindeutig" (s. o. Sp. 10).

Der Gebrauch von *bjt* einfach für ‚Tempel' (so auch ‚Ort' in Apg 6,14) ist gut bezeugt. Der Gebrauch desselben semitischen Nomens für ‚Leib' ist gleichermaßen gut belegt, jedoch als Metapher (Eccles 12,13; Job 4,19), wie es auch für οἶκος (Lukian, Gallus 17) zutrifft. *Bjt* für ‚Leib' ist in rabbinischen Quellen jedoch keine gebräuchliche Redefigur (vgl. ThWNT, V, 135, 25: „kein gebräuchliches Bild"; vgl. auch Str.-B. III, 517); und im AT wird die Redefigur immer wieder qualifiziert (Job 4,19 ‚Haus aus Lehm') oder durch den Kontext definiert (Eccles 12,3). Hab 3,13 (s. o. Sp. 9) ist ein mehr als zweifelhaftes Beispiel.

Die Zweideutigkeitstheorie bereitet Schwierigkeiten, wenn man versucht, sie auf die ‚falschen Anklagen' in Mk 14,58; Mt 26,61 anzuwenden. Daß hinter diesen Traditionen ein tatsächlicher Anspruch Jesu steht, ist wahrscheinlich, aber seine ursprüngliche Form kann nur konjiziert werden (λύσατε bei Joh ist sicherlich dem synoptischen καταλύσω vorzuziehen, vgl. Black, 90). Das gegenüberstellende χειροποίητον / ἀχειροποίητον findet sich nur bei Mk: falls es ursprünglich ist (vgl. Lohmeyer zur Stelle und ThWNT IV, 888), dann scheint es wahrscheinlicher, daß es von Jesus intendiert war, zusammen mit den anderen Prophezeiungen von der Tempelzerstörung (Mk 13,2f; Mt 24,1f; Lk 21,5f), um hinzuweisen auf die nahe bevorstehende Vernichtung des Jerusalemer Tempels (des von Hand gebauten Hauses) und dessen Ersetzung durch einen neuen ‚geistlichen Tempel', d. h. eine geheiligte Gemeinschaft, wie in Qumran (vgl. M. Black, Scrolls and Christian Origins, Scholars Press, Nachdruck 1984, S. 42. 128f, mit Verweis auf 1 QS VIII 5 – nicht VIII 8 (s. o. Sp. 9). Das idiomatische „drei Tage" ist eine gebräuchliche semitische Spracheigentümlichkeit und meint: „ein unbestimmter Zeitabschnitt von längerer oder kürzerer Dauer gipfelt in einer gewissen, aber noch unbestimmten Zeit" (Black, 206). Wenn wir es mit einem echten Jesuslogion zu tun haben, mögen die „drei Tage" ursprünglich nicht mehr als dies gemeint haben, es sei denn, wir können in ihnen, in ihrem markinischen Kontext, eine Anspielung auf Hos. 6,2, die Wiederherstellung Israels, entdecken. In Joh 2,22 wurden sie sicherlich auf die Auferstehung hin gedeutet. Joh 2,19.22 führt den Gedanken noch eine Lehrstufe weiter, aber nicht durch den mehrdeutigen Gebrauch eines ursprünglichen *bjt*: Johannes denkt an σῶμα = *Leib* als *Schrein* in einer wohlbekannten Redefigur (Philo de op mundi 137; 1 Kor 3,16; 6,19), jedoch nicht nur an den Leib des Auferstandenen als ‚geistlichen Schrein', dem Mittelpunkt christlicher Frömmigkeit, sondern auch an den Leib Christi, die geheiligte Gemeinde, die Kirche, deren repräsentatives Haupt der auferstandene Herr ist.

d) Bezüglich Mt 7,6 *(Perlen vor die Säue werfen)* lehnt Berger die vorgeschlagene Fehlübersetzung von ἅγιου / ἅγια als *Ring(e)* ab (s. o. Sp. 10. – Der Fehler von *nṣm* statt *nzm* liegt in der deutschen Übersetzung, nicht im englischen Original.). Er vermerkt die chiastische Struktur des Verses (Hunde/Schweine, zertrampeln/zerreißen) als Argument für dessen Integrität. *qdš* sei in diesem Kontext allgemein „rabbinisch und bereits alttestamentliche Bezeichnung für als heilig Geltendes und speziell auch für heilig Gewordenes" (s. o. Sp. 11). (Eine Anspielung auf den ‚Hunden' vorgeworfenes Tempelopferfleisch zu entdecken, scheint weithergeholt.)

Die ‚Perlen' beziehen sich, wie in rabbinisch gewohnter Ausdrucksweise auf religiöse Lehre und die ‚Hunde' und ‚Schweine' auf die

[2] Berger, Sp. 8 schlägt ‚Freude' als Reaktion der Jünger vor und verweist auf Spr 26,23 (New English Bible ‚glib lips' [glattzüngige Lippen]); aber ‚Freude' würde Erkenntnis implizieren.

Heiden und Feinde Israels. Der Spruch hängt mit der Mission der Jünger zusammen und ihrer Begegnung mit Nichtjuden (s. o. Sp. 11).

Bergers Kritik am verstorbenen Prof. Jeremias und mir ist in diesem Abschnitt ungerechtfertigt scharf.

Daß *Felix Perles' Konjektur qdsē* ein Syrizismus ist, wird durch zwei andere syrische Formen in seiner Rekonstruktion des Aramäischen bestätigt; vgl. Jeremias, Abba S. 85. Darüber hinaus könnte es, wenngleich die *ē* Pluralendung im rabbinischen Aramäisch zu finden ist, eine östliche (babylonische) Form sein; es scheint im Reichs-Aramäisch nicht gefunden werden zu können. – Ich hielt die Fußnote (Black 201, Anm. 1) zu dem beleidigenden ‚Hund' für eine ausreichende Erklärung. – Vgl. ferner Black 201 oben, wo ich (im Anschluß an A. Meyer) die *Perlen* als *einzelne Vorschriften des Gesetzes* identifiziere.

Während Berger die Aufmerksamkeit auf die Diskussion des Verses durch Jeremias lenkt, stellt er nicht die wichtige Beobachtung von Jeremias in Rechnung, daß das aramäische *qdjs* sowohl *Heiliges* wie *Ring* bedeuten kann (Jeremias, Abba 84). Vielleicht war die Lesart *qdjsjn* (vgl. lect. ἅγια), Intensivplural (vgl. Spr 9,10 LXX ἁγίων), *heilige Dinge/Ringe* ursprünglich. Im Hinblick auf die Möglichkeit eines ambivalenten *qdjsjn heilige Dinge* oder *Ringe* würde ich jetzt hinzufügen wollen, daß das Jesus-Logion (wenn es ein solches ist, und ob es ein spätes und sekundäres, ein einziger, integraler oder erweiteter matthäischer Text ist, sei dahingestellt) ohne weiteres als ein absichtliches Wortspiel gemeint sein konnte, das das Griechische nicht nachbilden konnte: der Parallelismus unterstützt den wörtlichen Bezug zu *Ringe,* das Substantiv läßt auch an *heilige Dinge* denken.

e) Berger (s. o. Sp. 12) betont, daß die Bedeutung wissenschaftlicher Kenntnis über solche Dinge wie Salben für eine gründliche Exegese unerläßlich sei und führt aus, daß die mangelnde Berücksichtigung solcher ‚aufschlußreicher Quellen' zu zahlreichen Fehlinterpretationen führt. Er illustriert dies an meiner Erklärung von πιστικός (Black 223f) in Mk 14,3 (Joh 12,3). Die Tatsache, daß *zrʾ ʾmt echter Samen* eine Parallele zur vorgeschlagenen *unverfälschten Narde* darstellt, überwindet nicht die Schwierigkeit des stetigen Gebrauchs des griechischen Adjektivs, das *verläßlich, treu* in einem personalen Sinn bedeutet. Kann πιστικός für Dinge verwendet werden? Die Verwendung bei Eusebius (Bauer) ist spät. Auf Bergers früheren Vorschlag hin konsultierte ich den Kleinen Pauly, um dort zu finden, daß die Einstufung von indischer Narde als ‚echt' ein modernes Phänomen zu sein scheint. Die verschiedenen Sorten von Narde wurden in der antiken Welt durch ihren Herkunftsort kategorisiert: indische Narde, syrische Narde, Gebirgs-Narde usw. Diese verschiedenen Möglichkeiten werden bei Löw, Flora III S. 487 (vgl. IV, 99f) aufgelistet, der die Vulgata-Variante in Mk 14,3 nardi spicati, d. h. Stachelnarde (Galen 6.427, aramäisch *šblt dnrdjn,* griech. ναρδόσταχυς) bevorzugt. Dies mag wohl stimmen, und das Problem wird durch einen ursprünglichen Schreibfehler im griechischen Text entstanden sein.

4) Bezüglich des Themas ‚Aramäisch als Ursache von verschiedenen Lesarten' unterstreicht Berger die Komplexität des Problems, unterschätzt aber meiner Meinung nach die Bedeutung interner Kontextbetrachtungen für die Entscheidung von textlichen Prioritäten. Die meisten Fälle gehen auf innergriechische Varianten zurück: der Sinn dieses Kapitels in meinem ‚Aramaic Approach' (Black 244f) war es einfach, neue Möglichkeiten im Lichte vermeintlicher aramäischer Quellen herauszustellen. Man kann in der Tat nur hoffen, daß Computer einige dieser unentwirrbaren Textprobleme lösen werden.

5) Zur Menschensohn-Problematik (s. o. Sp. 14) möchte ich drei Vorbemerkungen machen, bevor ich auf Bergers Einwand gegenüber meiner Zentralthese (Black 329) antworte, daß Jesus durch den Gebrauch des Ausdrucks *brnš* „einen verhüllten Hinweis auf seine eigene Identität als Menschensohn" beabsichtigt habe.

a) Die weitverbreitete Ansicht, das *brnš* und *brnšʾ* auswechselbar seien, trifft für das Syrische und das rabbinische Aramäisch zu, nicht aber auf das Altaramäische, in dem das bestimmende Suffix (wie der hebräische Präfix-Artikel) seine volle Kraft behält. Berger hat mir keine überzeugenden philologischen Gründe gegeben, um von dieser Sicht abzuweichen. Siehe Bauer-Leander, Grammatik § 88, bes. 3a, und die Diskussion in meinem Buch über I Enoch (The Book of Enoch or I Enoch: a new English edition, with commentary and textual notes by Matthew Black, Leiden 1985, S. 206, Anm. 3).

Wenn dies für das ntl Aramäisch normativ ist, dann kann *brnšʾ* titular sein (vgl. E. T., 95.7, 1984, S. 202f), und es ist, meiner Ansicht nach, in den (vorchristlich jüdischen) apokalyptischen Menschensohnvisionen in den Bilderreden des Enochbuches (vgl. The Book of Enoch a.a.O. S. 206f).

b) Der Wechsel von *brnš(ʾ)* mit ἐγώ „entspricht semitischem Sprachgebrauch" (s. o. S. 14; 16). Dies gilt allerdings für das Aramäische, aber wo findet sich das Idiom im AT? Das Beweismaterial für den verhältnismäßig seltenen Gebrauch von *brnš* als Selbstbezeichnung (in einer begrenzten Anzahl von Fällen) ist von Vermes (Black, Anhang E) abschließend dargelegt worden, aber es gibt keinen Fall, in dem *ben adam* so verwendet wird.

c) Ich stimme mit Berger überein, daß es in den Evangelien sehr wenige Fälle gibt, wo dieser Gebrauch des Selbstbezugs ausgeschlossen ist (s. o. Sp. 15), aber das schließt eine bedeutungsvolle danielische Anspielung nicht aus. Berger berücksichtigt nur unzureichend die Diskussion dieser Äquivalenz von υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und ἐγώ durch Jeremias (ZNW Bd 58, 1967, 159f). Die Mannigfaltigkeit dieser Tradition und die (erfolgreiche) Identifizierung ihrer ältesten Schicht (und daher der mit dem höchsten Anspruch auf Authentizität) durch Jeremias stellt einen wichtigen Aspekt dieses Problems dar.

Gegen meine ‚Hypothese',[3] *brnš* sei, (was es auch bedeutet haben mag), in den Evangelien ein ‚geprägter Begriff gewesen, wendet Berger hauptsächlich ein: Diese Annahme werde durch die Tatsache in Frage gestellt, daß Jesus niemals so angeredet werde, noch je in einem Bericht über ihn dieser Ausdruck gebraucht werde und schließlich, daß der Ausdruck in den Evangelien ein Ersatz für ἐγώ und offenbar nichts anderes sei.[4] Was in den Evangelien jedoch wie ein Signal auffällt, ist der stete Gebrauch dieses sonst so seltenen Eigenbezugsausdrucks durch Jesus als eine Selbstbezeichnung. Wenn es für den modernen Philologen immer noch ein Problem ist, wie sehr muß es dann für die ursprünglichen Hörer rätselhaft gewesen sein, es sei denn, sie hatten „Ohren", um die Anspielung auf „den dem Menschensohn gleichenden" in Dan 7,13 „zu hören" (vgl. bes. Mk 13,26, in der ältesten Schicht der Menschensohntradition [Jeremias, a.a.O. S. 172], und Mk 14,62). Wenn es noch kein „geprägter Begriff" war, wird er durch Jesus zu einem solchen gemünzt, obwohl es nach meinem Urteil bereits in Enochkreisen als ‚messianischer Titel' vertraut war. Der Gedanke, daß die eine Bedeutung, die Umschreibung der 1. Person, die andere, die messianische ausschließe, versäumt es, der Flexibilität der aramäischen Sprache gerecht zu werden, sowie auch der Feinheit im Sprachgebrauch Jesu und besonders auch dem Doppelsinn; der Gebrauch durch Jesus ist in der Tat ein Maschal (Rätselwort) im kleinen.[5] Es ist jedoch kar, daß der Ausdruck niemals einen populären oder weitbekannten Typos apokalyptischen Messianismus eingeschlossen haben kann; in der Tat wahrscheinlicher war er, außer in esoterischen Kreisen (vielleicht nordpalästinensischen), unpopulär, angesichts seiner Verbindung von Dan 7,13 mit Jes 53 – vielleicht in Henoch-beeinflußter messianischer Sicht. Niemand hat das klarer gesehen als Martin Buber: „Sehen wir den Zusammenhang richtig, so hat Jesus unter dem Einfluß deuterojesajanischer Konception (des Knechts) sich als Träger der messianischen Verborgenheit verstanden ... Das von der Apokalyptik durch die Kombination mit dem Menschensohn modifizierte Bild des ‚Knechts' ist in die faktische Lebensgeschichte Jesu eingetreten."[6]

(Übersetzung aus dem Englischen von Marile Bienentreu)

[3] Black, 328f; 329: „Dekretierung" ist ein Zitat aus meinem S. 328f zitierten E.T.-Artikel.

[4] Vgl. Berger, Sp. 16: „Daß Jesus sich mit der im Dn-Buch geschauten Person identifiziert hat, steht jedenfalls nach den Evangelien ... außer Zweifel!" Aber das von Berger nicht angesprochene Problem ist, in welchem Überlieferungsstadium der Menschensohnsprüche wurde diese Identifizierung vollzogen – von Jesus selbst oder von einem späteren Interpreten/Übersetzer?

[5] Berger qualifiziert die Behauptung, daß eine Bedeutung die andere ausschließe dadurch, daß er „sprachlich ... aber nicht inhaltlich" hinzufügt. (s. o. Sp. 15) Ich kann nicht einsehen, wie er es einmal so und dann so sehen kann; wenn die eine Bedeutung die andere zurücknimmt, negiert sie sich absolut.

[6] Zit. nach ThWNT Bd V, 713, Anm. 486 (Jeremias). Siehe auch The Book of Enoch, a.a.O., 189).

Weippert, Helga / **Seybold,** Klaus / **Weippert,** Manfred: **Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien.** – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. IX, 93 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 64) kart. sfr 22.–

Der Sammelband vereinigt drei Beiträge über den Gebrauch von Metaphorik und Bildsprache in alttestamentlicher und altorientalischer Prophetie.

In ihrem Aufsatz „Amos: Seine Bilder und ihr Milieu" zeigt uns Helga Weippert die Welt des Amos als die eines Bauern, der Ackerbau mit Viehhaltung verbindet. Diese Welt wird von Löwen und Bären gefährdet, die aus der Steppe kommen, aber auch von Schlangen und vor allem von Dürre. Die Autorin untersucht die Bildsprache, die diese Welt vielfach spiegelt und meint, daß selbst der Gott des Amos in den Bauernjargon verfällt. Sie erklärt eine ganze Reihe der z. T. nicht ohne weiteres durchschaubaren Bilder. Am 6,4b z. B. bezieht sich auf die Entwöhnung eines Kälbchens von seiner Mutter; das Kälbchen wird an ein Vorderbein des Muttertieres gefesselt, so daß es das Euter nicht erreichen kann (vgl. die Abbildung in ANEP Nr. 100).

In seinem Beitrag über „Die Verwendung der Bildmotive in der Prophetie Zefanjas" zeigt Klaus Seybold, daß die Mehrzahl der echten Zefanja-Worte karikaturartige, groteske Bilder verwendet, um andere zu kritisieren oder der Lächerlichkeit preiszugeben. Ein besonders drastisches Beispiel ist das double entendre in Zef 3,1, wo es heißt „herrlich und erlöst, Taube unter den Städten", was jedoch auch als „verschmutzt und befleckt, Stadt der Gewalt" gelesen werden kann (vgl. die entsprechenden Wiedergaben von B. Jongeling in Vetus Testamentum 21[1971]542: Hélas!, celle qui est illustre et rachetée, la ville colombe! / Malheur à la rebelle, à l'impure, à la ville tyrannique!). Die Redaktoren oder Herausgeber des Zefanja-Buches milderten die Schärfe vieler Orakel durch Zusätze und näherten sie dadurch herkömmlicher und gleichsam mittelmäßiger Theologie an.

Manfred Weippert untersucht „Die Bildsprache der neuassyrischen Prophetie" des 7. Jh.s v. Chr. (vgl. ANET 449ff, 605). In einigen dieser Orakel bezeichnet sich eine Göttin als die Mutter oder Amme des assyrischen Königs, während seine Feinde als Insekten oder Ratten auftreten – oder als heftiger Sturm, dessen Flügel die Göttin Ischtar von Arbela zerbrechen wird. Die Bilder entstammen nicht dem assyrischen Hofleben, wie auch die Propheten und Prophetinnen nicht dem Hof angehören. In einer Nebenbemerkung verweist W. auf die interessante Sicht von H. Tadmor, die assyrische Prophetie sei nicht autochthon, sondern ein Echo aramäischen Einflusses.

Alle Beiträge des Bdes sind informativ und gelehrt und natürlich mit ausführlichen Anmerkungen und jeweils einer Bibliographie versehen. Die Aufsätze von K. Seybold und M. Weippert sind Vorgriffe auf geplante größere Studien zu Zefanja und der im Schatten von Mari vernachlässigten neuassyrischen Prophetie. So wird wahrscheinlich nur die Arbeit von Helga Weippert ihren Wert behalten. Tatsächlich muß sie unter die wenigen weiterführenden Amos-Arbeiten der letzten Jahre gezählt werden. Leider wurde versäumt, die Sammlung mit einer Einführung und vielleicht einem Verzeichnis neuerer Arbeiten zur prophetischen Bildsprache zu versehen. Auf diese Weise wäre ein Buch von bleibendem Wert entstanden. Der Gedanke, die Studien in einem Werk über prophetische Metaphorik zu vereinigen, wurde leider nur halb verwirklicht.

Paderborn Bernhard Lang

Engel, Helmut: **Die Susanna-Erzählung.** Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuagina-Text und zur Theodotion-Bearbeitung. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 205 S. u. 11 S. Anhang (Orbis Biblicus et Orientalis 61) geb. sfr 54.–

Diese 1982 der Phil. Theol. Hochschule St. Georgen vorgelegte Habil.schrift bereichert zweifellos unsere Kenntnisse nicht nur zum genannten Thema, sondern auch zum frühjüdischen Schrifttum. Ihr Hauptverdienst dürfte in der außerordentlich sorgfältigen philologischen Analyse des LXX-Textes bestehen, unbeschadet dessen, daß einleitend eine umsichtige Darstellung der Auslegungs- und Rekonstruktionsgeschichte gegeben wird. Die auf die Philologie verwandte Sorgfalt stimuliert freilich die Frage, ob die Thesen zur Auslegung im gleichen Maße konsistent geraten sind. Zunächst sei jedoch die schöne und gut lesbare Schrift vorgestellt!

Vf. gliedert sie in vier (ungleiche) Teile:

A. Einleitung (zum Text, zur Kanonsfrage, zur Auslegungsgeschichte, zu Fragen der Literarkritik aufgrund des Vergleichs der beiden Fassungen, zur Traditionserschließung der LXX-Fassung),

B. Übersetzung und Kommentierung der LXX-Fassung (mit Exkurs zum Handaufstemmen),

C. Übersetzung und Kommentar zur Theodotion-Fassung, soweit diese von der LXX abweicht,

D. eine sehr knappe Bestimmung der literarischen Formen und der erzählerischen Absichten der beiden Fassungen.

Vf. vertritt mit Nachdruck (12–15) die Ursprünglichkeit des von p. 967 (zur Beschreibung s. Vf.) bezeugten Anfangs mit V. 5b (Zählung nach Ziegler, Susanna, Daniel, Bel et Draco 1954) und überzeugt m. E. Gegen literarkritische Erwägungen besonders zur Rolle des Engels und zur Ursprünglichkeit der V. 62a.b nimmt er literarische Einheitlichkeit der LXX-Fassung an, da Unebenheiten eher überlieferungsgeschichtlich als literarkritisch zu klären seien (64–67). Zumindest zu V. 62a.b überzeugt dies aufgrund der eigenen Kommentierung kaum. Der Form nach findet Vf. in der LXX-Fassung eine theologische Lehrerzählung (Begriff nach H. P. Müller, WO 9, 1977f) mit paränetischer Absicht, in der Theodotion-Bearbeitung eine legendenhafte weisheitliche Lehr- oder Beispielerzählung, was zur letzteren gewiß überzeugen wird. Vf. erhebt wohl über jeden Zweifel, daß die Ursprache der LXX-Fassung entweder Hebräisch oder Aramäisch war, erwähnt aber mit bewundernswerter Vorsicht, daß nicht klar ist, ob sie eine entsprechende schriftliche Vorlage hatte oder aus mündlicher Tradition die Erstverschriftung leistete (im Kommentar ständig berücksichtigt). Man kann die sehr gründliche Arbeit kaum besser würdigen, als indem man an einigen wichtigen Punkten mit ihr in eine wissenschaftliche Diskussion eintritt (Rez. hat an der im Vorwort erwähnten Diskussion der Thesen teilgenommen).

1) Wenn man die von Vf. S. 177–181 sehr vorsichtig und wohl erwogen vorgelegte theologische Pointe der LXX-Fassung als richtig zugrunde legt, müßte diese eine theologisch-politische Programmschrift gegen hasmonäischen Amtsmißbrauch sein. Vf. will aber einleuchtend machen, daß V. 62a.b entscheidend zur Deutung heranzuziehen seien, was eine paränetische Tendenz zugunsten der Jungen ergibt. Da Vf. V. 44f (der Bote Jhwhs schenkt einem Jungen Einsicht in den Fall) literarisch für einheitlich hält, kann man jedoch V. 62a.b nicht für die ursprüngliche Konsequenz der Erzählung ansehen, da der Jugendliche der Erzählung ein vom Gottesboten prophetisch Unterwiesener und nicht einer unvoreingenommenen Urteils (so Vf.) ist. Die paränetische Tendenz dürfte deutlich angehängt sein, auch wenn die Theodotion-Bearbeitung sie schon gekannt haben könnte. Die LXX-Fassung hat die Israeliten (das Volk, die Synagoge) aufrütteln wollen, der Tora gemäß Unrecht als Unrecht (selbst durch ganz Junge) aufdekken und sich nicht durch Autoritäten das eigene Urteil nehmen zu lassen. Offenbar ist der letzte Satz von V. 62 eine ausreichende Schlußnotiz. (Kein unschuldiges Blut vergossen.)

2) Eine traditionsgeschichtliche Aufarbeitung über die S. 67–77 geleistete hinaus (die sicher viel Wertvolles zusammenträgt) wäre m. E. wünschenswert, da offenkundige Erzählungsbrüche, die wohl der beabsichtigten Tendenz dienen, von Vf. kaum angesprochen werden. So paßt V. 22 nur zu einem Verführungs- (Th), nicht zu einem Vergewaltigungsversuch (LXX). Jedoch scheint der Bruch beabsichtigt, weil ἡ Ἰουδαία hier das Volk und nicht bloß ein Individuum meinen dürfte, (so Vf.). V. 51 müßte unmittelbar auf V. 41 folgen, da αὐτούς im unmittelbaren Kontext keinen hinreichenden Bezug hat; aber der Erzähler will offenbar in V. 31.33 die Richter als Machthaber darstellen, die wegen ihrer Richterfunktion das spätere Ergebnis einfach vorwegnehmen und damit zunächst durchkommen, bis der mal 'ak jhwh eingreift. Auch dieser verdient mehr Aufmerksamkeit, als die Erklärung dadurch bietet, daß er nun das Tun des Volkes bzw. das Urteil Daniels zu legitimieren habe. So wird man die erste Wendung von V. 44 übersetzen müssen: „Aber siehe, da war der Bote des Herrn, als jene hinausgeführt wurde, um ausgerottet zu werden." Es ist dieser Bote, der die Mächtigen ihrer Aura entkleidet, indem der Jüngling prophetisch ihre Sünden aufdeckt, ehe er sie ihrer Falschaussage überführt – Sidon V. 56 spielt gewiß auch auf die Despotie der Isebel an (s. Kommentar des Vf.s). Und ob nicht die Urteile V. 56.59 mit dem göttlichen Feuer von V. 62 insofern einen Zusammenhang bilden, als dieses den größten Zorn Gottes über die die Macht mißbrauchenden Richter offenbart wie 1 Kö 18,38 den über Isebels Baalspropheten und die Urteile die Richter selbst bei Eingeständnis ihrer Tat endgültig von Jhwh trennen (vgl. die mischnische Bestimmung, bei Geständnis nicht vom ᶜolam habba' ausgerottet zu werden)?

3) M. E. gibt es eine Reihe von Motiven, die stringent beweisen, daß die Th-Fassung von LXX abhängig sein muß (vgl. auch Schüpphaus, ZAW 83, 69ff). Aber ebenso deutlich scheint mir, daß die LXX-Fassung einen wesentlich naiveren Stoff ihren Zwecken dienstbar gemacht hat und daß einige Motive der Th-Fassung diesen besser bewahren als die LXX. Das gilt für V. 20 im Verhältnis zum Vergewaltigungsversuch V. 19 Ende (LXX). Das gilt m. E. für das Verhältnis von Handaufstützung und Zeugenaussagen V. 34.*36 Th (V. 36f. 39–41 LXX könnten im Stil der Nachholung gedacht sein; inhaltlich sind sie gewiß älter als Th); für das Verhältnis von Zeugenaussage und Urteil (die Entblößung der Frau vor der Tatbestandserhebung ist ein ausdrücklich gewalttätiger Akt und gehört zur Absicht der LXX-Rezension); für die Unterbre-

chung der Abführung zur Hinrichtung der Frau durch einen gewitzten Jugendlichen, zu dem die prophetischen Anklagen der LXX-Fassung nun nicht mehr recht passen.

Mainz Horst Seebass

Hofmann, Helmut: **Das sogenannte hebräische Henochbuch (3 Henoch).** Nach dem von Hugo Odeberg vorgelegten Material zum erstenmal ins Deutsche übersetzt. – Königstein/Ts., Bonn: Hanstein 1984. XVI, 93 S. (Bonner Biblische Beiträge Bd 58) geb. DM 38.–

Mehr als ein halbes Jh. nach seiner Edition durch H. Odeberg 1928 und gut zehn Jahre nach seiner Neuaufl. 1973 liegt nun das „sogenannte hebräische Henochbuch (3 Henoch)" zum erstenmal in deutscher Übersetzung vor. So begrüßenswert diese Tatsache als solche ist, so problematisch ist das Unterfangen, Odebergs Edition noch heute einer Übersetzung zugrunde zu legen, hatte doch schon damals die Kritik die gänzlich unzulängliche Textbasis, insbesondere die Wahl der besonders schlechten Oxforder Hs. Oppenheim 556 (Neubauer 1656) als Grundtext bemängelt (vgl. G. Scholem in KS 6, 1929/30, 63f und OLZ 33, 1930, 193–197). H. ist diese Kritik bekannt, will jedoch mit seiner Übersetzung Odebergs „Pionierleistung nicht vergessen lassen" (Vorwort). Er selbst hat keine Hss. konsultiert, sondern verwendet ausschließlich das von Odeberg publizierte Material; die wichtigen Odeberg unbekannten Textzeugen bleiben unberücksichtigt. Darin liegt denn auch ein wesentlicher Unterschied zu der neuen englischen Übersetzung von Philip Alexander (3 [Hebrew Apocalypse] of Enoch . . . A New Translation and Introduction, in: The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. I. Ed. by J. H. Charlesworth. London, 1983, 223–315), der zwar unbegreiflicherweise seiner Übersetzung ebenfalls die schlechte von Odeberg verwendete Hs. Oxford 1656 (nicht aber Odebergs Edition!) zugrunde legte, der aber eine Reihe weiterer Hss. und Editionen, insbesondere Cod. Vat. Ebr. 228 (inzwischen publiziert in: Synopse zur *Hekhalot*-Literatur, in Zusammenarbeit mit M. Schlüter und H. G. v. Mutius hg. von P. Schäfer, Tübingen 1981) zur Korrektur der Lesungen des Oxforder Manuskriptes heranzog.

H.s Buch ist eine gänzlich unkommentierte Übersetzung; Sach- oder Texterläuterungen sowie Hinweise auf Parallelen fehlen völlig. Lediglich in einer kurzen Einführung erläutert er knapp den Inhalt des Werkes und skizziert eine Reihe von bei Odeberg bzw. in der neueren Literatur diskutierten, aber keineswegs abschließend geklärten historischen und religionsgeschichtlichen sowie theologischen Fragen, die sich teils konkret auf das übersetzte Werk, teils allgemein auf die (frühe) „jüdische Mystik" beziehen.

Sieht man von dem grundsätzlichen Vorbehalt gegen H.s Vorgehensweise ab und läßt man den textkritischen Apparat beiseite, so liest sich seine Übersetzung über weite Strecken flüssig und angenehm, ohne zu glatt zu sein. Oft ist die Wortwahl durchaus glücklich, manches Mal ließe sich darüber streiten (z. B. גבורה – Gewalt; מה טיבו של זה – welche Bewandtnis hat es mit ihm; manches klingt etwas schwerfällig: man wird nicht *vom* Garten Eden vertrieben, sondern *aus* ihm); bedauern wird man, daß gleiche Worte bisweilen unterschiedlich übersetzt werden, ohne daß dies angemerkt wird. Wie es überhaupt überrascht, daß es keinerlei Anmerkungen zur Übersetzung selbst gibt.

Daß sich die Übersetzung oft leicht liest, liegt z. T. auch daran, daß unebene oder korrupte Stellen (aber durchaus nicht nur solche) mit Hilfe von Lesungen aus anderen Hss. (aus dem textkritischen Apparat bei Odeberg) als der Grundhandschrift geglättet werden, und zwar nicht in einer Anmerkung, sondern im Übersetzungstext selbst, worauf aber stets in einer Anmerkung hingewiesen wird. Allerdings gibt es auch schwerfällige Formulierungen, Mißverständnisse, Übersetzungsfehler, so z. B. IV 1: „Warum wirst du genannt *in deinem Namen von deinem Schöpfer* mit 70 Namen" (בשם קונך בע' שמות); V 3: „um das Bild der *strahlenden Gestalt* der Schekina zu schauen" (להסתכלבדמות תואריו של זיו השכינה). Bisweilen „gelingen" dem Übersetzer geradezu Stilblüten, so z. B. wenn II 3 die Worte שקשר לו ה[קב"ה] בעצמו כתר כהונה בסיני übersetzt sind: *„an dessen Gebeine* er die Krone des Priesteramtes band auf dem Sinai"!

Wie gesagt, konsultiert H. keine Hss., sondern begnügt sich mit einer „kritische(n) Durcharbeitung" von Odebergs Material: „Von dem bei Odeberg gebotenen Material wurde hier in Übersetzung und Apparat alles berücksichtigt, was in irgendeiner Weise in einer deutschen Übersetzung inhaltlich relevant sein kann." (XIII) Die mögliche Relevanz wird jedoch leider nie diskutiert; der Apparat beschränkt sich im wesentlichen auf die Übersetzung der bei Odeberg notierten Lesarten (die ganz wenigen darüber hinausgehenden Bemerkungen sind Paraphrasen einiger Anmerkungen Odebergs). Dabei unterlaufen häufig Irrtümer, so daß der Leser irregeführt wird, so z. B. wenn zu I 2 „und ich erhob ³meine Augen³ nach oben" S. 76 angemerkt ist: „3–3 E: mein Gesicht." Tatsächlich hat E (= A. Jellinek, Bet ha-Midrasch V, ³1967 = MS München Cod. hebr. 40 und entsprechend bei Odeberg im Apparat) aber אפי nicht anstelle, sondern zusätzlich zu עיני (ganz abgesehen davon, daß die Lesung falsch ist, vgl. *Synpose zur Hekhalot-Literatur* § 882, von mir noch einmal in der Handschriftenkopie kontrolliert). Oder: Zu I 3 „und die Engel, ⁵die bei ihm (sind)⁵" ist angemerkt: „5–5 E: seines Zorns"; doch auch E hat שעמו und Odeberg schlug (Jellinek folgend) nur vor, זעמו zu emendieren. Oder: Zu I 11 שערי שכיה wird angemerkt: „30 E: Einsicht"; aber E hat keineswegs בינה, nur ist Odeberg (mit Jellinek) der Ansicht, daß בינה vorzuziehen wäre.

Auch werden dadurch, daß die Lesungen Odebergs ohne Handschriftenüberprüfung übernommen werden, dessen Irrtümer in der Übersetzung bzw. im Apparat perpetuiert. So annotiert H. z. B. zu I 3 die nicht in den Zusammenhang passende Lesart ישלוט: „6 E: er keine Gewalt hat . . . (corruptum)"; in der Hs. steht aber eindeutig ישליכני. Oder zu I 5: „11 E: die Schau"; die Hs. liest jedoch – entgegen der von Odeberg (über Jellinek) angegebenen Lesart בראות – klar und deutlich ברמות.

An verschiedenen Stellen gibt H. – Odebergs Vorbild (in seiner englischen Übersetzung) folgend – synoptische Übersetzungen, gruppiert allerdings bisweilen die Hss. etwas anders als dieser, was aber – ebensowenig wie die Synopse selbst – nicht begründet wird. Für den Leser ist der Vergleich ein mühseliges Unterfangen, da er sich die jeweilige Textgrundlage aus dem textkritischen Apparat bei Odeberg zusammensuchen muß. Überhaupt ist das Buch wenig benutzerfreundlich: Es hat keinerlei Indices und verfügt nicht einmal über eine Umschrifttabelle. Selbst die von Odeberg übernommenen Sigla der Hss. und Drucke muß man bei Odeberg nachsehen. Zwar heißt es S. 76: „Zu den einzelnen Handschriften . . . siehe die Einführung S. VIf" – gemeint ist vermutlich S. XIIf –, aber dort werden nur die Sigla A, D und E genannt. Irregeführt wird der unkundige Leser durch Kapitelzwischenüberschriften, die – was nirgends angemerkt wird – nicht im hebräischen Text enthalten, sondern Hinzufügung von Odeberg sind und von H. aus dem Englischen übersetzt wurden.

Ein Meilenstein in der Erforschung des „hebräischen Henochbuches" ist diese Übersetzung sicherlich nicht; es bleibt H. aber das Verdienst, dieses Werk „zum erstenmal ins Deutsche übersetzt" zu haben. (Eine Neuedition und Übersetzung befindet sich im Rahmen des *Hekhalot*-Projektes von Peter Schäfer in Vorbereitung.)

Berlin Margarete Schlüter

Harnisch, Wolfgang: **Die Gleichniserzählungen Jesu.** Eine hermeneutische Einführung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 332 S., kart. DM 24.80 (UTB 1343)

H.s Arbeit will dem theologisch oder literaturwissenschaftlich interessierten Leser Einsichten und Anregungen der modernen Gleichnisforschung nahebringen und ihn an der Arbeit der Interpretation beteiligen, indem sie den Neuentwurf einer Sprachlehre der Gleichnisverkündigung Jesu zur Diskussion stellt (9). Der Vf. tut dies in sechs Schritten.

Zunächst charakterisiert er mit Berufung v. a. auf neuere literaturwissenschaftliche Untersuchungen (Dithmar, Doderer) sowie die amerikanische Gleichnisforschung deren Sprachform als ein erzähltes Drama, das szenisch gegliedert ist, eine begrenzte Anzahl von Akteuren aufweist und ein mit einer Handlungsbewegung verschränktes Erzählgerüst besitzt. Er grenzt dann die Parabel gegen Allegorie, Allegorese und Allegorisierung ab und sieht im Anschluß an Via die Gleichniserzählung durch ihren autonomen Charakter gekennzeichnet. Der Vf. unterscheidet Gleichnis und Parabel, während er die Beispielerzählung nicht als eigene Form gelten läßt, sondern sie mit guten Gründen der Parabel subsumiert. Deren Sprachform definiert er als dramatische Gleichniserzählung mit verschiedenen Möglichkeiten der Episodenreihung und Figurenkonstellation, die sich am Modell eines dramatischen Dreiecks orientiert (3 Personen: Handlungssouverän und antithetisches Zwillingspaar).

H. unterstreicht die Verwandtschaft von Fabel und Parabel, wobei sich erstere von letzterer durch ihre didaktische Zielsetzung unterscheide. Sein Hauptinteresse ist, das metaphorische Wesen der Parabel herauszuarbeiten, das er dem argumentativen Interesse und der persuasiven Strategie der Bildworte gegenüberstellt. Ähnlich wie diese funktioniere die rhetorisch vereinnahmte Gleichnisrede. Sie werde (von Jülicher bis zu Sellin und Arens) als rhetorisches Sprachmittel verstanden, das insbesondere in seiner ursprünglichen Aussagesituation ein argumentatives Interesse verfolgt.

Gegen das s. E. immer noch vorherrschende Allegoreseverfahren der Gleichnisexegese setzt H. eine an Fuchs, Wilder, Funk, Crossan und Ricoeur orientierte metapherntheoretische Konzeption. Sie versteht die Metapher als

eine auf semantischer Dissonanz beruhende semantische Innovation, die mittels eines Verfremdungseffekts Neues sagt, das nicht anders gesagt werden kann und in ihrer Dimension der Anrede auf einen Sprachgewinn zielt. In der erzählerischen Extravaganz der Parabel komme eine Distanz zum Gewohnten zum Zuge, die sich ausdrückt im szenischen Gefälle. Damit werde die Erzählung als ganze zum Träger des metaphorischen Prozesses. Sie decke eine Möglichkeit auf, die an den Hörer appelliert, sich von der Macht des Wirklichen zu befreien. Die in der Parabel Ereignis werdende Sprache des Möglichen ist nach H. die Sprache des Glaubens. Sie rede einer qualifizierten Möglichkeit, die durch die Seinsweise unbedingter Liebe sowie die Modi unbegrenzter Freiheit und maßloser Hoffnung bestimmt sei, das Wort (165). Insofern vollende sich das Wort der Parabel „im Hörer, sofern ihm dort ein Glaube korrespondiert, der entdeckt, daß durch die im Medium einer narrativen Fiktion nahegebrachte Möglichkeit Gott auf sich aufmerksam macht" (167).

Der Vf. erprobt seine Konzeption sodann in fünf paradigmatischen Parabelinterpretationen, wobei er gegen die allegorisierende Tendenz der bisherigen Exegese seine literaturwissenschaftlich informierten Beobachtungen zu Figurenkonstellation, Erzählgerüst, erzählter Welt und Referenz setzt. Davon hebt er das rhetorisch-argumentativ bestimmte Interesse der evangelistischen Rezeption ab, in deren persuasiver Funktionalisierung eine Allegorisierung zum Tragen komme.

Im Anschluß an Kafkas Gleichnistheorie in Gleichnisform, die dieser in seinem Prosatext „Von den Gleichnissen" entwirft und die genau das erfasse, was die Sprachkraft der Parabeln Jesu auszeichne, zieht H. eine hermeneutische Bilanz. Das Wesen parabolischer Rede ist demnach „im Übergang in eine der Wirklichkeit entzogene Seinsdimension" zu sehen. Diese im Erzählen angedeutete Dimension „wird Ereignis, sobald der unzugänglich anmutenden Erzählung (sic!) als ganzer eine ungeahnte Möglichkeit des Verstehens abgewonnen wird" (303).

H., der seine Gleichnishermeneutik als einen Beitrag zur Frage nach dem historischen Jesus versteht, legt abschließend den Transformationsprozeß dar, der sich von der Parabel als Jesuswort bis zur nachösterlichen kerygmatischen Rezeption und ihrer Integrierung in die Evangelien vollzieht. Er charakterisiert diesen Prozeß als Sprachverlust im Sprachgewinn. In der rhetorisch-allegorischen Instrumentalisierung der Gleichniserzählung Jesu werde der christologische Sprachgewinn durch einen metaphorischen Sprachverlust erkauft.

H.s Arbeit gibt einen präzisen Überblick über die literaturwissenschaftliche Fabel- und Gleichnisforschung und führt solide in die metapherntheoretisch orientierte Gleichnisforschung ein. Sie macht sich deren Ergebnisse bei der Analyse der exegetischen Paradigmen zu eigen und demonstriert darin die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes. Mit den Stärken literaturwissenschaftlicher Gleichnisforschung teilt sie freilich deren Schwächen. So überzeugend die erzählerischen Merkmale der Parabeln herausgearbeitet werden, spätestens bei der Frage nach der Referenz, dem Verweisungsbezug des Erzählten, verliert sich der Vf. in existentialen Abstraktionen (vgl. 194–197, 221–224, 250–253, 269–271, 282–286). Daß etwa auf der Ebene der Verkündigung Jesu die Parabel von den Arbeitern im Weinberg „den (sic!) Hörer dazu bewegen (wollte), die Wirklichkeit mit den Augen und mit dem Herzen der Liebe wahrzunehmen, und ihn auf diese Weise einer Sicht entfremden (wollte), die dem Kalkül einer Verdienstordnung verpflichtet ist" (195), ist ebensowenig konkret wie die Auskunft, die Parabel vom verlorenen Sohn gebe sich „als ein Versprechen der Hoffnung zu verstehen, das insofern unwiderstehlichen Charakter besitzt, als es sich auf die Macht der Liebe beruft" (223). Ähnlich wird in der Parabel vom Schalksknecht wohl nur der einem „Reichtum der Liebe, der sich verschenkt, indem er dort, wo es der Wirklichkeit an Zeit gebricht, eine unglaubliche Fülle von Zeit einräumt" (270), das Wort geredet sehen, der Ernst Fuchs' existentiale Hermeneutik im Hinterkopf hat.

Ich frage mich, wieso eine Hermeneutik, die die Zeit in ihren Mittelpunkt stellt, so zeitlos daherkommt. Das liegt m. E. nicht zuletzt daran, daß die Parabel bei H. nicht konsequent in den Kontext der Basileia gestellt wird. Selbst wenn die Einleitungsformeln der Evangelien („Mit der Gottesherrschaft verhält es sich wie mit ...") im Einzelfall sekundär sein sollten, so stellten sie nicht eine Jesus von der Gemeinde in den Mund gelegte (allegorisierende) Verstehenshilfe dar (175), sondern benennen die Sache, um die es Jesus und seinen Gleichnissen geht. Diese mit Ausnahme von Via von allen mir bekannten Gleichnisforschern geteilte Überzeugung ist keineswegs nur eine Fortwirkung von Jülichers auf der Unterscheidung von Bild und Sache aufbauende Gleichnishermeneutik. Allerdings bilden die Gleichnisse die Gottesherrschaft nicht ab, wie H. zu Recht gegen Weder geltend macht, sondern sie imaginieren in ihren Texten eine Wirklichkeit, die fiktional-metaphorisch die Gottesherrschaft zur Sprache bringt als eine gegenüber den herrschenden Wirklichkeitskonstruktionen neue Wirklichkeit (vgl. Arens, Kommunikative Handlungen, Düsseldorf 1982, 338–352).

Statt in Jesu Parabeln letzten Endes philosophisch-anthropologische Einsichten über den Menschen, ob als homo ludens (251), als von der Zeitnot der eigenen Existenz (271) geplagten oder als einem, dem fehlt, worauf er angewiesen ist (284), bebildert, in Szene gesetzt, metaphorisch vermittelt zu sehen, hätte H. gut daran getan, sich mit der Kritik an den enthistorisierenden und poetisierenden Tendenzen der metapherntheoretisch orientierten Gleichnisforschung wirklich auseinanderzusetzen (vgl. Arens, a.a.O. 42–47). Für diese ist, wie sich bei H. wieder einmal zeigt, in der Tat ein „abstraktes Konstrukt von Wirklichkeit" (Arens, a.a.O. 44) maßgebend, was H. ebenso zurückweist (307) wie in seiner eigenen Exegese bestätigt. Demgegenüber wäre, statt abstrakt von *der* Verfremdung *der* Wirklichkeit zu reden, pragmatisch zu fragen: Welches Wirklichkeitsverständnis und welche Handlungsstrukturen welcher Subjekte werden mittels welcher Texte wodurch woraufhin in Frage gestellt und aufgebrochen, und wohingehend sollen sie verändert werden?

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Robbins, Vernon K.: **Jesus the Teacher.** A. Socio-Rhetorical Interpretation of Mark. – Philadelphia: Fortress Press (1984). XV, 238 S., geb. $ 23.95

Vernon K. Robbins, Prof. of Religious Studies and Classics an der Univ. von Illinois geht seit siebzehn Jahren zunehmend eigene Wege in der Markusforschung mittels der von ihm entwickelten und sogenannten vergleichenden Methode des „socio-rhetorical criticism". Im vorliegenden Sammelband legt er seine einschlägigen Studien (von denen Proben schon in Zeitschriften erschienen waren) vor, sieben Kapitel, die auf das „Vorwort" (XIII–XV) folgen und der Bibliographie und dem Schriftstellenregister (215–238) vorausgehen:

„1. Comparative Analysis of the Gospel of Mark" (1–17), „2. The Formal Structure of Mark" (19–51), „3. Conventional Repetitive Forms in Mark" (53–73), „4. The Introduction and the Initial Phase in the Teacher/Disciple Cycle in Mark 1:1–3:6" (75–123), „5. The Intermediate Phase in the Teacher/Disciple Cycle: Teaching and Learning in Mark 3:7–12:44" (125–169), „6. The Final Phase of the Teacher/Disciple Relation: Farewell and Death in Mark 13:1–16:8" (171–196), „7. Messianic Expectation and Cultural Fulfillment: An Explanation of the Preservation of Mark" (197–213).

Die Kapitelüberschriften geben den Duktus des Buches und die hauptsächliche These des Autors an: Der Evangelist Markus hat mit dem ihm eigenen Genius die Erfüllung der jüdischen messianischen Hoffnungen in Jesus dargestellt, einem Lehrer mit Autorität, der auch glaubwürdig die Aufmerksamkeit der Nicht-Juden in der Gesellschaft der Länder um das Mittelmeer gewann. R. will nachweisen, daß das Markusevangelium nicht nur im jüdischen, sondern auch im römisch-griechischen Horizont rezipierbar war, weil seine Form sich mit der Literatur aller Regionen berührt. Er merkt an: „To accept Greco-Roman data in the analysis requires a broader orientation toward the cultural involvment of earliest Christianity than many NT Interpreters have been willing to entertain" (3). R. zieht die Werke von Josephus, Philo, Xenophon, Plato und Philostrat heran, um das Jesus-Porträt des Markus zu erklären: als Amalgam der Bilder der jüdischen Propheten und der hellenistischen Philosophen-Lehrer, wobei jeweils die Beziehungen zwischen Lehrern und Schülern eine besondere Rolle spielen.

R. erklärt „the nature of Mark's gospel as a biographical narrative written in the religious, social, cultural, and literary milieu of the first-century Mediterranean world" (69). Die Form des Werkes sei nicht nur aus jüdischen, sondern ebenso aus hellenistischen (griechisch-römischen) Voraussetzungen zu erklären und zu verstehen, und zwar sowohl die Struktur des Ganzen wie die Form im einzelnen.

So dankbar man dem Autor sein muß, daß er das mühsame Studium der antiken Literatur auf sich genommen hat, um Vergleichsmaterial zu sammeln und auszuwerten, so wenig wird man durch seine Darstellung davon überzeugt, daß das Markusevangelium vom gesammelten Material und der Einsicht in rhetorische Formen her besser erklärt und verstanden werden kann. Wohl kann man sich die Rezeption des Markusevangeliums bei gebildeten Lesern der antiken Welt besser vorstellen gemäß dem Axiom: quidquid recipitur secundum modum recipientis recipitur.

R. weist darauf hin, daß seine Studien ihren eigenen „Sitz im Leben" haben. „My research ... has been influenced by the setting of a state university where a school of humanities and a classics department have been major points of reference. In this setting, intepretations considered virtually sacrosanct within biblical scholarship have left me without answers to basic questions that have arisen from students and collegues. As I found myself grappling for answers to ‚more general' questions, I tried to find a mode of interpretation that was neither sectarian nor antitheological, and one that offered insights into the interrelation of religious life and culture not only during the first

century but also during the twentieth century" (XIII). Die Herausforderung einer amerikanischen Universität wirkt sich fruchtbar aus, auch wenn die neu erprobte Methode nicht ohne weiteres als überzeugend akzeptiert werden kann. Der Impuls des Buches für die Markusforschung selbst wird vermutlich geringer bleiben als sein Beitrag zur religions- und literaturgeschichtlichen Erhellung der Umwelt, in der das Markusevangelium in der eigenen urchristlichen Tradition entstand.

München Rudolf Pesch

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, Frankfurt am Main, New York: Peter Lang (1985). 142 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, Bd 257) kart. sfr 25.60

Als Vorarbeit zu einer umfassenderen Untersuchung des Gesetzesverständnisses in der synoptischen Tradition beschäftigt sich der Vf. in der vorliegenden Studie mit dem sog. „Stürmerspruch", dem sich die exegetische Forschung mit literarkritischem und traditionsgeschichtlichem wie mit redaktionstheologischem Interesse immer wieder zugewandt hat, ohne doch die Fragen, welche dieses rätselhafte Logion aufwirft, umfassend beantwortet zu haben. Schon von daher verdient die neuerliche Behandlung von Lk 16,16 par Mt 11,12f Beachtung; sie verdient sie um so mehr, als der Vf. sich in einer methodisch gut überlegten Weise seinem Gegenstand nähert und für das ursprüngliche, auf Jesus selbst zurückgeführte Logion eine neue Deutung vorschlägt, die zwar kaum ungeteilte Zustimmung finden wird, die aber doch geeignet sein dürfte, die Diskussion um das richtige Verständnis des Wortes mit beachtlichen Argumenten weiterzuführen.

Nach einer genauen literarkritischen Analyse (12–18.86–91) sucht der Vf. eine Traditionsgeschichte des Stürmerspruchs im Blick auf die Verkündigung Jesu von Nazaret (21–49) und auf die Redaktion der Redenquelle (50–64.92–127) zu schreiben, um davon dann abschließend das lukanische Verständnis des Logions abzuheben (65–78.127–135).

Der literarkritisch rekonstruierte Wortlaut der Q-Fassung (18) basiert auf Lk 16,16ab sowie Mt 11,12aβ.b (und stimmt im wesentlichen mit dem von A. Polag [Fragmente Q] gebotenen Text überein). Im Mittelpunkt der traditionsgeschichtlichen Interpretation steht der auf der Grundlage intensiver semantischer Untersuchungen gewonnene Vorschlag, den Stürmerspruch nicht als synthetischen Parallelismus zu deuten (so G. Schrenk, W. Trilling u. F. Schnider im ThWNT bzw. EWNT: „Die Basileia leidet Gewalt, und Gewalttätige rauben sie [versuchen, sie zu rauben]"), auch nicht als synthetischen (so R. Schnackenburg und H. Merklein: „Die Basileia bricht sich mit Gewalt Bahn, und Gewalttätige [d. h. mit aller Gewalt Entschlossene] reißen sie an sich), sondern als antithetischen Parallelismus (S. 26: „Die Basileia bricht sich mit Gewalt Bahn, und doch rauben die Gewalttäter sie."). Dabei gelingt es dem Vf. mit diesem neuen, sicherlich ungewöhnlichen Lösungsvorschlag zunächst, die positive Deutung von Mt 11,12aβ^{Q} (βιάζεται als intr.-med.) weiter zu stützen; ob es ihm auch gelungen ist, gleichwohl ein negatives Verständnis von Mt 11,12b^{Q} zu sichern, scheint mir jedoch fraglich. Auch wenn das von G. Schrenk übernommene Argument der negativen semantischen Vorprägung des βιασταὶ ἁρπάζουσιν zweifellos zu beachten ist: hyperbolische und provokatorisch formulierte Wendungen sind für Jesu Redeweise ebenso „typisch" wie antithetische Parallelismen; der Kontext der Redenquelle deutet, soweit er erkennbar ist (vgl. Lk 16,17f), darauf hin, daß hier der Vers positiv, als indirekte Formulierung des gegenwärtigen Anspruchs der Basileia, aufgefaßt worden ist (was Lukas [16,16] voraussetzt – und m. E. wohl auch Matthäus [11,12f]); die Verbindung mit dem ersten Teil des Logions (Lk 16,16ab^{Q}) scheint mir bei einer Deutung von Mt 11,12b in bonam partem schlüssiger; und es muß gefragt werden, ob es tatsächlich der Verkündigung Jesu von der machtvoll in den gegenwärtigen Unheils-Äon hereinbrechenden u n d i n n a h e r Z u k u n f t s i c h v o l l e n d e n d e n Gottesherrschaft entspräche, würde der Stürmerspruch als antithetischer Parallelismus gedeutet; zumindest wäre dann zu postulieren, ἁρπάζουσιν als Präsens de conatu aufzufassen.

Aber unabhängig von dieser Streitfrage ist es zu begrüßen, daß das Gesamtthema der Arbeit die (schon mit Mt 11,12aβ gegebene) Notwendigkeit einschärft, bei der Beschäfigung mit Jesu Basileia-Botschaft von vornherein immer auch den der Gottesherrschaft entgegentretenden Widerstand mitzureflektieren. Nach der vom Vf. vorgeschlagenen Deutung von Mt 11,12f par Lk 16,16 sieht Jesus von Nazaret im Stürmerspruch diesen Widerstand in denen personifiziert, die durch eine kleinliche Tora-Interpretation an der durch Gottes neue Heilsinitiative eschatologisch überholten Ordnung festhalten wollen, während die Tradenten der Redenquelle in diesem Wort die ihnen und ihrer Botschaft widerfahrende Ablehnung reflektieren wollen. Lukas greife dagegen das Logion vor allem deshalb auf, weil es ihm – in der redaktionellen Neufassung – geeignet scheine, der in den christlichen Gemeinden virulenten Gefahr selbstgerechter Überheblichkeit durch den Hinweis darauf zu wehren, daß a l l e in die Basileia geladen sind.

Ungeachtet einzelner theologisch problematischer oder noch weiter zu differenzierender Thesen führt die Arbeit klar vor Augen, daß ein traditionsgeschichtlich und redaktionstheologisch orientiertes Untersuchungsinteresse durch den sprachwissenschaftlich geforderten Primat der Synchronie vor der Diachronie nicht behindert, sondern im Gegenteil gefördert wird, weil die dann methodisch vordringlich geforderte systematische Berücksichtigung der (unterschiedlichen) Kontexte und der (auch dadurch beeinflußten) Strukturen traditionsgebundener Texte auf den verschiedenen Überlieferungsebenen eine Auslegung von ihren jeweiligen Skopoi her zumindest erleichtert, zuweilen auch erst ermöglicht. In der vorliegenden Arbeit erweist sich dies darin als fruchtbar, daß sich der Vf. von der die Forschung weithin beherrschenden, aber vom Stürmerspruch auf all seinen Traditionsebenen kaum selbst direkt artikulierte Problemstellung, welche heilsgeschichtliche Konzeption dem Logion zugrunde liege, befreien kann und statt dessen die Frage nach der Basileia-Aussage des Jesus-Wortes zum Ausgangspunkt der eigenen Überlegungen nimmt. Die dadurch eröffnete Möglichkeit, nicht die „heilsgeschichtlichen" Auffassungen Jesu von Nazaret, der Tradenten der Redenquelle und des Evangelisten Lukas zum Deutungsmuster für die Basileia-Aussagen (des Stürmerspruchs) zu machen, sondern umgekehrt die theologische Sicht von „Gesetz und Propheten" und vom Täufer bei Jesus, in Q und im Lukasevangelium von der jeweiligen Basileia-Vorstellung her zu entwickeln, kann der Vf. in seiner kleinen vorliegenden Studie freilich nur vorstellen und noch nicht selbst nutzen. Daß ihm dies im Rahmen seiner konzipierten größeren Arbeit gelingt, bleibt ihm zu wünschen.

Münster Thomas Söding

Lohfink, Gerhard: **Gottes Taten gehen weiter.** Geschichtstheologie als Grundvollzug neutestamentlicher Gemeinden. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1985. 142 S., geb.

Das schön aufgemachte Büchlein umfaßt sechs Predigten des katholischen Tübinger Neutestamentlers.

Der größte Teil davon ist bereits früher erschienen, wurde aber für die Neuveröffentlichung überarbeitet bzw. erweitert. Neu hinzugekommen ist der dritte Beitrag „Der Lobpreis als Antwort auf Gottes Taten", der das Magnifikat bedenkt (79–90). Auch die übrigen Titel beziehen sich überwiegend auf Einzeltexte: „Die Herrlichkeit der Taten Gottes" auf Joh 2,1–12 (45–78), „Gottes Taten geschehen durch Menschen" auf Mt 5,4 (91–102), „Gott schafft sich eine neue Gesellschaft" auf Joh 11,45–53 (103–116) und „Das Glück der Augenzeugen" auf Lk 10,1–9. 17–21. 23f (117–136). Nur der erste Beitrag „Die Taten Gottes gehen weiter" konstituiert seine Textbasis aus einer Mehrzahl von Stellen (aus der Apg) (15–43). Die ursprüngliche Predigtsituation ist gelegentlich noch deutlich erkennbar, so vor allem bei den Beiträgen 1 und 6, die eine Predigt aus der evangelischen Stiftskirche in Tübingen bzw. eine Primizpredigt vor der Integrierten Gemeinde in München wiedergeben.

Inhaltlich geht es L. um eine vom Neuen Testament inspirierte Erneuerung eines geschichtstheologischen Bewußtseins, das der heutigen Kirche weithin abhanden gekommen ist. Den Hauptanliegen des Vf.s kann man im Kern nur zustimmen: Daß Gott „auch in unseren Tagen mit seiner Kirche Neues schaffen kann" (29); daß „in unseren Gottesdiensten und Gemeindeversammlungen . . . von den Taten Gottes in der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit" erzählt werden müßte (30); daß „die Herrlichkeit Christi . . . erst dann in der Kirche aufleuchten (kann), wenn diese all ihre eigenen Interessen, Pläne und Wunschvorstellungen vergißt und bedingungslos nur noch eines tut: nach dem Willen und dem Plan Gottes zu fragen" (78); daß christliches Lobgebet „zurückgebunden werden (muß) an Situationen unseres Lebens, in denen wir das Handeln Gottes an uns erfahren haben" (85); daß Kirche ganz wesentlich gesellschaftliche Dimensionen hat (vgl. 5. und 6. Beitrag). Dies alles ist gut und sachlich dargelegt, ist exegetisch solide begründet und engagiert geschrieben.

Zu fragen bleibt allerdings, ob das Bild der Kirche, wie es L. entwirft, nicht zu idealistisch ist. Damit soll nicht gesagt sein, daß dieses Bild unzutreffend ist, also nicht das trifft, was Kirche von ihrem Ursprung her sein könnte. Aber man sollte klar und deutlich herausstellen, daß die reale Kirche immer auch eine vorläufige Größe ist, die im Laufe dieser Geschichte immer n o c h von Sünde gezeichnet ist und immer n u r approximativ verwirklichen kann, worauf Gottes Herrschaft abzielt. Beides, die endgültige Überwindung der Sünde und das endgültige Kommen des Reiches Gottes, liegt nicht in der Kontinuität der Kirchengeschichte. Die Hoffnungen, die mit dieser konkreten Kirche zu verbinden sind (das gilt allerdings auch für die diesbezüglichen Ängste und Sorgen), können daher ebenfalls nur begrenzt und vorläufig sein. Dieser Gedanke, der keineswegs an der Realität resignieren, sondern diese in die Ekklesiologie integrieren will, scheint mir bei L. etwas zu kurz zu kommen.

Bonn Helmut Merklein

Schneider, Alfred: **Wort Gottes und Kirche im theologischen Denken von Heinrich Schlier.** – Frankfurt am Main, Bern: Peter D. Lang 1981. 347 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, Bd 150)

Die vorliegende Arbeit Sch.s ist die m. W. bisher umfangreichste Darstellung der theologischen Grundanliegen Heinrich Schliers, der ohne Zweifel zu den herausragenden Exegeten des NT in diesem Jh. gehört. Das zwiespältige Gefühl, das sonst bei Diss. aufkommt, die dem Werk noch lebender Theologen – die Arbeit wurde noch vor Schliers Tod (26. 12. 1978) begonnen und 1979 abgeschlossen – gewidmet sind, da die fehlende zeitliche Distanz über den tatsächlichen Wert eines solchen Werkes noch kaum ein Urteil erlaubt – dieses Unbehagen stellt sich hier nicht ein, da Schliers Schriften mit großer Sicherheit einen bleibenden Platz in der kath. Theologie zumindest des deutschen Sprachraums über den Tag hinaus behalten werden.[1] Seine Person und sein Werk sind in gewisser Weise denen eines anderen großen Einzelgängers der ntl Exegese in diesem Jh., der einem ganz anderen Raum angehört: Adolf Schlatter, vergleichbar; auch dieser wirkt bis heute fruchtbar und erfährt noch immer Zustimmung und Ablehnung. Schlier hat zu Schlatter interessanterweise nicht ohne Bewunderung hinübergeblickt.[2] Gerne hätte er, wie er einmal gesprächsweise bemerkte, ebenfalls ein Werk verfaßt wie Schlatters „Erläuterungen zum NT", die dem fachwissenschaftlich nicht Vorgebildeten die ntl Schriften in ihrer Gesamtheit durchgehend erschließen wollen. Doch war Schlier nicht eigentlich ein Prediger wie Schlatter; er war vielmehr ein stiller Mann, wie J. Ratzinger in seinem Geleitwort zum vierten Aufsatzband[3] nachdrücklich feststellt, und so liegt dort, wo er nicht für den Theologen allein schreibt, seine Stärke auf dem Gebiet des Meditativen, das nicht wortgewaltig die ntl Botschaft in ihrer ganzen Breite erfaßt, sondern sich vielmehr in die Tiefe des Einzeltextes versenkt. Die Bändchen mit ntl Betrachtungen, die zu Ende seiner Lebenszeit und auch noch danach von ihm erschienen sind, zeugen davon.

Doch nun zur Diss. Sch.s. Sie ist in eine Einleitung und in acht im strengen Sinn theol. Kap. gegliedert:

In der Einleitung werden zunächst (1.) als „die Lehrer H. Schliers" K. Barth und R. Bultmann[4] besprochen. Hier hätten die Gewichte wohl etwas anders verteilt werden müssen, da es neben Bultmann vor allem M. Heidegger war, dem sich Schlier in unmittelbarer Schülerschaft verpflichtet wußte;[5] auch hätte E. Peterson stärker einbezogen werden müssen.[6] Es zeichnet sich schon hier ab, daß die Stärke von Sch.s Arbeit nicht im Historischen, sondern im Nachvollzug der theol. Grundpositionen Schliers liegt. In einem weiteren Schritt werden (2.) „entscheidende Begegnungen und Erfahrungen im Leben H. Schliers" genannt, wobei die Schrift „Kurze Rechenschaft" von 1955[7] als Begründung der Konversion (1953) mit Recht zugrunde gelegt wird. Sch. stellt treffend heraus, daß für Schlier theol. Arbeit, schon seit der Zeit des Kirchenkampfes, eingreifende persönliche Verpflichtungen und Entscheidungen, auch schweren Verzicht mit sich brachte. Dann werden (3.) die „Schriften H. Schliers" kursorisch besprochen, wobei die Gattungen des Kommentars, des exegetischen Aufsatzes, der Schrift zu Tagesfragen und der meditativen Besinnung voneinander unterschieden werden und ihre allseitige Verbundenheit untereinander betont wird. Der Aufsatz „Zur Frage: Wer ist Jesus?" aus der Schnackenburg-Festschrift von 1974[8] wird mit Recht als eine der letzten großen Leistungen Schliers und als seine entscheidende Anfrage an die historisch-kritische Forschung in der Exegese gewürdigt (31, 34). Aus der Literatur, die sich von ev.-theol. Seite her mit Schlier auseinandersetzt, werden darauf (4.) schwerpunktartig W. Fürst (1960/62), E. Käsemann (1949, 1957) und U. Wilckens (1957) kurz besprochen. Dabei scheint allerdings die Position dieser Autoren manchmal etwas verkürzt gezeichnet, was hier nicht im einzelnen ausgeführt werden kann. In einem letzten Schritt begründet Sch. (5.) den „Aufbau der Arbeit", die nun folgt (53–322) und die man als seine eigentliche Leistung ansehen darf.

Aus den dem Vf. bekannten Schriften Schliers ist hier eine systematische Darstellung entwickelt, die in gewissem Sinn als Versuch einer Theologie des NT in der Sicht H. Schliers bezeichnet werden kann, wobei die Gefahr einer unzulässigen, verfremdenden Systematisierung vermieden ist; vielmehr wird die „Grundgesinnung" Schliers (11) in entscheidenden Aspekten werkimmanent entfaltet. Es handelt sich also gewissermaßen um ein Großreferat der Grundpositionen Schliers. Dies macht zugleich die Stärke und die Schwäche von Schneiders Arbeit aus.

Eine auch nur einigermaßen vollständige Arbeit des Inhalts dieses systematischen Hauptteils ist wegen der Fülle des Dargebotenen – Spiegel einer über fünfzigjährigen Auslegungsarbeit, die in vielem schöpferische Züge trägt – hier unmöglich.

Stellvertretend sollen die Überschriften der acht Hauptkapitel genannt werden: 1. Doxa als Beweggrund aller Worte Gottes. – 2. Das Schöpferwort und seine Vereitelung im Heidentum. – 3. Das Wort des Bundes und seiner Verfehlung im Judentum. – 4. Jesus Christus – das zentrale Wort Gottes. – 5. Die Auferstehung Jesu Christi als Ursprung des apostolischen Kerygmas. – 6. Wort Gottes im apostolischen Evangelium. – 7. Der Heilige Geist und das Evangelium. – 8. Die Kirche als Raum des Wortes Gottes.

Damit ist eine deutliche Gliederung gegeben, und zwar in sieben Komplexe, die vom Wort Gottes handeln, und einen abschließenden Teil, in dem die Kirche als „Heimat" dieses Wortes besprochen wird. Wort Gottes, in prinzipieller Bindung an die Kirche, ist also nach Sch. die zentrale Größe der Theologie H. Schliers. Damit ist etwas sehr Wichtiges erkannt. Historisch ist die Herkunft Schliers aus dem evangelischen Raum und der damit kongruierende Vorzug, den er der Exegese der paulinischen Schriften gegeben hat (s. u.), wohl dafür bestimmend gewesen, daß das Wort Gottes für ihn so sehr zum zentralen Begriff wurde. Diese Grundoption ev. Glaubens- und Theologieverständnisses hat Schlier, wie Sch. deutlich machen kann, auch als kath. Theologe nicht aufgegeben. Er hat sie aber doch entscheidend modifiziert, indem er, wie das Schlußkapitel (8.) der Arbeit aufzeigt, die Bindung des Wortes Gottes an die Kirche unaufhörlich betonte und in der Arbeit an den ntl Texten verifizierte, wobei die Habil.schrift über „Christus und die Kirche im Epheserbrief" (1930) einen Ausgangspunkt darstellt.[9]

Ein Gegengewicht zu einer allzu einseitigen Theologie des Wortes Gottes, in der diese gleichsam in sich selbst schwebt, bildet bei Schlier aber auch der Begriff bzw. die Wirklichkeit der „Doxa als Beweggrund aller Worte Gottes", der das 1. Kap. von Sch.s Arbeit gewidmet ist, und das mit Recht; denn damit ist ein Grundansatz von Schliers Denken erfaßt und an der richtigen Stelle zur Sprache gebracht. Schlier war ja gleichsam fasziniert von dem, was er gerne mit „Machtglanz" Gottes übersetzte (55) und was er, gestützt vor allem auf die Aussagen der paulinischen Schriften, nicht erst nach der Vollendung aller Geschichte erwartete, sondern schon jetzt, wenn auch nur anfanghaft, in der Glaubens- und Kirchengeschichte „antizipierend" hereingebrochen sah (68f), womit ganz offenkundig ein Abrücken von einer evangelischen Grundposition und ein tiefliegender Grund für die Hinwendung zur katholischen Kirche gegeben war.

So wird man bei der Besprechung von Sch.s Arbeit immer wieder hingeführt zu Schliers Lebenswerk und Person selbst. Das ist gewiß zunächst ein gutes Zeichen und zeigt, daß der Vf. voll in die Bewegung dieses Werkes eingetreten ist. Natürlich bleiben gewisse Punkte, an denen Kritik geübt werden muß: Daß die Arbeit überwiegend systematisch und nicht historisch angelegt ist, ist zweifellos eine ebenso große Einseitigkeit, wie es eine rein theologiegeschichtliche Darstellung Schliers wäre, in der seine sachlichen Anliegen nicht mehr adäquat zu Wort kämen. – Bei Zitaten aus dem NT folgt Sch. durchgehend der „Einheitsübersetzung", soweit er nicht Übersetzungen Schliers verwenden kann. Das ist bei dem bekannten problematischen Charakter dieser Übersetzung, die den Grundintentionen von Schliers program-

[1] Die erste ausführliche Würdigung Schliers nach seinem Tode verfaßte W. Löser, Theologie als Zeugnis. Weg und Vermächtnis Heinrich Schliers, in: GuL 52 (1979) 60–66.

[2] Vgl. neben dem kurzen Art. Schliers über Schlatter in LThK² vor allem seinen nachdrücklichen Hinweis auf dessen Aufsatz über „Atheistische Methoden in der Theologie" von 1905, der auch heute noch sehr aktuell sei (wieder abgedr. in: A. Schlatter, Zur Theol. des NT und zur Dogmatik, München 1969, 134–150): H. S., Der Geist und die Kirche, hg. v. V. Kubina u. K. Lehmann, Freiburg–Basel–Wien 1980, 26.

[3] Der Geist u. d. K., VII–X.

[4] Zum späteren Verhältnis Schliers zu Bultmann vgl. W. Löser, Dimensionen der Auslegung des Neuen Testaments. Zum Gespräch Heinrich Schliers mit Rudolf Bultmann, in: ThPh 57 (1982) 481–497.

[5] Vgl. Schliers eigene Erinnerungen an Heidegger von 1977, wieder abgedruckt in: Der Geist u. d. K., 202–206.

[6] Vgl. Schliers Würdigung Petersons nach dessen Tod (1960), abgedr. in: Der Geist u. d. K., 265–269. W. Löser stellt in dem o. Anm. 4 zit. Art. die Bedeutung Petersons für Schlier deutlich heraus.

[7] Auch diese Schrift abgedr. in: Der Geist u. d. K., 270–289.

[8] Wieder abgedr. in: Der Geist u. d. K., 20–32. Die etwa gleichzeitigen Thesen von M. Hengel, Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments, in: KuD 19 (1973) 85–90 (auch in: M. H., Zur urchristl. Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979, 107–113), decken sich weitgehend mit den Intentionen Schliers im zit. Aufsatz, weshalb hier auf sie hingewiesen sei; sie weichen (von 4.3.4. bis 4.4.3.) jedoch auch von Schliers Verständnis von Exegese notwendigerweise ab. Beide Entwürfe sind m. E. zu wenig beachtet und diskutiert worden.

[9] Die Daten der Konversion Schliers (1953) und der Arbeit am Eph-Komm. (ersch. 1957) mit seiner spezifischen „Kirchlichkeit" liegen nahe beisammen; diesen Zusammenhang hat E. Käsemann in seiner Rez. des Komm., der vielleicht gewichtigsten Kritik an Schlier von prot. Seite, im Auge gehabt: ThLZ 86 (1961) 1–8 (vgl. Sch., 40–43).

matischem Aufsatz zum Thema[10] zweifellos nicht in allen Teilen entspricht,[11] nur schwer zu verstehen. – Zu bedauern sind auch einzelne Druck- bzw. Schreibfehler und gewisse sprachliche Irrtümer (92: „präsentiert" statt „repräsentiert", oder 163: „Nebenbetrieb" statt „Nebentrieb"), die sich jedoch in Grenzen halten und bei denen man dem Autor vielleicht zugutehalten muß, daß er nicht aus dem deutschen Sprachgebiet kommt.

Die Hauptkritik an Sch.s Arbeit betrifft, wie bereits angedeutet, gerade den Punkt, in dem ihre Hauptstärke liegt: Die geglückte völlige Assimilation an Schliers Werk bringt das Fehlen jeder kritischen Distanz mit sich. Daß diese, unverzichtbarer Bestandteil jeder wissenschaftlichen Bemühung, keineswegs zu Pauschalabwertungen führen bzw. – auf der Ebene des Persönlichen – Undankbarkeit bedeuten muß, hat Schlier selbst in der Auseinandersetzung mit Bultmann, von dem er sich doch viel grundlegender absetzen mußte als Sch. von ihm, gezeigt.

Eine eingehende Untersuchung von Schliers Werk, die nach dessen unbestreitbarer Größe auch seine Grenzen aufzeigt, kann in diesem Rahmen nicht durchgeführt werden. Es ist wohl auch noch zu früh dafür. Doch sollen ansatzweise und umrißhaft zwei Beobachtungen zur Sprache gebracht werden, die sich seit langem, noch vor dem verstärkten Auftreten wissenschaftsgeschichtlicher Fragestellungen auf dem Gebiet der Exegese, unmittelbar aufdrängen:

H. Schlier sah das Urchristentum und die ntl Schriften ganz überwiegend vor dem Hintergrund der griechischen Religiosität im weitesten Sinne. Während er die entsprechenden Quellen der Antike, bes. die der Gnosis, in einem seltenen Maße beherrschte,[12] war ihm das jüdische Umfeld des NT insgesamt weit weniger vertraut.[13] Durch das Zurücktreten des zeitgenössisch-jüdischen, dadurch aber auch des atl Elements wird der Horizont der exegetischen Arbeit am NT ohne Zweifel stark verkürzt; und es ist manchmal, als ob dieses von seinem Mutterboden gelöst würde. An dieser Einsicht ist m. E. kein Zweifel möglich. Sie soll aber keineswegs so verstanden werden, als ob nun umgekehrt das jüdische Element, wie das gegenwärtig in der Forschung – bei nicht immer adäquater Vertrautheit mit dem entsprechenden Quellenmaterial – oft der Fall scheint, als für das Verständnis des NT fast ausschließlich bestimmend angesehen werden muß. Vielmehr muß das Faktum, daß die Urkirche „Kirche aus Juden und Heiden" ist und daß sich das in ihren, den ntl, Schriften in wechselndem Maß, aber grundsätzlich immer und überall niederschlägt, in der exegetischen Arbeit wahrscheinlich noch stärker als bisher ernstgenommen werden, zusammen mit der Erkenntnis, prinzipiell seit langem vorhanden und vor allem im philologischen Bereich verifiziert, gegenwärtig bes. eng mit dem Namen M. Hengels verbunden, daß bereits in vor-ntl Zeit ein intensiver Durchdringungsprozeß von Judentum und Hellenismus festzustellen ist, von dessen Ergebnissen die Verfasser der ntl Schriften ausgehen.

Ein anderer Grundzug der Arbeit H. Schliers, der zugleich ihre Größe wie ihre Grenze ausmacht, ist schwerer zu benennen als der soeben beschriebene. Vielleicht muß man doch wohl von einem überstarken Abheben auf die Worthaftigkeit der ntl Schriften sprechen, wie das ja in der Gliederung von Sch.s Arbeit ganz deutlich zum Ausdruck kommt. Geschichtlich gesehen war diese Ausrichtung von Schliers Arbeit als Korrektiv zu einer nachtridentinischen Entwicklung im kath. Raum, die erst durch das II. Vatikanum in eine größere Weite geführt wurde, zweifellos überaus fruchtbar. Es muß dennoch nach ihrer sachlichen Berechtigung gefragt werden, gerade auch in einer Epoche, in der man, und das nicht nur in der Exegese, geradezu von einer Inflation des Wortes in der Kirche sprechen kann, wie sie Schlier, der jedes Wort abwog, am wenigsten wünschte. Für sein Schaffen ist aber bezeichnend, daß der Schwerpunkt in der Auslegung der paulinischen Briefe und der Deuteropaulinen liegt, wie schon ein erster Blick in die Bibliographie zeigt und wie es Sch. noch einmal im einzelnen herausstellt (24–34, bes. 33). Es folgen nach dem Maß der Intensität, mit dem Schlier das ntl Schrifttum bearbeitete, interessanterweise die johanneischen Schriften und erst dann, zusammen mit anderen ntl Schriften,[14] die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte. Auch sie, bes. das Markusevangelium,[15] hat Schlier dort, wo er sie in seine Arbeit einbezog, eindringend ausgelegt; sie stehen jedoch eindeutig nicht im Mittelpunkt seines Interesses. Es sind das aber diejenigen Teile des NT, die am meisten Geschichte, das Wort einmal in seinem allereinfachsten Sinne genommen, und am wenigsten Verkündigung in reiner Form, am wenigsten auch Theologie (im ntl Sinn) bringen. Wenn man, von dieser Beobachtung ausgehend, einmal ein vermindertes – nicht fehlendes – Interesse Schliers an der Geschichte (und dann, bei den Einzelauslegungen, an der Geschichtlichkeit des Erzählten) feststellt, so soll damit nicht einer historistischen Ausrichtung der ntl Forschung, womöglich bei einer einseitigen Bevorzugung der synoptischen Evangelien, das Wort geredet werden, die den Texten doch wohl nicht ädaquat werden kann. Und wenn sich im Werk H. Schliers tatsächlich eine gewisse Distanz zur ntl Geschichte, die ja nicht allein, ja vielleicht nicht einmal primär im Wort geschehen ist, zeigen und auf einen, vielleicht unvermeidbaren, Mangel hindeuten würde, dann darf dieser nicht im Sinn eines vorschnell hergestellten Wirklichkeitsbezugs der Theologie korrigiert werden. Ein neuer Wirklichkeitsbezug der Exegese, der Theologie, des Glaubens selbst, wie er sich in der gegenwärtigen kirchlichen Entwicklung unausweichlich aufdrängt, ist nur in einem langen Ringen zu finden, in dem auch das Werk H. Schliers fruchtbar werden kann, vor allem durch das, was man seine ungemeine Ernsthaftigkeit nennen möchte.

Für diese sind die Sätze bezeichnend, die Schlier zum Schluß in einer kleinen, für das Verständnis seiner Grundintentionen jedoch wichtigen Schrift, die ganz unter dem Eindruck der Katastrophe von 1945 steht,[16] seinerzeit schrieb: „Wir können neu anfangen wie nie zuvor in unserer Geschichte. Denn wir sind am Ende wie nie zuvor. Es liegt an uns, ob wir im trägen Hängen am Alten und in kraftloser Sehnsucht nach Vergangenem diesen Augenblick vorübergehen lassen, oder ob wir ihn klug, tapfer und demütig auskaufen . . . Es liegt an uns, ob wir uns noch einmal vor der Jugend unseres Volkes erheben, ihr einen wirklichen Weg weisen und eine wirkliche Hoffnung[17] zurufen . . . So spricht die Liebe, die das Wahre erkennt und das Notwendige zu tun bereit ist." Inzwischen hat die Wirklichkeit, und oft eine bittere Wirklichkeit, diesen Anspruch eingeholt. Im Rückblick läßt sich jedoch sagen, daß Schlier zu denjenigen gehörte, die, mit einer seltenen Reinheit des Wollens, bereit waren, „das Nötige zu tun", und daß er in einem ungewöhnlichen Maße dazu befähigt war, das Wahre, mit der Begrenztheit jedes menschlichen Blicks, zu erkennen.

Aschau/Inn Peter Kuhn

[10] Erwägungen zu einer deutschen Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, in: BZ 8 (1964) 1–21; abgedr. auch in: H. S., Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg–Basel–Wien 1964, 63–82.

[11] Vgl. etwa den ausgesprochenen Dissens, den Sch. (187f) selbst zwischen der „EÜ" und Schlier bei der Übersetzung von Röm 10,18 oder 12,1 feststellt.

[12] Bereits die Diss. v. 1928 (ersch. 1929) „Religionsgeschichtl. Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen" ist ein glänzendes Zeugnis dafür. Vgl. noch die späten Übersichten im Gnosis-Art. v. HThG[1] und in der Bonner Vorlesung von 1965, die in einer sehr guten Nachschrift (Offset, 132 S.) vorliegt.

[13] Dabei besaß S. jedoch einen sehr scharfen intuitiven Blick für das „Mysterium Israels", wie der gleichnamige Aufsatz von 1952 (abgedr. in: H. S., Die Zeit der Kirche, Freiburg–Basel–Wien 1955, 232–244) und vor allem das eindrucksvolle Vorwort zu M. Susman, Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes, Freiburg–Basel–Wien 1968 (Herder-Bücherei 318), 11–16, zeigen. Diese Seiten wären es m. E. wert gewesen, in den letzten Aufsatzband aufgenommen zu werden.

[14] Wie Apk oder 1 Petr. Auch dazu liegen wertvolle, weil Schliers Vortrag fast wörtlich wiedergebende Bonner Vorlesungsskripten aus den Jahren 1962 (Apk: 224 S.) bzw. 1964 (1 Petr: 130 S.) vor.

[15] Vgl. neben: Die Markuspassion, Einsiedeln 1974, und neben Einzelauslegungen die Bonner Vorlesung von 1963 „Analyse des Markusevangeliums" (Skriptum, 78 S.), die freilich (Schlußwort) „Fragment" blieb.

[16] Die Aufgabe und die Aufgaben einer geistigen Erneuerung, Opladen (Dr. Middelhauve) o. J. (nach Papierqualität und Lizenznr. unmittelbar nach dem Krieg erschienen). Der Titel ist – neben einem entlegenen Gedicht im „Brenner" L. v. Fickers (Folge 16, 1946, 266f) – der m. W. einzige, der in der sorgfältigen, von W. Löser und A. Raffelt erstellten und in: Der Geist u. d. K., 290–302, veröffentlichten Bibliographie der deutschsprachigen Publikationen H. Schliers fehlt.

[17] Diese drei Wörter im Original gesperrt.

The Letters of St. Cyprian of Carthage, translated and annotated by G. W. Clarke, Vol. 1–2, Letters 1–27,28–54 – New York, N. J., Ramsey, N.Y.: Newman Press (1984) 380, 313 S. (Ancient Christian Writers, Vol. 43,44)

Es gibt keinen Autor der vorkonstantinischen Zeit – sei er christlich oder nichtchristlich –, dessen Lektüre einen auch nur annähernd umfassenden Eindruck von den Bedingungen und konkreten Formen des Alltagslebens einer frühchristlichen Gemeinde vermitteln könnte. Die verläßlichen Nachrichten dazu sind relativ gering und dazu noch – mit unterschiedlicher Intensität – über viele Schriften verteilt. Sie zu erheben, in ihren häufig polemischen Kontext einzuordnen und auf dem Hintergrund der nichtchristlichen Quellen zu bewerten, bedarf großer methodischer Umsicht und – in der Regel – zureichender Kenntnis der gr.-röm. Sozialgeschichte. Daß die Briefe des karthagi-

schen Bischofs Cyprian als Gelegenheitsschreiben zu konkreten Problemen des Gemeindealltags – anders als etwa dogmatische bzw. häresiologische Traktate – für diese Frage eine der wichtigsten Quellen darstellen, ist allgemein anerkannt; Einzelaspekte wie etwa „Liturgie" und „Kirchliches Amt" sind bereits – z. T. mehrfach – behandelt worden. Was bisher jedoch fehlte, war ein durchgehender Kommentar mit der für die frühchristliche Sozialgeschichte so wichtigen Einzelstellenexegese. Einen solchen Kommentar hat nun der australische Altertumswissenschaftler G. W. Clarke, der auf dem Gebiet der Kirchengeschichte des 2. und 3. Jh.s bereits bestens ausgewiesen ist, für die ersten 54 Briefe des cyprianischen Briefcorpus vorgelegt. Das in der amerikanischen Reihe „Ancient Christian Writers", bei der bislang von wenigen Ausnahmen abgesehen die Übersetzung mehr Gewicht als der Kommentar hatte, für den deutschen Leser etwas abgelegen publizierte Werk darf als exemplarisch für seine Gattung gelten.

Die Einleitung des 1. Bandes gibt zuerst eine kurze literaturgeschichtliche Einordnung der Briefe sowie eine Reihe von aufschlußreichen epistolographischen Hinweisen bes. zu den Bedingungen der Entstehung des Briefcorpus (4–12). Im weiteren werden der Autor und seine Bischofsstadt vorgestellt (12–21). Mit Abschnitten über die „Verfolgungen unter Decius" (21–39) und den „Klerus von Karthago" (39–44) schließt sich die Behandlung zweier zentraler Probleme des ersten Drittels des Briefcorpus an. Die Einleitung des 2. Bandes konzentriert sich nach einem kurzen Abriß der imperialen Geschichte im Zeitraum der behandelten Briefe (4–5) auf eine erste vergleichende Übersicht über die Reaktionen der einzelnen Kirchen des Ostens wie des Westens auf die Verfolgungssituation und das dadurch hervorgerufene Problem der lapsi. Dabei stehen organisatorische Fragen im Mittelpunkt (5–19).

Die Übersetzung (I, 51–114; II, 23–89), auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, muß auf die über 100 Jahre alte Textausgabe von Hartel zurückgreifen, da die seit längerem vorbereitete Edition von Diercks im CCL noch nicht vorliegt (Vf. hat jedoch Handschriftenkollationen von Diercks berücksichtigen können). Das eigentliche Kernstück des Werkes bildet der Kommentar (I, 115–364; II, 91–304), der für jeden Brief eine kurze inhaltliche Zusammenfassung, eine ausführliche Erörterung der Chronologie sowie die eigentliche fortlaufende Kommentierung bietet. Beide Bände werden durch vier nützliche Indices (Schriftzitate, Autoren, lat. Begriffe, Allgemeines) (I, 365–380; II, 305–313) erschlossen.

Verdienstvoll (wenn auch leider nicht selbstverständlich) ist die präzise Darlegung der Ziele und Grenzen des Kommentars in der Einleitung (I, 44–46). So wird die Frage der Beziehung der Briefe zur Vetus Latina ausdrücklich ausgeklammert. Theologiegeschichtliche Fragen im engeren Sinne stehen ebenfalls nicht im Mittelpunkt, obwohl der Leser auch dazu breites Material findet. Das Schwergewicht liegt zweifellos auf der hauptsächlich an der frühchristlichen Sozial- und Institutionengeschichte orientierten Stellenexegese. Hier liegen auch die unübersehbaren Stärken des Buches; der Mangel an Kommentaren, die frühchristliche Autoren nicht nur unter philologischem und philosophie- bzw. theologiegeschichtlichem Blickwinkel interpretieren, gibt dem vorliegenden Werk darüber hinaus eine Vorreiterrolle.

Drei Vorzüge des Kommentars, die seinen praktischen Wert ausmachen, sollen kurz herausgestellt werden:

1. Der Vf. hat die Sekundärliteratur bis zum Abschluß des Manuskripts i. J. 1976 bzw. 1979 (ungewöhnlich die lange Zeit von 8 bzw. 5 Jahren bis zur Veröffentlichung) nahezu vollständig erfaßt. Was für die Cyprianliteratur selbstverständlich ist, wird zu einer erstaunlichen Leistung, wenn der Vf. die Forschung nicht nur zur kirchlichen Organisation, bes. zum Amt, sondern auch zu nahezu jedem im Text angesprochenen Aspekt bis hin zur Archäologie in ungewöhnlicher Breite aufarbeitet, wobei die Anmerkungen häufig den Charakter von Exkursen annehmen (z. B. II, 111–113 zum „doctor"; II, 155–157 zu ep. 34,2 als möglichem Beleg für Landgemeinden; über den ganzen Kommentar verstreut zur Organisation der Verfolgungen). Das Werk bekommt auf diese Weise Handbuchcharakter und dürfte der unerläßliche Ausgangspunkt jeder weiteren Beschäftigung mit dem cyprianischen Briefcorpus sein. Manchmal tut der Vf. allerdings des Guten zuviel, und der Leser hat in der Fülle der angeführten, das Thema z. T. nur am Rande berührenden Literatur Schwierigkeiten, das Wichtige vom Peripheren zu trennen. Dieser Eindruck wird durch die – wohl von der Reihe vorgegebene – unzweckmäßig breite Zitationstechnik bestärkt.

2. Ein weiteres Verdienst liegt in der kompetenten Einbeziehung der antiken Sozialgeschichtsforschung, die von der Patristik erst allmählich zur Kenntnis genommen wird. So zeigt der Vf. z. B., daß eine Ursache für den zwischen Cyprian und Teilen seines Klerus schwelenden Konflikt, der die Exilzeit und damit auch die hier behandelten Teile der Korrespondenz überschattet, in der unterschiedlichen sozialen Herkunft und Bildung der Kontrahenten zu suchen ist. Ihm gelingt es, die über die gesamten Cyprian-Quellen verstreuten, z. T. versteckten Hinweise auf die soziale Stellung des Bischofs als solche zu erkennen, ihren historischen Wert zu bestimmen und mosaikartig zusammenzusetzen.

Ob der Bischof allerdings kurialen Rang besaß (125), scheint mir fraglich; das Zugeständnis der „custodia libera" von seiten der römischen Behörden allein reicht als Indiz dafür nicht aus (vgl. G. Schöllgen, Ecclesia sordida?, Münster 1985, 203).

3. Trotz der notwendig kleinteiligen Vorgehensweise erschließt sich dem Leser ein zunehmend plastischeres Bild von den inneren Verhältnissen einer frühchristlichen Gemeinde. Dazu tragen neben der Einleitung auch die vielen Parallelen bei, die der Vf. aus anderen vorkonstantinischen Quellen beibringen kann. Daß der Rahmen des Nachweisbaren dabei zugunsten der Anschaulichkeit nicht verlassen wird, dem Leser vielmehr die mühsame Vorgehensweise der frühchristlichen Sozialgeschichte deutlich vor Augen geführt wird, macht den exemplarischen Wert dieses Kommentars aus, der wohl in keiner Seminarbibliothek fehlen sollte. Dem Abschluß des Werkes sieht man mit hohen Erwartungen entgegen.

Oxford Georg Schöllgen

Basile de Césarée: Contre Eunome; suivi de Eunome: Apologie. – Introduction, traduction et notes de Bernard Sesboüé avec la collaboration de Georges-Matthieu de Durand et Louis Doutreleau. Tome I/Tome II. – Paris: Les Editions du Cerf 1982/1983. 274 S./355 S. (Sources Chrétiennes Nr. 299/Nr. 305) kart. FF 167.–/184.–

Mit dem Auftreten der radikalen Arianer Aëtius und Eunomius gewann seit 358 der trinitarische Streit ein neues Profil; die philosophischen Implikationen der christlichen Gotteslehre wurden nun intensiver reflektiert. In diesem Zusammenhang gebührt bis heute der literarischen Auseinandersetzung besondere Beachtung, die Basilius als Presbyter von Cäsarea mit einer kurzen trinitätstheologischen Schrift des Eunomius führte. Zusammen mit seinem Werk „Über den Heiligen Geist" von 374/5 gehört die „Widerlegung der Verteidigungsschrift des gottlosen Eunomius" (Contra Eunomium; im folgenden abgekürzt: C. Eun.) zu den dogmatischen Hauptwerken des Kirchenvaters, was auch die handschriftliche Überlieferung zeigt, wo beide oft zusammen gleichsam als ein Corpus dogmaticum neben den Ascetica, Briefen und Homilien erscheinen. Allerdings ist diese Überlieferung relativ schmal, was sich daraus erklärt, daß – im Unterschied zur „zeitlosen" Gültigkeit der anderen Corpora – C. Eun. späteren Generationen, für die das arianische Problem erledigt war, nicht mehr so aktuell erschien (auch wenn man dies Werk, wie noch das Konzil von Florenz zeigt, mit Achtung erwähnte).

Die vorliegende Ausgabe, die auf 17 Handschriften und der indirekten Überlieferung basiert, bietet eine den heutigen Ansprüchen genügende kritische Textgestalt, für welche de Durand die Kollationen, den Variantenapparat und die Praefatio zur Textgeschichte erstellt hat. Bislang war man auf die bei Migne abgedruckte Ausgabe des Mauriners Julien Garnier von 1721 als die beste der seit 1535 veranstalteten Editionen angewiesen; indes bestätigt sich die solide Qualität von Garniers Arbeit durch die jetzige Neuedition, denn der Mauriner hat mit seiner Auswertung von sieben Handschriften und den älteren Editionen drei der vier von Durand klassifizierten Überlieferungszweige benutzt. Es handelt sich um eine beachtliche Teamarbeit dreier renommierter Gelehrter, wobei de Durand (zu Basilius) und Doutreleau (zu Eunomius) die wesentliche philologische Arbeit geleistet haben, die abschließende Feststellung des Textes aber von allen dreien gemeinsam verantwortet wird. Durand hat Basilius' Schrift betreut (Buch I–III; die später in der Handschriftenüberlieferung angehängten Bücher IV–V werden hier, weil nicht-basilianisch, zu Recht weggelassen; vgl. Sesboüés Begründung Bd I, 59–64). Doutreleau liefert eine Neuedition von Eunomius' „Apologetikos" (Bd II, 177–299), so daß man nun beide Schriften vorzüglich beisammen hat. Der erste Band bringt Buch I von C. Eun., der zweite Band Buch II–III und Eunomius' Apologie.

Von Sesboüé stammen die Übersetzung, die knappen Erläuterungen zum Text und die historischen Teile der Einleitung (Bd I, 9–97; Bd II, 179–197). Letztere bringen eine sorgfältige Einführung in die Entstehungssituation des Werkes. Die Datierungsfrage läßt sich bis heute nicht mit letzter Sicherheit lösen. Eunomius hat seine Apologie im Zusammenhang mit Diskussionen über seine radikale Ablehnung der traditionellen Trinitätslehre verfaßt, entweder 361 im Zusammenhang seiner Absetzung vom Bischofsamt in Kyzikus (so die herkömmliche Auffassung) oder 360 im Zusammen-

hang der Synode von Konstantinopel (so neuerdings L. R. Wickham). Sesboüé erörtert umsichtig die jeweiligen Argumente und kommt unter Aufnahme von Wickhams Ergebnis zu folgender Hypothese: Eunomius habe die Schrift zur Verteidigung seiner Position auf der Konstantinopeler Synode vorgelegt, weil er Bischof werden sollte und sich angesichts der Verwerfung der Anhomöer-Formel von dieser distanzieren mußte, um die von ihm behauptete Übereinstimmung mit der kirchlichen Tradition nachzuweisen (Bd I, 31–33). Für diese Hypothese spricht einiges, insbesondere die auffällige Kürze der Apologie und deren konstitutiver Bezug auf das Credo. Wenn es ein derart kirchenpolitisch brisanter Anlaß war, stellt sich allerdings die Frage, warum Basilius mit seiner Gegenschrift mehrere Jahre gewartet haben sollte und welche aktuelle Funktion sie für ihn dann hatte. Sesboüé datiert die Widerlegung (C. Eun.) auf 364, weil er sie mit einer Notiz in Bas. Ep. 223,5 als Vorarbeit für die Synode von Lampsakus ansieht (I, 42f). Doch Ep. 223,5 bringt diese Synode nicht in direkten Zusammenhang mit Basilius' Diktat von Texten „gegen die Häresie"; und für die Versammlung der Homöusianer in Lampsakus war Eunomius' Theologie überhaupt kein Verhandlungsgegenstand (vgl. Sozomenus, Hist. eccl. VI, 7,3–9: allein die Auseinandersetzung mit Eudoxius und den Homöern). Man wird die zeitliche Nähe der Abfassung von C. Eun. zu Lampsakus mit Ep. 223,5 annehmen können (so daß die Datierung auf 364 wahrscheinlich bleibt; vgl. Bas. Ep. 20); aber ein sachlicher Bezug fehlt. Hier müßte über Sesboüés interessante Erwägung hinaus weiter nachgedacht werden. Wenn man Basilius' Polemik gegen die Tatsache bedenkt, daß Eunomius seine Schrift als Verteidigung deklariert, dann käme auch die unklare Situation unter den Kaisern Julian und Jovian 363/64 mit der erneuten Annäherung zwischen Homöern und Arianern in Frage. Auf jeden Fall dürfte Eunomius' Wirksamkeit in Kappadokien um diese Zeit als mitbedingender Faktor für Basilius' Gegenwehr in Anschlag zu bringen sein. Seine Thesen waren aktuell, sonst hätte Basilius nicht sein ganzes Werk als fortlaufende Auseinandersetzung mit ihnen konzipiert, sondern sie lediglich als Sprungbrett für eine eigene systematische Darstellung (was C. Eun. eben nicht ist!) benutzt. Deshalb bleibt die alte Hypothese, Eunomius habe seine Apologie nach der Vertreibung aus Kyzikus verfaßt, beachtenswert. So rücken beide Schriften in einen sinnvollen chronologischen Zusammenhang. In einer aktuellen Diskussion versuchte Basilius 364, sich als philosophisch besser versierter Theologe, der zudem die bessere Exegese treibt, zu profilieren. Eunomius hat diesen Angriff erst spät (378?) mit einer erneuten Apologie beantwortet, von welcher Fragmente in der Gegenschrift des Gregor von Nyssa erhalten sind.

Ausführlich würdigt Sesboüé Eunomius als philosophischen Theologen. Sein Gottesbegriff mit dem Ansatz bei der absoluten Transzendenz entspricht demjenigen des Neuplatonismus. Von Arius unterscheidet er sich erheblich, und zwar vor allem, wie Sesboüé betont, durch die systematische Stringenz in der Verbindung von ontologischer und erkenntnistheoretischer Argumentation, womit er sich als getreuer Schüler des Aëtius erweist. Sesboüé orientiert sich bei der geistesgeschichtlichen Einordnung des Eunomius in den Neuplatonismus an J. Daniélous Arbeit von 1956. Er gibt allerdings zu, daß in der ersten Apologie die neuplatonische Dimension weniger explizit begegnet als in der zweiten Apologie (II, 194), und er verschweigt den aristotelischen und stoischen Einfluß nicht (II, 195–197). Hier hätte es sich empfohlen, in eine Diskussion mit den neueren Hypothesen von L. R. Wickham und J. M. Rist einzutreten.

Auch Basilius' theologiegeschichtliche Position wird ausführlich und umsichtig vom neuesten Forschungsstand her unter der Leitfrage dargestellt, von welchen Einflüssen sein Denken geprägt ist (I, 65–95). Trotz der Prägung durch Origenes unterscheidet er sich von diesem durch eine andere Begrifflichkeit. In philosophischer Hinsicht bestätigt auch Sesboüé den mehrfach festgestellten Eklektizismus des Basilius durch Hervorhebung von stoischen, aristotelischen und neuplatonischen Elementen. Die theologiegeschichtliche Bedeutung der Kontroverse liegt darin, daß von zwei unvereinbaren Ansätzen her jeweils die sachgemäße christliche Gotteslehre dargestellt werden soll. Eunomius konstruiert einen Gottesbegriff, der den philosophischen Anforderungen gerecht wird, und gleicht diesem die biblischen Aussagen an. Basilius dagegen geht von dem biblischen Gottesbild aus und nimmt logische Widersprüche und erkenntnistheoretische Insuffizienzen in Kauf. Modern gesprochen: Für seinen Gottesbegriff sind Offenbarung, Geschichte und Weltbezug konstitutiv; deswegen muß er ihn in trinitarischer Form artikulieren, wobei ihn nicht die ontologischen Aspekte, sondern die biblischen Aussagen leiten. Für Eunomius liegt die spezifische Christlichkeit der Theologie noch nicht in dem Gottesbegriff als solchem, sondern erst in der Lehre über den Sohn und den Geist, die er in arianischer Radikalität von Gott abhebt, aber gleichwohl als Trinität zu denken versucht. Seine Einbeziehung der Pneumatologie veranlaßt Basilius, die im vorangehenden arianischen Streit bisher vorwiegend christologisch fundierte Erörterung der Gotteslehre ansatzweise in eine echte trinitarische Reflexion zu überführen. Nicht zuletzt darin liegt die dogmengeschichtliche Bedeutung seiner Schrift.

Textbasis für C. Eun. ist die alte Handschriftenüberlieferung, d. h. Codices des 9.–13. Jh.s (kurze Beschreibung der 17 Handschriften Bd I, 100–111). Zwei von ihnen (DG) haben nach Durands Untersuchung relativ am besten den ursprünglichen Text bewahrt, allerdings auch sie bereits in einer korrigierenden Rezension. (Schon die editio princeps Venedig 1535 bot übrigens einen dieser Rezension entsprechenden Text.) Die Divergenzen der Überlieferung sind, wie die indirekte Bezeugung bestätigt, relativ alt, so daß sich ein gemeinsamer Archetypus nicht erschließen läßt und das Stemma (132) etwas vage bleibt. Als Ergebnis kommt ein Text heraus, zu dem nicht sonderlich viele Varianten geboten werden (etwa eine für jede fünfte Zeile) und der sich insgesamt nicht gravierend von Garniers Edition unterscheidet. Die Verbesserungen gegenüber dieser betreffen vor allem viele Kleinigkeiten der Wortformen, die zumeist sachlich ohne Bedeutung sind, was eben daran liegt, daß in den unterschiedlichen Handschriften inhaltlich belangvolle Abweichungen kaum begegnen. Auffällig ist die Variationsbreite bei der Formulierung des Titels, die um die Grundbegriffe Ἀντιρρητικός (Widerrede) bzw Ἀνατρεπτικός (Widerlegung) sich rankt. Obwohl ersterer Begriff in den Handschriften dominiert (vgl. 124; im Text 140 leider ohne Apparat!), haben sich die Herausgeber für den traditionellen Titel Ἀνατρεπτικός entschieden. Sachlich hängt nicht viel daran, aber vielleicht läßt sich auch aus Gregor Naz., Orat. 43, 67 (MG 36, 585 A: τοῖς ἀντιρρητικοῖς) der erstere als der ursprüngliche Titel erschließen.

Mit der vorliegenden Ausgabe besitzen wir eine solide Grundlage für die weitere wissenschaftliche Bearbeitung von „Contra Eunomium", ohne daß damit die Garnier-Edition als völlig überholt gelten müßte. Die vielfältigen Erläuterungen erschließen den Text ebenso wie die sorgfältige Übersetzung und die umfangreichen Register.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Le Goff, Jacques: **Die Geburt des Fegefeuers.** [Aus dem Franz. übersetzt von Ariane Forkel]. – Stuttgart: Klett-Cotta (1984). 458 S., geb. DM 98.–

Dem Buch liegt eine klare und alles beherrschende These zugrunde, die der Vf. schon früher in recht dezidierter Form vorgetragen hat und nun auf breiter Basis wiederholt: Das Fegefeuer sei im letzten Drittel des 12. Jh.s geboren worden; damals sei das Wort purgatorium überhaupt erst geschaffen worden. Die Vorstellung vom purgatorium als einem „intermediären Ort" habe den frühmittelalterlichen Dualismus von Himmel und Hölle aufgelockert, indem ein Drittes geschaffen worden sei, um möglichst viele Seelen vor der Hölle zu bewahren. Dabei hätten die gesellschaftlichen Verhältnisse insofern eine Rolle gespielt, als sich damals auch ein „dritter Stand" gebildet habe, nämlich die zwischen Herrschern und Beherrschten angesiedelte neue Schicht der freien Städter, wie überhaupt die neuen Lebensverhältnisse auch einen erweiterten moralischen Spielraum erfordert hätten, den dann die Idee des Purgatoriums mit seinen nicht für immer und endgültig wirkenden Strafen vorteilhaft begünstigt habe. Auch habe der dem 12. Jh. typische Geist der ratio, der iustitia und des Rechnens das Fegefeuer sowohl „numerisiert" wie auch „proportionalisiert", indem eine genaue Entsprechung zwischen abzubüßenden läßlichen Sünden beziehungsweise abzubüßenden Strafen bereits bereuter und vergebener Sünden einerseits und der Verweildauer am Reinigungsort andererseits hergestellt worden sei.

Im vorliegenden Buch hat der Vf. zunächst die lange Vorgeschichte des Fegefeuers ausgebreitet. Neben den verschiedenen Apokalypsen, besonders der Paulus-Apokalypse, gelten insbesondere Augustinus und Gregor der Große als „Väter des Fegefeuers". In der Tat hat eine von Augustinus ausgesprochene Klassifizierung anregend und fixierend gewirkt: Die valde boni im Himmel, die non valde boni im Paradies, die non valde mali in der Reinigung und die valde mali in der Hölle. Bei Gregor dem Großen ist wichtig, daß der ignis purgatorius nicht mehr wie in der voraufgehenden Patristik das Reinigungsfeuer nach dem Gericht und vor Eintritt in den Himmel ist, sondern eindeutig zwischen Tod und Auferstehung eingeordnet ist und von daher die Möglichkeit bietet, daß abgeschiedene Seelen, sofern sie nicht ganz rein sind, noch vor ihrem Gericht eine Reinigung erfahren können. Der Vf. verfolgt nun das Fortleben des „Viererschemas" Augustins, das ihm im Grunde aber ein Zweierschema ist, nämlich das von Himmel und Hölle. Demgegenüber sieht er bei Gregor ein „Dreierschema" grundgelegt: Himmel – Fegefeuer – Hölle. Das Viererschema (im Grunde das Zweierschema) ist aber das überlegene und wird erst im 12. Jh. von den Theologen des purgatorium überwunden, die nun dem Dreierschema aus den bereits erwähnten Gründen zum Siege

verhelfen. Überhaupt ist laut Vf. nach Grundlegung der beiden Schemata durch Augustin und Gregor im frühen Mittelalter eine „Zeit der Stagnation" festzustellen. Tatsächlich hat diese Epoche weniger theologische Erörterungen als vielmehr eine ganze Reihe von „Jenseitsreisen" hinterlassen, in denen eine zeitweilig vom Körper gelöste Seele unter Führung von Engeln oder Heiligen das Jenseits schauen darf. In diesen Schilderungen sieht der Vf. das Viererschema überwiegen.

Doch müssen Bedenken schon bei der Trennung von Theologie und Jenseitsvision ansetzen; für das frühe Mittelalter sind die Jenseitsreisen durchaus „Theologie". Wer aber diese Jenseitsreisen studiert – der Vf. hat leider nicht mehr die 1981 erschienene Arbeit von P. Dinzelbacher, Vision und Visionsliteratur im Mittelalter, berücksichtigen können –, muß trotz der in der deutschen Übersetzung beigefügten Ergänzungen doch auch Lücken konstatieren. Ein Beispiel: Die Vita des Nordland-Missionars Ansgar enthält eine Jenseitsreise, die sehr deutlich im Gregorschen Sinn vom ignis purgatorius als einer Reinigung zwischen Tod und Gericht spricht, also nach Le Goffs Kriterien dem Dreierschema zuzuordnen wäre. Gewichtiger noch ist der Einwand, daß der Autor die Entstehung und geradezu explosionsartige Ausbreitung der im 8. Jh. – übrigens nachweislich unter Einfluß der Jenseitsvisionen – entstandenen Gebetsverbrüderungen zugunsten der Verstorbenen so gut wie ganz übergeht. Was aber sollten, so ist kritisch gegenzufragen, diese Hunderte, ja Tausende von Fasttagen, Psalmodien und Meßfeiern für die Verstorbenen bezwecken, wenn nicht deren Läuterung und Befreiung? Die massenhaften Fürbitten, die seit karolingischer Zeit in Übung waren, beweisen eben aufs deutlichste, daß das Zweierschema mit seinem Entweder-Oder von Himmel oder Hölle längst vor dem 12. Jh. überwunden war und man durchaus einen Zwischenraum sah, aus dem die Seelen noch nach dem Tod befreit werden konnten, mochte dieser Ort nun das Paradies sein für die non valde boni oder die mit Strafen reich versehene Vorhölle der non valde mali. Übrigens kommt in karolingischer Zeit auch schon ein Meßformular auf, in dem für solche gebetet wird, an deren Heil man zweifelte, für die man aber dennoch Fürbitte einlegen wollte. Auch die Proportionalität und das Verrechnen von Sündenschwere und Straflänge ist nicht erst ein Kennzeichen des 12. Jh.s. Schon die frühmittelalterlichen Bußbücher vermögen die Bußleistungen genauestens zu berechnen; Beispiele hat vor Jahren C. Vogel bereits erörtert. Es mag dem 12. Jh. mit seiner Rationalität zugebilligt werden, daß man nicht allein die irdischen Strafen, sondern auch die jenseitigen Läuterungsstrafen genauer zu proportionalisieren suchte; aber eine Neuerung liegt hier nicht vor.

Als besondere Leistung der Theologen des 12. Jh.s, die sich mit dem Purgatorium befaßten, dürfte herauszustellen sein, daß sie sich, in Abhebung von den in den Jenseitsreisen geschilderten Straforten, bewußt aller „Folterkammerphantasie" enthalten wollten und theologisch zu klären suchten. Weil die im Fegefeuer verweilenden Seelen bereits bereut hätten, könnten im Purgatorium nicht mehr Dämonen mit ihren Folterqualen tätig werden. Die von Le Goff konstatierte „Infernalisierung" des Purgatorium geschieht im 12./13. Jh. nicht auf der theologischen Ebene, sondern unterhalb derselben eher, und hier oft genug weiterhin unter Berufung auf die Jenseitsschilderungen, insbesondere des Purgatorium sancti Patricii; gerade diesen Text aber haben die großen Theologen nur skeptisch oder doch zumindest recht vorsichtig behandelt.

Ein entscheidendes Manko der ganzen These scheint dem Rez. darin zu liegen, daß der Vf. nicht die Bedeutung des für alle Bußgeschichte und damit auch für das Fegefeuer geradezu grundlegenden Theologumenon erkannt hat: deus qui nullum peccatum dimittit. Angesichts der pastoralen Erfahrung, daß Menschen gut gelebt hatten und doch nicht makellos verstorben waren, bewirkte dieser Satz von der Unerläßlichkeit der Strafe, daß man nach einer Möglichkeit jenseitiger Reinigung zu suchen begann. Aber wie hatte diese Vorstellung von der Notwendigkeit einer für jede Sünde zu leistenden Strafe überhaupt aufkommen können! Denn der Vatergott, so wie ihn das NT darstellt, vermag auch ohne Wiedergutmachung zu verzeihen. Hier ist eben Gott zuerst Liebe. Sobald aber Gott zuerst Gerechtigkeit verkörpert, muß er vergelten: das Gute mit Lohn und das Böse mit Strafe. Die Vorstellung vom vergeltenden Gott ist mindestens seit dem Aufkommen der Bußbücher vorherrschend und eigentlich im ganzen Frühmittelalter geläufig; dasselbe hören wir auch noch bei den Theologen des 12. Jh.s, und eben darin liegt der Kern des Purgatorium. Erst die Mystiker des 14. Jh.s haben das Problem in weiterführender Weise behandelt: Sie beginnen, das Fegefeuer zu relativieren und die Proportionalität aufzuheben. Hören wir etwa Heinrich Seuse, wie er von der Wirkung des Griffs nach den Verdiensten Christi spricht: „Und sollte sie <die Seele> tausend Jahre in dem Fegfeuer brennen, sie hat es in kurzer Zeit nach Schuld und Buße abgelegt, so daß sie ohne alles Fegefeuer in die ewige Freude fährt" (Ewige Weisheit I 15).

Es gab also eine Infragestellung sowohl der Rechenhaftigkeit wie der strengen Proportionalität. Auf der Ebene der allgemeinen Praxis behielt allerdings das Fegefeuer seinen weithin infernalisierten Charakter mit entsprechender Rechenhaftigkeit in der Abbüßung.

Der These von Le Goff dürfte eine anders zu akzentuierende Geschichte des Fegefeuers entgegenzustellen sein: Grundlegend ist das mit dem NT kaum zu vereinbarende Theologumenon von dem Gott, der keine Sünde ungestraft läßt. Infolgedessen wurde für die nicht ganz makellos Verstorbenen eine Läuterungsmöglichkeit im Jenseits erhofft bzw. erbeten. Dies geschah schon in patristischer Zeit, wobei für den Westen besonders Augustin und Gregor der Große bedeutsam wurden. Die im Jenseits erhoffte Läuterungsmöglichkeit erfuhr vor allem in den frühmittelalterlichen Berichten von Jenseitswanderungen eine grausig-grausame Ausmalung. Die neue Theologie des 12. Jh.s nahm erste theologische Modifikationen und Moderationen vor, und die Mystik des 14. Jh.s vermochte bereits gewisse Relativierungen auszusprechen. Also nicht „Triumph des Fegefeuers" im 12. Jh., sondern eher bereits eine erste Mäßigung. Mit diesem Befund stimmt überein, daß – trotz aller Seelenmessen des Spätmittelalters – die Zeit der großen Gebetsverbrüderungen nur bis zum Hochmittelalter angehalten hat.

E i n z e l h e i t e n : Daß es bis zum Ende des 12. Jh.s das Wort purgatorium als Substantiv nicht gegeben haben soll (11), ist irreführend; man lese nur Gregor von Tours, De virtutibus s. Martini III 60 (MG SS rer. Merov. I/2 197[28]): O purgatorium, ut ita dicam, caeleste! Nicht daß hier das Fegefeuer gemeint wäre, aber doch ein himmlisches Reinigungsmittel. – Beda ist natürlich nicht mehrfach in Rom gewesen (139). – Den karolingischen Libri memoriales mit ihren bis zu 40 000 Namenseintragungen die cluniazensischen Nekrologien mit nur 50 bis 60 Namen je Kalendertag entgegenzustellen (3,153ff), ist gänzlich verfehlt, sind es doch in Cluny jeweils 50 bis 60 Namen pro Tag; tatsächlich gibt es denn auch cluniazensische Totenbücher mit insgesamt ebenfalls Zehntausenden von Namen. – Citaux zu einem Zentrum des Seelengedächtnisses zu erheben (204), erscheint zumindest für dessen Anfänge problematisch; man lese dazu J. Wollasch, Neue Quellen zur Geschichte der Cistercienser, ZKG 84 (1973) 188–232. – Die Katharer, die zunächst das Fegefeuer ablehnten (290), haben sich im 14. Jh. dieser Vorstellung durchaus zugänglich gezeigt (A. Borst, Die Katharer, 171ff).

Allerschärfstens ist die Übersetzung des Buches zu rügen. Schon die Behandlung der Eigennamen ist zum Beispiel völlig willkürlich und verrät obendrein blanke Unkenntnis.

Aus „Cyprien" wird „Zyprian" (79), und aus „Boèce" wird „Böthius" (325). Dagegen bleiben Remigius von Reims und Auxerre als Rémi (129, 148 u. ö.) stehen. Für Atton de Verceil erscheint Atzo von Vercelli (130). Bei Abt Sunniulf von „Randau" (139) ist unkontrolliert ein Druckfehler der französischen Ausgabe übernommen; es handelt sich um das Kloster Randan bei Puy-de-Dôme. Der heilige Furseus bleibt durchgehend der französische Fursy (139 u. ö.). Wo die französische Übersetzung lateinischer Texte die direkte Vorlage ist, erscheint dominus als Monseigneur (148 u. ö.), und der Hausmeier ist Mayordomus (139). Das schwarzwäldische Kloster St. Blasien heißt St. Blasius (170). Santa Maria Maggiore in Rom ist Santa Maria maiora (218). Nicée erscheint als Nikea (341). Die Eifelabtei Himmerod wird ohne Erklärung in älterer Schreibweise als Hemmerode wiedergegeben (368 u. ö.). Daß aus dem friesischen Kloster Sion ein Sitten (372) geworden ist, dürfte – natürlich völlig widersinnig – aus dem wallisischen Sion/Sitten zu erklären sein. Daß Aix-la-Chapelle Aachen ist (375), wird der Leser wissen, die Übersetzerin offenbar nicht. Cäsarius von Heisterbach wird nach Art eines modernen Adelsnamens (wie etwa „von Bismarck") behandelt, so daß es heißen kann: „Heisterbachs Rundgang" (376) oder „Heisterbachs Zeit" (377).

Am schlimmsten sind die sachlichen Fehler in der Übersetzung, weil sie die schiere Unkenntnis in Geschichte und Theologie verraten.

Da gibt es ein „Kloster Heito auf der Reichenau im südlichen Germanien" (143); zur Erinnerung: Heito ist auf der Reichenau Abt gewesen. Oder Petrus Damiani ist „Kardinal von Paris" (216f). Der heilige Petrus ist natürlich nicht „in Begleitung der beiden Engel Emmanuel und Eligius" erschienen (225), sondern „in Begleitung zweier Engel sowie des Emmanuel und des Eligius". Das doch wohl als Religionsterminus zu verstehende Wort „revenant" wird nicht als Wiedergänger, sondern durchgehend als Gespenst wiedergegeben (100 u. ö.). Ein Mönch kann wohl kaum seine Jungfernschaft verlieren (368), wohl aber seine Jungfräulichkeit. Auch erscheinen „besondere" Sprachformen: die Seelen „erklimmten" einen Berg (147), oder ein Vergehen wird „gerochen" (394). Bei lateinischen Zitaten sind vorhandene Druckfehler kritiklos übernommen und gelegentlich noch weitere eingefügt. Nicht selten wird ein falscher Artikel benutzt: das ignis (123), das Libell (345), der Hadrianum (Sakramentar) (151). Bei der Wiedergabe griechischer Buchstaben sind durchweg das Kappa und das Theta, selbst mitten im Wort, groß geschrieben (342 u. ö.). Auf die bibliographischen Angaben und die Benutzung bzw. Nichtbenutzung deutscher Übersetzungen von Quellentexten einzugehen, würde ein eigenes Kapitel erfordern. Gelegentlich hat die Übersetzerin nicht einmal zu begreifen vermocht, was mit einem bestimmten Schema in der Druckanordnung beabsichtigt ist (271).

Das Fazit: Ein renomierter Verlag, der sich dazu noch der Nouvelle Histoire in besonderer Weise annehmen möchte, hat es nicht einmal bei einem historischen Bestseller für nötig erachtet, einen Lektor aufzubieten, der die simpelsten historischen und theologischen Fehler zu korrigieren imstande war. Einem Kalkulator freilich scheint das Werk vorgelegen zu haben, beträgt doch der deutsche Preis immerhin das Doppelte des französischen.

Münster Arnold Angenendt

Das Bistum Konstanz 2. Die Zisterzienserabtei Bebenhausen. Im Auftrage des Max-Planck-Instituts für Geschichte. Bearb. von Jürgen **Sydow.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1984 X, 342 S. (Germania Sacra. Neue Folge 16: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz, das Bistum Konstanz), geb. DM 154.–

Den Grundsätzen der Reihe „Germania Sacra" entsprechend liegt mit diesem Werk eine historische Bestandsaufnahme über die ehemalige Zisterzienserabtei Bebenhausen vor. Man darf also keine eingehende Darstellung der Baugeschichte, wie sie etwa C. Waeber-Antiglio für Hauterive (1976), oder eine umfassende Beschreibung des Klosters und seines Lebens überhaupt, wie sie O. Beck für Heggbach (1980) gegeben haben, erwarten. Daß das Buch dennoch mehr bietet als eine Zusammenstellung von Listen und Tabellen und auch für einen weiteren Kreis historisch Interessierter gut lesbar bleibt, ist dem mit überragendem Kenntnisreichtum gepaarten darstellerischen Geschick des Vf.s J. Sydow zu verdanken. S. war von 1962 bis 1983 Archivar der Stadt Tübingen, in die Bebenhausen 1974 im Zuge der sog. Verwaltungsreform eingegliedert wurde. Er hat sich auch schon in früheren Arbeiten eingehend mit der Geschichte der Abtei befaßt.

Im ersten Kap. gibt der Vf., nach einer Zusammenstellung der handschriftlichen und gedruckten Quellen sowie einer ausführlichen Bibliographie, eine Beschreibung der Baudenkmäler des Klosters. Die Bausubstanz der Abtei ist in ihrem spätmittelalterlichen Zustand, von wenigen bedauerlichen Verlusten abgesehen, nahezu intakt erhalten, ein Vorzug, der für ganz wenige Zisterzienserklöster nördlich der Alpen zutrifft; auf dem Gebiet des heutigen Landes Baden-Württemberg bieten neben Bebenhausen nur noch Maulbronn und Bronnbach an der Tauber ein ähnliches Bild. Hinzu kommt, daß dank rigoroser Baubeschränkungs- und Landschaftsschutzverordnungen auch die umliegende Landschaft in einem relativ urtümlichen Zustand erhalten geblieben ist. Inmitten eines großen Waldgebietes am Schnittpunkt zweier Täler, also in einer „klassischen" zisterziensischen Landschaft gelegen, ist Bebenhausen heute so etwas wie ein mittelalterliches Kloster-Museum, in dem allerdings das klösterliche Leben erloschen ist.

Anhand der erhaltenen Dokumente und vorliegender kunsthistorischer Untersuchungen stellt der Vf. die Baugeschichte der Abteikirche und der Klostergebäude dar.

Die im Stil der zisterziensischen Romanik errichtete Kirche war 1228 vollendet. Während im Chor und Querhaus noch Rundbögen den Bau beherrschen, führte der Baumeister der Vierung und des Langhauses nach burgundischem Vorbild den Spitzbogen ein. Die aus grauem Dettenhäuser Sandstein errichtete Basilika gab mit den neun Jochen ihres Langhauses und insgesamt 55 m Länge sicher einen hervorragenden Eindruck von der großartigen Strenge des zisterziensischen Kirchenbaus auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung.

Diesen Eindruck vermittelt heute am ehesten der nach Beseitigung der konfessionellen Trennwand wiederhergestellte Innenraum der Abteikirche von Otterberg bei Kaiserslautern. Daß die Kirche von Bebenhausen nur noch als Torso erhalten ist, verdanken wir dem Herzog Ulrich von Württemberg, von dem ja auch andere faule Taten in die Geschichte Süddeutschlands eingegangen sind. Nach der Rückkehr des Herzogs und der Einführung der Reformation in Württemberg wurde 1535 das Kloster aufgelöst. Kurz darauf wurden die sechs westlichen Joche des Langhauses abgerissen. Die Steine wurden für den Ausbau des Schlosses Hohentübingen zu einer Festung verwendet.

Die traurig klaffende „Zahnlücke" im Gesamtbild der Abtei schreit förmlich nach Rekonstruktion für jedermann, der ein Gefühl für mittelalterliche religiöse und architektonische Kultur hat. Freilich steht eine solche Erwägung im Widerspruch zu Dehioschen Grundsätzen und den Dogmen einer bestimmten kunsthistorischen Schule. Nach Überwindung solcher Widerstände könnte das Land Baden-Württemberg, das ja reich genug ist (auch infolge der zweimaligen Aneignung umfangreichen Klosterbesitzes), dem Gedanken einer Wiedergutmachung dieses von einem früheren Landesvater verübten Kulturverbrechens nähertreten.

Wesentliche Umbauten an der Kirche erfolgten unter dem Abt Konrad von Lustnau (1320–1353), als das heute noch erhaltene große Maßwerkfenster und weitere gotische Fenster in Chor und Querhaus gebrochen und die äußeren Strebepfeiler errichtet wurden. Unter dem Abbatiat des Peter von Gomaringen (1393–1412) baute der Konverse Georg von Salem den zierlichen spätgotischen Dachreiter, der heute vielfach als Wahrzeichen von Bebenhausen angesehen wird, zweifellos aber im Widerspruch zu dem ursprünglichen zisterziensischen Ideal von Kargheit und Strenge steht. Auf dem berühmten Fresko am nördlichen Vierungspfeiler im Eingang zum Chor hat sich Abt Peter darstellen lassen, wie er der Gottesmutter knieend den Vierungsturm darbringt.

Die Gestalt des Chorhauptes vor Einfügung des großen Maßwerkfensters ist nicht bekannt. Der Hinweis des Vf.s auf die Chorfenster der Abteikirche von Eußerthal in der Pfalz (13) ist zumindest irreführend, denn die Anordnung der Fenster dort ist nicht ursprünglich. Vielmehr wurden die beiden oberen Fenster erst im 18. Jh. nach dem Vorbild von Eberbach im Rheingau hinzugefügt (vgl. E. Rinnert, Eußerthal, ^{4}1984, 7). Dagegen fehlt jeder Hinweis auf den architekturgeschichtlichen Kontext, in welchem in der ersten Hälfte des 14. Jh.s die gotische Umgestaltung zahlreicher Zisterzienserkirchen erfolgte, ganz ähnlich wie in Bebenhausen z. B. in Maulbronn und Hauterive (vgl. C. Waeber-Antiglio, Hauterive, 1976, 127f). An dieser Stelle muß auch beanstandet werden, daß genaue Angaben über die Maße der Kirche fehlen.

Der Vf. gibt sodann eine genaue Beschreibung der einstigen Ausstattung der Kirche und der Klostergebäude.

Während die urkundlich belegten zwanzig Altäre (von vielleicht einer Ausnahme abgesehen: s. u.) dem reformatorischen Ikonoklasmus zum Opfer fielen, verdanken die Gebäude des Klausurbereichs und des äußeren Klosterbezirks wohl gerade der Einführung der Reformation ihre fast vollständige Erhaltung. (Die mittelalterliche Bausubstanz der katholisch gebliebenen Klöster wurde vielfach im Zeitalter des Barock vernichtet). Zu beklagen ist nur der Verlust des Brunnens in der Brunnenkapelle gegenüber dem Eingang des großen Refektoriums, der erst 1879 demoliert wurde. Aus seinen Resten wurde, damaligem Stil-Empfinden entsprechend, in der Mitte des Kreuzgartens, an der Stelle des mittelalterlichen Ziehbrunnens, ein Schalenbrunnen errichtet, der in dem architektonischen Ensemble des Kreuzganges gewiß als Mißklang anzusehen ist. Ein kostbares Relikt der Kirchenausstattung ist vielleicht in dem prachtvollen spätgotischen Mariae-Krönungs-Altar der Pfarrkirche von Oberndorf (Rottenburg) erhalten: man nimmt an, daß es der ehemalige Hochaltar der Abteikirche Bebenhausen ist. Ein eindeutiger Beweis dafür konnte allerdings noch nicht erbracht werden (17f, 212f).

Bei der Beschreibung der Kirche und der Klostergebäude vermißt man eine Dokumentation der Inschriften. Doch ist dies wohl eher den Grundsätzen der Herausgeber als dem Vf. anzulasten. Wir denken hier vor allem an die zahlreichen erhaltenen Grabdenkmäler und die aus dem Jahre 1523 stammenden Inschriften über den Zellentüren des Dormitoriums. Man ist hierfür nun weiterhin auf das ältere Werk von Eduard Paulus (Die Cisterzienser-Abtei Bebenhausen, Stuttgart 1886) angewiesen, das schwer erreichbar und auch ungenau ist: es ist dort z. B. nicht erwähnt, daß die Eingänge der Zellen mit dem Tau „versiegelt" sind, und die über der siebenten Zelle links vom alten Zugang aus gesehen angebrachten Erklärung („Tau super hos postes signatum terreat hostes") ist falsch übersetzt. Die erwähnten Inschriften sind doch wohl kultur- und religionsgeschichtlich bedeutsamer als etwa die (gewiß auch wichtige) Liste der Äbte.

In dem folgenden kleinen Kap. berichtet der Vf. über die Geschicke der Bebenhäuser Archivalien, die heute im wesentlichen im Hauptstaatsarchiv Stuttgart versammelt sind, und die zu keiner Zeit sehr bedeutende Bibliothek des Klosters.

Das dritte Kap. bringt eine Übersicht über die Geschichte der Abtei.

Eingehend werden vor allem die nicht ganz zu klärenden Umstände bei der Gründung erörtert. Als Gründungsjahr des zunächst mit Prämonstratensern aus Marchtal besiedelten Kloster nimmt S. 1183 an. 1189 wurden die Prämonstratenser durch einen Zisterzienser-Konvent, der aus Schönau kam, abgelöst. Die mittelalterliche Geschichte bis zur Aufhebung im Jahre 1535 zeigt den steten Wechsel von wirtschaftlichem Aufschwung und Rückschlägen, die jedoch niemals den Grad einer lebensbedrohenden Krise erreichten. Obwohl sich im Laufe der Jahrhunderte ein riesiger Besitz ansammelt, ist das Kloster am Ende des Mittelalters, unter dem bedeutenden und baufreudigen Abt Johannes von Friedingen (1493–1534) hoch verschuldet. Von 1549 bis 1560 war nochmals ein katholischer Konvent in Bebenhausen unter dem Abt Sebastian Lutz, auf den als erster evangelischer Abt Eberhard Bidenbach folgte. Das Restitutionsedikt von 1629 bringt ein erneutes katholisches Zwischenspiel, in welchem Bebenhausen von Salem aus wieder mit einem kleinen Konvent besiedelt wird (bis Januar 1632, und nochmals von 1634 bis Anfang 1649). Von 1650 bis 1807 war Bebenhausen dann evangelische Klosterschule.

Im vierten Kap. gelangt die innere Verfassung des Klosters, seine Stellung innerhalb des Ordens, sodann seine Beziehungen zu den kirchlichen Institutionen und weltlichen Mächten zur Darstellung.

Von besonderem Interesse sind die beharrlichen Versuche der Äbte, für Bebenhausen die Reichsunmittelbarkeit nachzuweisen oder zu erlangen. Diese Bestrebungen scheitern aber im Spätmittelalter an dem landespolitischen Machtwillen der Grafen von Württemberg. Der genaue Zeitpunkt der definitiven Übernahme der Schirmvogtei seitens des Landesherrn ist nicht genau auszumachen. Sie dürfte jedoch noch vor der Mitte des 15. Jh.s erfolgt sein. 1424 wird Bebenhausen erstmals zu einer württembergischen Steuer herangezogen (114f). Gegen Ende des 15. Jh.s ist die Anerkennung der Schirmvogtei Württembergs selbstverständlich geworden. Doch noch in der Zeit nach dem Restitutionsedikt, im 17. Jh., setzt die kaiserliche Kanzlei voraus, daß Bebenhausen imperiale coenobium ist, was allerdings die endgültige Auflösung entsprechend den Bestimmungen des Westfälischen Friedens nicht zu verhindern vermochte (112f).

Es ist ein besonderes Verdienst des Vf.s, die verwickelten staatsrechtlichen und politischen Vorgänge anhand der Quellen übersichtlich dargestellt zu haben.

Große Anerkennung verdient auch das folgende Kap. über das religiöse und geistige Leben innerhalb der Abtei im Laufe ihrer Geschichte.

Als geistiges Zentrum ist Bebenhausen nie hervorgetreten. So gab es z. B. keine bedeutende Geschichtsschreibung. Nichts läßt auch auf das Vorhandensein wertvoller Bücherbestände schließen. Der Hauptzweck einer Klostergründung, nämlich die Praktizierung des monastischen Lebens, und als Voraussetzung dafür die klösterliche Disziplin, ist im wesentlichen über die Jahrhunderte hin intakt geblieben.

Das sechste Kap. befaßt sich eingehend mit der wirtschaftlichen Entwicklung und dem Besitz des Klosters.

Nach einer Übersicht über die wirtschaftlichen und finanziellen Aktivitäten und Verhältnisse sowie die Verwaltung des großen Klosterbesitzes folgen genaue Listen der Besitztümer und der abhängigen Kirchen und Kapellen. Das siebente und letzte Kap. schließlich enthält die Listen der Äbte, der übrigen Amtsinhaber und der namentlich bekannten Mönche.

Mit diesem Bd hat der Vf. einen hervorragenden, qualitätvollen Beitrag zur mittelalterlichen Ordensgeschichte geleistet, wofür ihm aufrichtiger Dank gebührt. Wir möchten abschließend noch auf den gleichfalls 1984 erschienenen Bildband des Vf.s: „Bebenhausen. 800 Jahre Geschichte und Kunst" (Tübingen: Gebr. Metz) hinweisen. Mit seinen 11 Farb- und 46 Schwarzweißaufnahmen bietet er zu dem hier besprochenen Werk eine wertvolle Ergänzung.

Tübingen Helmut Feld

Luther und die politische Welt. Wissenschaftliches Symposion in Worms vom 27. bis 29. Oktober 1983. Hrsg. von Erwin Iserloh und Gerhard Müller. Redigiert von Johannes Koch. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden (1984). VIII, 256 S. (Historische Forschungen im Auftrag der Historischen Kommission der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Bd. IX) geb. DM 48.–

Im Lutherjahr hat die Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz zusammen mit dem Institut für europäische Geschichte in Mainz in den Tagen vom 27. bis 29. 10. 1983 in Worms ein wissenschaftliches Symposion veranstaltet. Die dort gehaltenen Referate und auch die Äußerungen in einer öffentlichen Podiumsdiskussion liegen nunmehr, herausgegeben von E. Iserloh und G. Müller, im Druck vor.

Auf dem Symposion wurden fünf Rahmenthemen behandelt, wobei zu jedem Rahmenthema ein Referat sowie ein Korreferat gehalten wurden.

Das erste Rahmenthema war „Luthers Zwei-Reiche-Lehre und Drei-Stände-Lehre" gewidmet. Hierzu hielt Peter Manns ein Referat (3–26), während Heiko A. Oberman „Thesen zur Zwei-Reiche-Lehre" vortrug (27–34). – Das zweite Rahmenthema behandelte „Luther und die Fürsten". Hierzu referierte Eike Wolgast über „Luther und die katholischen Fürsten" (37–63), Gerhard Müller über „Luther und die evangelischen Fürsten" (65–83). – Bei dem dritten Rahmenthema ging es um „Luther und die Städte". Hierzu referierte Wolfgang Reinhard (87–112), während Bernd Moeller das Korreferat hielt (113–121). – In dem vierten Rahmenthema wurde „Luther und die römisch-katholische Kirche" erörtert. Dazu referierte Kurt Aland (125–172), während Erwin Iserloh das Korreferat hielt (173–186). – In dem fünften Rahmenthema wurden „Luther und die gesellschaftlichen Kräfte" untersucht. Volker Press schilderte „Martin Luther und die sozialen Kräfte seiner Zeit" (189–217), Kurt-Victor Selge „Luther und die gesellschaftlichen Kräfte seiner Zeit" (219–226). – Die Podiumsdiskussion war dem Thema „Luther und die Folgen" gewidmet. Moderator war Harald Zimmermann; an der Diskussion nahmen teil Karl Otmar Freiherr von Aretin, Georg Kretschmar, Heinrich Lutz und Gottfried Seebaß (227–256).

Da es in einer kurzen Rezension nicht möglich ist, auf die vielfältigen Themen und Beiträge jeweils näher einzugehen, soll hier im wesentlichen das in dem Band Gebotene etwas detaillierter vorgestellt werden; nur in einzelnen Fällen können Anfragen oder Bedenken formuliert werden.

P. Manns verzichtet in seinem Referat auf einen Forschungsüberblick, zumal ein solcher zu viel Raum hätte einnehmen müssen, um statt dessen die wesentlichen Leitgedanken sowohl der Zwei-Reiche-Lehre als auch der Drei-Stände-Lehre darzutun. Er sieht bei Luther eine „Analogie" zwischen der Zugehörigkeit des Christen zu den beiden Reichen und dem „simul peccator et iustus" der Rechtfertigungslehre (11). Eine Verbindung zwischen Zwei-Reiche-Lehre und Drei-Stände-Lehre sei nicht leicht herzustellen und führe zu manchen Spannungen (22). Ja, nach Manns führt Luthers Position in manche Aporien (22f). Trotzdem sieht Manns eine Gegenwartsbedeutung von Luthers Position in wesentlichen Punkten als gegeben (25f). – H. A. Oberman, dem das Referat von Manns nicht beizeiten vorlag, hat in seinen Thesen einmal in starkem Maße an die Arbeiten von Johannes Heckel angeknüpft, zum anderen mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß man für Luthers Zwei-Reiche-Lehre den „Dauerkonflikt (scil. Kursachsens) mit dem sächsischen Herzog" nicht nur als „Eingangsfrage", sondern als den eigentlichen Sitz im Leben ansehen müsse (30). Sehr zugespitzt ist die Formulierung, „daß Luthers Zwei-Reiche-Lehre als Lehre von den zwei Bereichen gezielt politische Theologie ist" (31).

E. Wolgast gibt einen sehr materialreichen Überblick über Luthers Beziehungen zu den katholischen Fürsten, wobei mit Recht Georg von Sachsen sowie Albrecht von Mainz in den Mittelpunkt der Darstellung gerückt werden. Ausgehend von einer kurzen Schilderung von Luthers Auffassung vom Fürstenamt, folgt Wolgast der Entwicklung von Luthers Beziehungen zu den katholischen Fürsten. Eigenartig bleibt, daß Luther über Karl V. zeitlebens sehr viel positiver urteilt als über die katholischen Fürsten, obwohl Karl nicht minder als etwa Georg stets treu zur Sache der katholischen Kirche gehalten hat; der Grund dafür dürfte in Luthers Ansicht über den besonderen Auftrag des Kaisers im Rahmen der „Vier-Monarchien-Lehre" zu suchen sein (62f Anm. 144). – G. Müller hebt in seinem Beitrag u. a. im Anschluß an Wilhelm Maurer heraus, daß man für Luther in dem evangelischen Landeskirchentum nicht lediglich eine Notlösung sehen könne; vielmehr habe Luther diese Regelung, die ihm anfänglich aufgezwungen worden war, je länger um so mehr dankbar bejaht (68).

W. Reinhard schildert auf Grund einer sorgfältigen Heranziehung des Briefmaterials Luthers Verhältnis zu den Städten. Dabei stehen Nürnberg, Straßburg, Augsburg und Basel im Mittelpunkt. Freilich sei Luther sich bewußt gewesen, daß der Erfolg seiner Bewegung nicht von den Städten, sondern von den Fürsten abhing (102). Gegen B. Moeller meint Reinhard, „daß der ... Gegensatz zwischen einem stärker korporativen Heilsverständnis bei den Oberdeutschen und einem stärker individuellen bei Luther vor 1524/25 noch kaum zu fassen war" (109). Gewiß habe das „Evangelium" damals alle Schichten angesprochen. Merkwürdig bleibe jedoch, daß das Nürnberger Patriziat sich leichter habe gewinnen lassen als die Augsburger oder die Lübecker Führungsgruppe (111). Hier möchte man freilich fragen, ob nicht der Nürnberger Kreis von Anhängern und Freunden von Staupitz Bedeutung gehabt habe. Sehr zugespitzt ist Reinhards These: Luther „war Städter bis in die Strukturen seines Denkens hinein" (110). – In seinem Korreferat äußert Moeller, daß man Luther doch nicht so prononciert als Städter bezeichnen könne. Gewiß sei Luther in städtischem Milieu zu Hause gewesen; aber Luther habe sich doch auch oft genug über die Städter ähnlich kritisch geäußert wie über Adlige oder Bauern.

K. Aland gibt einen materialreichen Überblick über Luthers Stellung zur römischen Kirche. Einsetzend bei der Frühzeit, wo Luther noch ein „papista insanissimus" war, schildert er die beginnenden Differenzen seit 1517/1518 bis hin zu den extrem scharfen Äußerungen der Spätzeit. Das Jahr 1518 erscheint als Wende. Dabei hat der „Dialogus" des Prierias mit seinen zugespitzten Aussagen über die päpstliche Gewalt bei Luther die beginnende Kritik wesentlich schärfer werden lassen. – In seinem kurzen Korreferat hat E. Iserloh auf die Unsicherheit hingewiesen, die im Spätmittelalter in der Ekklesiologie überhaupt und angesichts des Schismas in der Auffassung vom Papsttum besonders geherrscht habe. Von da aus habe Luther eigentlich niemals wirklich einen Zugang zur Leiblichkeit der Kirche gewinnen können, wie nach Iserloh bereits aus seinen frühen ekklesiologischen Aussagen deutlich wird.

V. Press zeichnet ein sehr differenziertes Bild von Luthers Stellung innerhalb der sozialen Kräfte seiner Zeit. Die Stadt habe Luther stärker geprägt als andere Kräfte (192), ohne daß Luther deswegen etwa keinen Blick für die anderen Aspekte des damaligen öffentlichen Lebens gehabt hätte. Was die Beziehungen zu seinem

Fürsten betrifft, so sei wichtig, daß diese von Vertrauen getragen gewesen seien. Luther habe freilich – zuerst in Abgrenzung von Karlstadt – geradezu einen „Alleinvertretungsanspruch" für die reformatorische Bewegung erhoben (203); vor allem in seiner Schrift „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern" zeige sich eine „Hemmungslosigkeit" (206). Gegenüber vielen neueren Arbeiten zu dem Thema von Stadt und Reformation meint Press, daß heute meist die Bedeutung der städtischen Bürgerbewegungen für die Reformation überschätzt werde – „ein wenig scheint es, als ob man dem Obrigkeitsstaat gleichsam nachträglich abschwören wollte" (213). Im ganzen könne man Luther kaum in die verschiedenen sozialen Kräfte seiner Zeit einordnen; letztlich sei er „eine charismatische Figur" gewesen (216). – In seinem Korreferat hat K.-V. Selge ebenfalls geäußert, daß Luther nicht einer bestimmten Schicht oder einem bestimmten Stand zugewiesen werden könne. Selge weist im übrigen darauf hin, daß sowohl hinsichtlich des Ockhamismus als auch für die Apokalyptik im Blick auf Luther noch wesentliche Fragen offen seien (224f). Auch sei es eine zu einfache und glatte These, wenn man behaupte, Luther habe den gemeinen Mann mündig gemacht; vielmehr müsse man auf die „Mehrpoligkeit der theologisch-sozialen Vorstellungen Luthers" achten (226).

In der Podiumsdiskussion, deren Argumentationsgänge hier nicht wiedergegeben werden können, sind drei Fragenkreise erörtert worden, nämlich die Einordnung Luthers und der Reformation in den Werdeprozeß der Neuzeit, die Gestalt der Kirche der lutherischen Reformation sowie die Folgen der Reformation primär für die Kultur.

Einige sinnentstellende Druckfehler seien genannt:

S. 5 Z. 6 v. o. muß es statt „Joachim von Sachsen" „Johann von Sachsen" heißen. – S. 24 Z. 14 v. u. l. statt „duo civitates" „duae civitates". – S. 26 Z. 3 v. u.: Christen leben nicht auf „Abbruch", sondern auf „Abruf". – S. 119f sind die Anmerkungen 11 und 12 vertauscht.

Im ganzen ist es ein reichhaltiger Band, der hier entstanden ist. Mit den fünf Rahmenthemen sind einige wichtige Problembereiche der heutigen Luther- und Reformationsforschung aufgenommen worden, zu denen in Referaten wie Korreferaten manche beachtlichen Beiträge geliefert wurden, die in der weiteren Diskussion Berücksichtigung verdienen. Festgehalten werden muß, daß es wohl das erste Mal gewesen ist, daß eine wissenschaftliche Akademie sich durch ein derartiges Symposion an den Feiern zu einem Lutherjubiläum beteiligt hat.

Hamburg Bernhard Lohse

Boespflug, François: **Dieu dans l'art. Sollicitudini Nostrae de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren.** Préface de André **Chastel.** Postface de Leonid **Ouspensky.** – Paris: Les Éditions du Cerf, 1984. 384 S., kart. FF 137

Die (später heiliggesprochene) Franziskanerin Crescentia Höss in der bikonfessionellen schwäbischen Reichsstadt Kaufbeuren, † 1744, läßt Bildchen verteilen, die gemäß ihrer Vision den Heiligen Geist als schönen Jüngling darstellen. Der Bischof von Augsburg schickt, statt sich an seinen Erzbischof in Mainz (nicht München) zu wenden, eine Anfrage an Benedikt XIV., den „Papst der Aufklärung". Dieser, ein Liebhaber längerer theoretischer Äußerungen, antwortet 1745 in einem ausführlichen Brief „Sollicitudini Nostrae" (= S. N.). Es ist die ausführlichste päpstliche Äußerung zur Frage der Gottesdarstellung und die am meisten systematische. S. N. untersucht die Berechtigung von Bildern der göttlichen Personen, besonders die problematischeren Gottvaters und des Hl. Geistes und ihrer gemeinsam in der Dreifaltigkeit, und stützt sich dabei auf biblisch überlieferte „Erscheinungen", wobei theologische Meinungen (auch Luthers), konziliare und päpstliche Entscheidungen herangezogen werden. Die meisten der üblichen oder bekannten ikonographischen Typen werden beurteilt, der von Crescentia verbreitete abgelehnt. (Praktische Bedeutung für spätere Kunstwerke hat S. N. kaum gehabt.)

B., in einer durchgesehenen These de doctorat, 1983 am Institut Catholique de Paris und an der Sorbonne, gerahmt von Begleittexten so gewichtiger Männer wie André Chastel und Leonid Ouspensky, behandelt sehr ausführlich und mit hohem wissenschaftlichem Anspruch zuerst die Situation und den Personenkreis, in dem sich das alles abspielt, lokal bedingt und doch von allgemein christlicher und religionsgeschichtlicher Bedeutung. Man erfährt Interessantes auch außerhalb des Hauptthemas über Crescentia, ihre Bilder, die damalige kirchliche Szenerie.

Von der Arbeit kann man vorweg sagen, daß sie sehr belesen ist, scharfsinnig und kritisch, dabei von einer inneren Bewegtheit des Raisonnements, die ironisch, zornig und wohl auch wirklich betroffen zutage treten kann. Sie ist systematisch aufgebaut und läßt im ideenkritischen Teil kaum eine Einzelheit außer acht. Was ihre geistigen Voraussetzungen und Ziele sind (seit es Wissenssoziologie gibt, muß man das fragen) läßt sich schwer sagen; im Epilog wird wohl etwas davon deutlich.

Große Kenntnisse der älteren Theologie wie neuerer internationaler Literatur zeigen sich überall. Hier sollen Eindrücke eines in Theologicis „Unbefangenen" (wenn es das gibt) und Kunsthistorikers wiedergegeben werden.

Was am ersten Teil (über die „bayrische" Affaire) besonders auffällt, ist die Schnelligkeit, mit der Motivationen gefunden und verknüpft werden, z. B. in Chap. III, IV, Cohérence d'une tactique, die des Aufklärers Amort, Benediktiner in Polling.

Nicht selten scheint es, daß bei B. die Problematik einer Stelle in der Analyse verschärft wird. Kann man wirklich den Brief eines Papstes, der theoretische Darlegungen liebt, so behandeln, als beanspruche er die volle Autorität des kirchlichen Lehramts? Wenn das offenbleibt, so erübrigen sich wohl ironische Zwischenrufe wie „Roma locuta, causa finita", „Sic", „Dixit mater". Wie vernunftlos müssen auch die meisten zitierten Gelehrten gewesen sein – S. 244 sagt es der Vf. über Benedikt ja ausdrücklich. Ist es wissenschaftliche Redeweise, wenn es S. 320 heißt „le point laissé dans l'ombre par le pape des Lumières" (im siècle des Lumières)? Wenn Benedikt einmal einige Argumente unsystematisch kurz aufzählt, so nennt das der Vf. gleich ein pêle-mêle. (Vgl. dagegen, was er 310 Anm. 3 über Benedikts „Polemik" sagt.) (Der Kunst geht es nicht besser: S. 326 zwischen Vater und Sohn besteht in den Bildern „une sorte de promiscuité".)

Diese Grundhaltung entstellt die ganze nach Thema und Kenntnissen so wichtige Abhandlung. Benedikt geht von dem Grundsatz aus, daß nur biblisch überlieferte Erscheinungen von göttlichen Personen als Bilder erscheinen dürfen. S. N. § 12: Repräsentatur tamen Deus eo modo, eaque forma, quibus in Scripturis Sanctis legimus ipsum mortalibus apparere dignatum esse (30f). Dabei wird kein Unterschied gemacht zwischen Verkörperung bzw. dem, was die Griechen περιγραπτὸς nennen (Christus, Taube) und visionär-metaphorischen Gestalten (der Alte der Tage, Lamm Gottes). Alle diese werden unter „se videndum exhibuere" verstanden (S. N. § 15, 32f). Auch B., der möglichst alles in Frage stellt, gesteht der Synthese des Papstes Kohärenz zu (311). Im einzelnen freilich hört er nicht auf, Benedikt anzugreifen. Wenn dieser betont, daß die Verehrung des Kruzifixes selbst bei den neuen Ikonoklasten vorkommt, wenn er also, bei selbstverständlicher Distanziertheit von denen, die ihm Häretiker sind, Gemeinsames heraushebt, so ist das dem Vf. – ausgerechnet ihm – ein „brusque relant de polémique dans une dissertation savante" (310).

Die Stimme Gottvaters sieht Benedikt XIV. nicht als eine Gotteserscheinung an, wie das B. anläßlich seiner Erwähnung in § 36 von Gen 3,8 auf S. 219 Anm. 38 und S. 309 meint und Ouspensky S. 333 es anprangert. Vielmehr wird der Vater deswegen gemalt, weil Adam seine Stimme „deambulantis in Paradiso" hörte. Spazieren geht man in Menschengestalt, nicht als Allgegenwärtiger. Somit scheint Augustin, daß Gott mit dem Menschen „in specie hominis" sprach. Von Gottes Stimme allein ist in der Bibel noch öfters die Rede; Benedikt greift nicht darauf zurück. (Will ihm B. auch anrechnen, daß er, noch nicht Papst, einen Autor zitiert hat, der den Erscheinungsbegriff auf Gehörtes ausweitet?)

Der Vf. kritisiert an Benedikt, daß er Gottesbilder nur aufgrund von Gotteserscheinungen der Bibel zulasse und nicht von solchen, anerkannten, des späteren Christentums, z. B. bei der Stigmatisation des hl. Franziskus. Sehen wir davon ab, daß hier in einem Seraph (also keiner Gottesfigur) der Gekreuzigte erscheint, dessen Darstellung am allgemeinsten anerkannt wird (s. z. B. S. N.). (Christuserscheinungen sind auch die des hl. Antonius v. P. mit dem Christkind oder die des hl. Bernhard v. Cl., zu dem sich der Gekreuzigte herabbeugt.) Aber die Stigmatisation des hl. Franz wird auf den Bildern, wie sie allgemein üblich sind, als Bericht gegeben, der „Seraph" erscheint dem Stigmatisierten, wird nicht vor dem Beschauer repräsentiert. Daß der Brief S. N., wenn er sich schon auf Gotteserscheinungen der Bibel stützt, auf deren Erzählungen nicht näher eingeht, ist ein weiterer Vorwurf. Wäre die Ausbeute so groß? Die Taufe Christi wird manchmal als Dreifaltigkeitsbild aufgefaßt, der Vater ist dabei nur durch seine Stimme wahrnehmbar, wäre also für Benedikt keine „Erscheinung" (vgl. o. zu Gen 3,8). Das gleiche gilt, was Gottvater betrifft, von der Verklärung. Der Vf. moniert, daß S. N. nicht von der überschattenden Wolke spricht, in der nicht so wenige eine Erscheinung des Hl. Geistes sehen. Tatsächlich wird sie in der Ostkirche und auch im Westen, speziell bei Schriftstellern der nachtridentinischen Reform, so aufgefaßt (Lit. s. B.

S. 272, Anm. 8 und W. Messerer, Verklärung und Hl. Geist, in Die Metamorphose, Salzburger Barockmuseum, 1979, S. 35, 51f). Aber so wichtig die Auffassung ist, sie ist ein Theologoumenon und wird nicht als solche von der Bibel berichtet.

Der Vf. spricht S. 303ff davon, daß die Aufzählung in S. N. „fatalement" viel zu rudimentär ist, um die Verschiedenheit der Dreifaltigkeitsbilder im Laufe der Zeiten zu umfassen. Tatsächlich nennt Benedikt nur Grundtypen. Es gab noch keine Kunstgeschichte; B. weiß und zeigt viel mehr von ihr. Gestalten der göttlichen Personen werden in vielerlei, besonders biblische und Biblisches weiterdenkende Bilder eingefügt – abgebildet ist eins der Heiligen Familie im Vorwärtsschreiten, der „Heilige Wandel". Die Abbildung des Heiligen Geistes als Taube, außer in der Taufe Christi, in der sie die Bibel erwähnt, so auch oft beim Pfingstfest, rechtfertigt S. N. ausdrücklich (§ 21). B. zweifelt, ob solche Kombinationen noch Gott „eo modo, eaque forma" abbilden, wie sie gemäß der Heiligen Schrift erschienen sind – Grundprinzip von S. N. Er nennt solche Kombinationen – der göttlichen Personen untereinander oder mit anderem – wenig geschmackvoll „collage" und „montages". Tatsächlich sind sie nicht nur bei S. N. aus den Materialien begründet, sondern selbstverständlich und unumgänglich, sobald Kunst einen religiösen Bezug durch Bilder, die „repräsentieren", also einen Gesamt-χαρακτὴρ, nicht nur ἱστορία oder einen Gegenstand der Meditation geben wollen. An Benedikt ist freilich die Frage zu richten, warum, wenn die Taube aus der Taufe Christi isoliert werden kann, die Visionsbilder Crescentias vom Heiligen Geist als schönem jungem Mann nicht als aus dem „tolerierten" Bild der Drei Männer bei Abraham entnommen, aufgefaßt werden dürfen.

B. nennt deren Visionsbild nur „innocent"; trotz seiner breiten Schilderung Crescentias und ihres Falles interessiert er sich wenig für die Probleme dieses Bildes; es ist ihm wesentlich ein „Sprungbrett" zu S. N.

Will man Darstellungen, auch solche göttlicher Personen, beurteilen, so muß man heute über das rein Ikonographische hinausgehen, in dem Maß, als das ganze Problem erfaßt werden soll. B. hat das an mehreren Stellen getan. Allerdings beschränkt er sich nach S. 270 in seinen Abbildungen und deren Besprechung bewußt auf Stiche (mit Ausnahmen), als „formes en tant que signes" und betont im allgemeinen nicht „la taille, les proportions ou la matière en laquelle les artistes choissisent de réaliser leurs ouevres". Daß diese Realisierung aber kein materieller oder formaler Vorgang ist, haben viele gesagt; besonders geht es aus Aussprüchen von Cézanne hervor. Sie ist erst eigentlich „Kunst", Veranschaulichung eines Sinns.

Man kann, auch für diese „formale" Frage, Termini der Theologie zu Hilfe nehmen, jedenfalls die des Römischen Katechismus von 1566, auf den sich S. N. beruft und aus dem B. S. 195 eine wichtige Stelle zitiert. Dort heißt es, daß die Göttlichkeit selbst nicht dargestellt werden könne, niemand sei „tam rudis", das zu meinen. Aber gewisse „proprietates aut actiones", „qualité ou opération", die Gott zukommen, seien für die Darstellung geeignet. Das scheint uns für kunstgeschichtliche Urteile äußerst wichtig. Gottvater erscheint bei Michelangelo so leibhaft wie nirgends als Gott-Schöpfer, nicht zuletzt durch seine Operationes, die er nicht nur ausführt, sondern durch die er als Gestalt sich selber bildet.

Bei allen Bildern sind „Eigenschaften" zu befragen, die zu gestalten ein Vorrecht der Kunst ist. Mit ihnen erst zeigt sich eigentlich „Dieu dans l'art".

Dennoch sind normative Erklärungen nicht überflüssig, das pure Thema bleibt ablösbar, und zwar geschichtlich nach der Sehweise bedingt. Vor der „Vierge ouvrante" bleibt auch Benedikt „illitteratus".

Am Schluß des zweiten Teils spricht B. S. 313ff von einer archaisierenden Lösung in S. N., mitbedingt durch den Mangel des Westens an Theorien. Gar so wenig sind die theoretischen Äußerungen nicht einmal, freilich „inkohärent" und verschwindend gegenüber der Praxis künstlerisch eigenständigen Lösungen bei Gottesbildern und sonst. Archaisierend hieße wohl besser: im Sinne des status quo: was im Gebrauch ist, wird akzeptiert, was längst passé oder, wie Crescentias Visionsbild neu ist, wird abgelehnt. So kann die Wirkung scheinen, doch geht sie ganz aus Benedikts Prinzipien biblisch bezeugter Gotteserscheinungen hervor. B. selbst schreibt S. 311: „En définitive, la synthèse du pâpe ne manque pas de cohérence."

Solche Ergebnisse von S. N. nach B. „solucion archaisante" und eine bestimmte „cohérence" scheinen sich zu widersprechen. Der Autor zieht hier, mit einer merkwürdigen Wendung, die Kunstgeschichte heran, diesmal in dem, was sie vom „Stil", vom Gehalt zu sagen hat. Er beruft sich auf wichtige Aufsätze von Wolfgang Schöne und von Günther Heinz. Schöne sieht aber klarer, als B. begreift. Am Ende der Darstellung des Sichtbaren („agonie", B. S. 323) erkennt er die Möglichkeit, den unischtbaren Gott darzustellen – nicht nur zu symbolisieren.

Die Devitalisierung der religiösen Kunst in und seit der zweiten Hälfte des 18. Jh.s läßt sich nicht leugnen. Man vergesse nicht, daß sehr bald danach die Kunst überhaupt davon betroffen wurde! Wie direkt läßt sich aber S. N. auf diesen Zeitstil beziehen?

Nach der fast bis zuletzt zähen Arbeit des Buches wirkt das Nachwort von Leonid Ouspensky erfrischend. Es ist eine heftige Attacke nicht nur gegen S. N., „en général contradictoire et confuse", sondern auch gegen alles Westliche, gegen dessen Bilder und verschiedene Bildauffassungen natürlich, aber auch noch das filioque. Westler können hier wieder lernen, daß es mit dem Oekumenischen nicht so einfach ist. „En effet ... cet oecuménisme dans l'art, est encore loin d'être éliminé." (331)

Nach dem zentralen Beschluß (horos) des VII. Oekumenischen Konzils von Nicaea von 787 gründet sich die Bilderverehrung auf „l'incarnation véritable et non imaginaire de Dieu le Verbe". Das ist der entscheidende Satz. Deshalb sagt Ouspensky mit vielen Griechen, darf nur die zweite Person der Gottheit als Mensch dargestellt werden (und, folgert die griechische Orthodoxie, alles Heilige in Menschengestalt, sichtbar oder περιγραπτὸς). Die Westkirche habe gegen das Konzil verstoßen; so kam es schließlich zur Willkür der Künstler, zur Desakralisierung, ja zur autonomen Kunst, von ihren Wurzeln abgeschnitten. Die westliche religiöse Kunst habe Schiffbruch erlitten, sei destruktiv geworden.

Das Zweite Konzil von Nicaea ist nicht weniger diplomatisch als irgendein Papst der Neuzeit. Der horos ruht deutlich auf der griechischen Bildauffassung auf, aber seine Beschlüsse und Anathemas sind „juristisch" abhebbar. Er zählt als darstellbar auf: Christus, Maria, Heilige, Seelen, aber: kein Anathema gegen eine andere Darstellung, bei so vielen Verurteilungen der Bilderfeinde. Das Konzil, Station auf dem ostkirchlichen Weg, hat doch der Entwicklung in Ost und West Raum gelassen. Man sage nicht, das sei eine Spaltung von Geist und Begriff. Konzilsbeschlüsse, überhaupt Gesetze, auch päpstliche offiziellere Briefe wie S. N., müssen Leben in Begriffe fassen und zugleich diese wie für jenes offenhalten. Sie errichten in vielen Fällen keine Mauer, sondern einen Zaun. Das verlangt, wie wohl ein Richter bald sieht, das Leben.

Zweitens: Glaubt Ouspensky wirklich, Benedikt habe sich mit der Rede von der völligen Undarstellbarkeit der göttlichen Natur (S. N. § 11) und gleich danach von der Darstellbarkeit Gottes, wie er nach der Schrift erschienen sei, selber ins Gesicht widersprochen? Der oben zitierte Catechismus Romanus unterscheidet ja ebenso zwischen Göttlichkeit und Eigenschaften oder Operationes, die Gott attribuiert werden. Wenn die Taube (nach der Bibel sichtbar erschienen) nur verstanden werden kann „comme une tentative de figurer la nature divine" (332), wenn in der Ostkirche das einzige Dreifaltigkeitsbild das „symbolische" unter der Form der drei unpersönlichen Engel (wirklich? und gar nicht, wie sonst verlangt, Göttliches als περιγραπτὸς) nur „une image symbolique" ist (334), wenn der Römische Katechismus bei Darstellungen einer göttlichen Person von der Hilfe von Zeichen (nicht gleich Schemata) aus dem AT und NT spricht (nach S. 333), tritt dann nicht in Ost wie West etwas von der Ambivalenz einer Gottesdarstellung zutage? Ich fürchte nur, das ist etwas oekumenisch gesprochen.

Aber um eines kommt auch die östliche Kunst nicht herum: Eigenschaften und Operationes darzustellen. Warum sonst das große Bemühen, Christi Schönheit deutlich zu machen, als ein Sichtbarwerden doch seiner Göttlichkeit? oder sagen wir vorsichtiger: des Menschen, der Gott ist? Der Pantokrator in Daphni zeigt, anders als alle dortigen Christusbilder, Gottvater durch seine Terribilità. Ist eine Anastasis wie die der Chora-Kirche zu Konstantinopel ohne Sichtbarmachen in ihrer Überzeugungskraft denkbar? Ost und West kommen eben nicht um „Kunst" herum, wenn es um „das Göttliche" geht (vgl. P. Christoph Schönborn OP, Die Christus-Ikone, Schaffhausen 1984, S. 218). Eben darum gibt es theologisch-ikonographische durchlässige Zäune – im Westen weniger, im Osten einen festen. Das Zweite Konzil von Nicaea als solches hat auch nur einen Zaun errichtet.

Wenn im Abendland von der Fleischwerdung als Grund für kirchliche Bilder die Rede ist, so hätte, meint B., einer der Väter des Zweiten Nicaenums geantwortet: Nur durch sie sind Bilder gerechtfertigt. Vielleicht hat das mancher gesagt, aber nicht der Konzilsbeschluß. Wirkt doch noch eine weitere, überall wenn nicht bewußte, so doch praktizierte Auffassung vom Bild dahinter, die ein Maler am Anfang der Moderne, Paul Klee, auf seine Zeit gezielt, doch weithin gültig, so formuliert hat: „Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht

sichtbar." Was hier verneint wird, ist heute ein Problem; was behauptet wird, ist fast überall gültig. Die Ostkirche macht sichtbar, was sichtbar oder genauer περιγαπτὸς war, Benedikt XIV. will auch Erscheinungen der Bibel einbeziehen; (andere in altchristlicher Zeit im Abendland haben in noch freierer Weise Sinn bezeichnet oder veranschaulicht, s. u.). Auch die Ostkirche gibt in diesem Sinne „Epiphanien". Ohne eine neue Häresie aufstellen zu wollen: christliche Kunst hat Fleischwerdung und Visionen nicht nur wesentlich zum Gegenstand, sondern kann auf ganz anderer Ebene auch eine Parallele zu ihr sein.

Wie viel vom Gehalt („Mysterium") des Christentums hat nicht diese „freiere" christliche Kunst durch ca. ein Jahrtausend sichtbar gemacht. Man braucht hier nicht mit dem Erinnern anfangen. Und was nicht wenig ist: sie hat eine weltliche Kunst hervorgebracht. Der Musikwissenschaftler Thrasyboulos Georgiades definierte im Unterschied zum Profanen (dem, was bloß draußen bleibt) das Weltliche als etwas, das eine Weihe hat: Ordnung, Glanz, Schönheit, auch das Häßliche an seinem Ort von daher zeigt. Die Geschichte der Kunst, bes. um das 15. Jh. herum, führt vor, wie das Einbeziehen von Weltlichem zunächst vor allem auch das Geistliche, Gegenwärtige, „sichtbarer" macht (das gilt ein Stück weit auch im Osten in Fresken der genannten Chora-Kirche). Dies Weltliche ist im ganzen, so oft im Einklang mit dem Christlichen, sei es bei Rubens oder Rembrandt, immer „mehr" geworden und ist später zu einer Kunst aus eigenem Wert zur Wiedergabe des Sichtbaren umgeschlagen. Autonome Kunst wird möglich; freilich für alle, die sich an die Meinung von Cézannes Wort halten, als eine Harmonie parallel zur „Natur", als ein Äquivalent. Aber die großen Entscheidungen werden, wie B. am Schluß erkannte, noch fallen.

Salzburg Wilhelm Messerer

Besier, Gerhard: **Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg.** Ein Quellen- und Arbeitsbuch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 282 S. mit 33 Abb., kart. DM 38.–

Im Vorwort meines Buches „Deutsche Kriegstheologie 1870–1918" (München 1971[1], 1974[2]), das von der „Theol. Literaturzeitung" nicht zur Rezension angenommen wurde, da es für sie damals eine solche trotz der dort vorgestellten 154 Dokumente noch nicht gab, schrieb ich, daß gut ein Dutzend solcher Bücher geschrieben werden könnten, ohne daß sich die Originaldokumente zu wiederholen brauchten. Seither ist emsig gearbeitet worden an diesem Thema. Eins der verheißenen Bücher liegt hier vor als weiteres „Quellen- und Arbeitsbuch". Die deutschen Dokumente sind endlich erweitert um solche aus anderen protestantischen Kirchen Europas und das ist gut so. Hätte sich doch, auch aufgrund anderer Neuerscheinungen in der Zwischenzeit, einmal mehr der Eindruck von der deutschen Alleinschuld am I. Weltkrieg, nun auch an seiner kirchlichen „Einsegnung", festsetzen können.

Besiers Dokumente beweisen das Gegenteil. Ob seine Auswahl freilich „repräsentativ" ist zur Beleuchtung des „Verhältnisses der europäischen Kirchen zueinander sowie deren Anbindung an die jeweilige Doktrin ihrer Staaten", wie das Vorwort selbstverständlich behauptet (5), mag nun geprüft werden.

Die von nur 16 S. kommentierten 94 Dokumente verteilen sich, abgesehen von 6 schwedischen – die Friedens- und Vermittlungsinitiativen Söderbloms betreffenden – und einer ungarischen Stimme, die auch hätte entbehrt werden können, auf 39 deutsche, 28 britische und 20 französische Stimmen des jeweiligen kirchenamtlichen Protestantismus und geben gewiß ein ausgewogenes Bild von der „Anbindung" der protestantischen Kirchen an ihre jeweilige Staatsdoktrin der drei kriegführenden Großmächte Deutschland, Frankreich und England.

Gab es aber protestantische Kirchen nur in diesen drei Ländern und war Schweden daneben das einzige neutrale Land, dessen bekannter Erzbischof vergeblich zu vermitteln suchte? Gab es z. B. „eine Schweizer Stimme" nur im II. Weltkrieg? Wie verhielten sich finnische, norwegische, dänische, ungarische, niederländische u. a. Kirchenleitungen und Theologen 1914–18?

Es sei dieses Manko durchaus nicht als Vorwurf an dieses Quellenbuch, sondern mehr als Korrektur an seinen anspruchsvollen Titel und als Anregung für künftige Forschungen gegeben. Auch die Selbstbeschränkung auf den Protestantismus Europas wirkt mehr verlags- und themagerecht. Denn wenn es so war, wie dieser Band überzeugend ausweist, daß in Frankreich und Deutschland sich der kriegsbejahende Patriotismus etwa die Waage hielt und nur der englische bis zur Versenkung der „Lusitania" wesentlich gemäßigter und damit eher vermittelnd tönte, wäre es doch endlich an der Zeit, auch Stimmen der russischen, mehr noch der nordamerikanischen Kirchen, Stimmen aus den Balkanstaaten, ja sogar des türkischen Islam, um die es wesentlich ging in diesem Krieg, auszugraben und daneben auch den großen Riß zu beschreiben, der schließlich nicht nur deutsche und britische Protestanten, sondern die Katholiken in aller Welt auseinanderbrachte und dies nicht nur mit bleibendem Schaden auf den Missionsfeldern der Christenheit.

Die Vorzüge der Disposition: Besier bemüht sich ausgewogen aus jedem Kriegsjahr wichtige Verlautbarungen, Korrespondenzen der prot. Kirchenleitungen aus Berlin, Canterbury und Paris, dazu die bisher anderswo vermißte Dokumentation der Bemühungen des Erzbischofs von Uppsala, repräsentativ vorzustellen. Stimmen des kirchlichen „Mittelbaus" und „Fußvolks", wie sie meine erste Dokumentation zu fassen suchte, bleiben draußen. Hingegen wirkt es wie ein Fremdkörper, wenn eine kirchliche Dokumentation ausgerechnet mit dem „Waffensegen" der Alldeutschen vom 3. 9. 1914 eröffnet wird (D 1). Auch anderswo wären kollegiale Verweise auf frühere Publikationen von W. Pressel, Missalla u. a. durchaus am Platz gewesen, wie etwa auf meine Vorarbeiten zur Berliner Prominenz v. Dryander, A. v. Harnack, Deißmann, Wilhelm II. etc. Statt dessen verweisen die meisten Fußnoten auf andere Werke des Herausgebers, dessen Publikation „Krieg – Frieden – Abrüstung" wohl unerläßlich ist zum Verständnis dieses allzu kurz kommentierten Dokumenten- und Bilderbuchs (33 Abbildungen). Daß Besier die schwer zugänglichen Dokumente Nils Karlströms (Uppsala 1947) dem deutschen Publikum erschlossen hat, ist verdienstvoll.

Basel Karl Hammer

Ratzinger, Joseph, Kardinal: **Zur Lage des Glaubens.** Ein Gespräch mit Vittorio Messori. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1985. 215 S., geb. DM 28.–

Die heftigen Reaktionen gegen dieses Buch bezeugen zunächst einmal dessen Mut. Es spricht aus der klaren Einsicht, daß „die Christen von neuem eine Minderheit" sind, „weit mehr, als sie es seit der ausgehenden Antike je gewesen sind" (27, 117), und als solche „zu dem in Kontrast stehen" müssen, was „das Neue Testament – und gewiß nicht im positiven Sinn – den Geist der Welt nennt" (35). Daß die christliche Botschaft seit Jesus skandalös war, kann keine „Öffnung zur Welt" überspielen. „Es ist an der Zeit, den Mut zum Nonkonformismus wiederzuentdecken" (35). Gegenüber der Meinung, man könne die Kirche durch Konzessionen an den Zeitgeist und durch bloße Veränderung von kirchlichen Strukturen der Welt schmackhaft machen, beharrt der Kardinal auf der „Unerläßlichkeit der persönlichen Bekehrung" (51). „Was die Kirche braucht, um in jedem Zeitalter auf die Bedürfnisse der Menschen zu antworten, ist Heiligkeit und nicht Management" (54). Sein Blick auf die nachkonziliare Entwicklung ist vor allem „realistisch" (156, 183), der Vorwurf von Pessimismus wird zurückgewiesen mit dem Hinweis „auf die jüngste säkulare Kultur", die „in den radikalen Pessimismus und verzweifelten Nihilismus" umschlägt, wogegen einzig die christliche Botschaft das Heilmittel anbieten kann (157).

Gewiß verweist R. zunächst auf den wahren (aber oft mißdeuteten) Wortlaut und Geist des letzten Konzils, mit der klugen Bemerkung, „daß für das Konzil der Gegenbegriff zu ‚konservativ' nicht ‚progressiv', sondern ‚missionarisch' ist" (11), und mit der realistischen Feststellung, daß schon neben dem Konzil und seither wachsend ein organisiertes Gegenkonzil am Werk war und ist (32). Aber sein Rundblick über die heutige Kirchenlage geht einerseits über die direkten Anliegen des Konzils hinaus – etwa in den Analysen der Probleme zwischen Bibel und Exegese (75f), der sehr klar umrissenen Lage der Moraltheologie (83–92), der Stellung der Frau und der Lösung für die Fragen des Feminismus (93–114), den hellsichtigen Ausführungen über Nutzen und Gefahren der Bischofskonferenzen (59–63). Andererseits ist an manchen Stellen ein gewisses Zurechtrücken von Akzenten des Konzils unverkennbar: anstelle einer Überbetonung von „Volk Gottes", das „immer auf das alttestamentliche Element der Kirche, auf ihre Kontinuität zu Israel" verweist, wird das Wesen der Kirche „deutlicher in den Begriff ‚Leib Christi'" (47) verlegt. Das mußte gesagt werden angesichts des durchgehenden Trends zur Soziologisierung und damit zum „do it yourself" (131) dessen, was kirchlich nur als von oben geschenkt verstanden werden darf – siehe die Ausführungen über falsche „Kreativität" in der Liturgie (71f), über Verpsychologisierung der Beichte (56–57), über befreiungstheologische Verpolitisierung des Evangeliums („Liebe = Klassenkampf" 194); aber diese Trends lassen sich nur berichtigen durch Rückkehr zu einer wahren Trinitätslehre (77f) und Christologie (ebd., 190f), wovon das Konzil nicht thematisch

gehandelt hat. Das muß betont werden angesichts dessen, daß viele, zumal junge Menschen heute primär die Begegnung mit dem wahren (trinitarischen) Christus suchen, und nur um seinetwillen Kirche, wie sie ist (und womit das Konzil sich ausführlich beschäftigt hat), in Kauf nehmen.

In einer soziologisierten Kirche wird das Amt (als Geschenk Christi und Voraussetzung für Eucharistie und Beichte 49, 169) immer „als Intoleranz" (20) erscheinen, eine „Glaubenskongregation als unerheblich, wenn nicht gar als anachronistisch oder schädlich" (21). Gefährlichen Großbewegungen heute gegenüber ist „die ganze Kirche gefordert; Theologie allein reicht nicht aus, das Amt allein reicht nicht aus" (198). Hier spricht der Theologe R., der sich auch anderer Mißstände im kirchlichen Apparat bewußt ist: Überorganisation („allein im Münchener Ordinariat vierhundert Beamte und Angestellte, alle regulär bezahlt" 67), Aufhebung einer „Vielfalt an Riten und Liturgien", die vor Trient und sogar nachher noch erlaubt waren (128), „pastorale Überbewertung der Messe", die „diese letztlich abwertet", zuungunsten vieler anderer Andachtsübungen (139). Anläßlich des Wucherns von Sekten kann gesagt werden: „Ihre Ausbreitung deutet auch auf Lücken und Mängel unserer Verkündigung und Praxis hin" (120), die „Wärme und das Leben", das die Menschen suchen, „scheinen bei uns leider oft zu fehlen" (121). Gewiß, die Kirche ist Hauptproblem (45), aber doch nur, wenn sie, wie R. immer wieder betont, Heilige hervorbringt (41, 134), die die Gegenwart Christi und Gottes beweisen.

Der Interviewer zeigt überzeugend (an Zitaten), daß R.s Grundhaltung – entgegen den gegen ihn lancierten Schlagworten – sich vom Professor zum Erzbischof und zum römischen Beamten keineswegs verändert hat (11, 75, 105). Die wilden, fast fanatischen Angriffe gegen seine Äußerungen (man glaubte sie schon Wochen vor ihrem Erscheinen in Grund und Boden stampfen zu müssen) demaskieren weitgehend die eigentliche Haltung der Kritiker, die, ob sie Journalisten, Theologen oder Bischöfe sind, die schlichte „gesunde Lehre" (1 Tim 1,10) nicht ertragen. Das vorsichtige Vertrauen des Kardinals auf „das Aufblühen neuer Bewegungen, die niemand geplant und die niemand gerufen hat" (auch das Konzil nicht), „die einfach aus der innern Vitalität des Glaubens selbst kommen" und „die volle, ungeteilte Katholizität leben", die beweisen „daß der Geist wieder einmal stärker ist als unsere Planungen" (41f), läßt ihn bekennen, daß die „Aufgabe der Amtsträger in der Kirche und der Theologen" (auch der Synoden und der Einzelbischöfe) vor allem die sein muß, „die Tür offenzuhalten" (41–42), sosehr sie im übrigen ihres Amtes zu walten haben. Die Kirche kann auch heute eine aus der Fülle Gottes schenkende sein und braucht nicht, wie ein Rezensent gemeint hat, vor allem eine im Ungewissen „suchende" zu sein.

Basel Hans Urs von Balthasar

Ernst Blochs Vermittlungen zur Theologie. Hrsg. von Hermann Deuser und Peter Steinacker. – München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1983. 222 S. (Fundamentaltheologische Studien 6) kart. DM 42.–

Ernst Blochs Philosophie ist der groß angelegte Entwurf, marxistisch das Erbe von Religion, von Mythos und Mystik anzutreten – und zwar gegen eine Theologie, die Gott in der Weise des Vorhandenen, des bestehend Seienden „neben" anderem Seienden dachte und so zur Diastase und Konkurrenz von Diesseits und Jenseits führte. Dagegen suchte seine Philosophie der Utopie die Hoffnungselemente in den Religionen, insbesondere der jüdisch-christlichen, so herauszuarbeiten, daß die Vorhandenheit des Göttlichen als des „ens perfectissimum" aufgelöst wurde in die Bewegung, die Prozessualität einer perfektiblen, noch nicht mit sich „ins Reine" gekommenen Welt. In Auseinandersetzung mit und Abgrenzung von dieser Aufhebung der Religion besann sich die christliche Theologie auf ihre eigene eschatologische Tradition und formulierte gegen Bloch einen Begriff Gottes, dessen Sein ohne seine Zukünftigkeit nicht gedacht werden könne, so aber gerade Zukunft eröffne und Hoffnung begründe, die – ohne Gott – in eine grundlose Leere fiele. In dieser Entgegensetzung erstarrte die Begegnung zwischen Bloch und christlichen Theologen: auf der einen Seite Anhänger und Schüler Blochscher Philosophie, die in der theologischen Beharrung auf den Gottesbegriff die Spitze der Philosophie der Utopie abgebrochen sahen, weil so das utopisch Gärende und sich und sein Wesen selbst noch Suchende der Welt doch wieder umgebogen schien in die Gewißheit und theoretische Anschaubarkeit des den Weltprozeß umgreifenden und begründenden Gottes, auf der anderen Seite christliche Theologen, die in Blochs Philosophie wesentliche Elemente ihrer Tradition verkannt und die Aporien jeglichen Fortschrittsdenkens wiederholt sahen.

Die Diskussion aus dieser Erstarrung zu lösen, nimmt sich die vorliegende Aufsatzsammlung „Ernst Blochs Vermittlungen zur Theologie" vor: sie sucht jene „Mitte" zu identifizieren, in der sich Ernst Blochs Philosophie und die christliche Theologie treffen, also im Streit mit den bisherigen Positionen herauszuarbeiten, was in dieser Philosophie Theologie sei, ob nicht, bei aller festgehaltenen Differenz, in ihr Momente sich finden, die der „Sache" der Theologie heute zu einer adäquaten Sprache verhelfen.

In einem ersten Teil „Zur Vermittlungsfunktion von Blochs Philosophie" sind drei Aufsätze zusammengestellt, die um Hoffnung und Religion (H. Kimmerle), Dialektik (H. Deuser) und den Begriff Reich der Freiheit (H. Cöster) kreisen. Dabei wird deutlich, wie sehr Blochs Philosophie aus der Rezeption der jüdisch-christlichen Tradition lebt.

Der zweite Teil „Zur Müntzer-Deutung" enthält nur den einen, dafür aber längeren (55 S. gegenüber sonst meist nur ca. 15 S.) Aufsatz von E. Starke über „Ernst Blochs Müntzer-Interpretation und ihre Bedeutung für die Theologie der Gegenwart".

Der dritte und letzte Teil beschäftigt sich mit Fragen „Zur Theologie". G. M. Martin geht dem „Erbe der Mystik im Werk von Ernst Bloch" nach und formuliert von daher abschließend Problemstellungen für eine Theologie, die heute mystische Erfahrungen und Traditionen bedenken will. – Gegen die von platonischem Denken bestimmte Entgegensetzung von Transzendenz und Immanenz setzte Bloch den Gedanken des „Transzendierens ohne Transzendenz"; ob und inwiefern er damit die kritischen Grundbegriffe der Tradition – etwa die Unverfügbarkeit der Transzendenz für den Menschen – auch bewahrt, fragt M. Eckert in „Zukunft als Transzendenz". – Fragen der Schöpfungstheologie in Auseinandersetzung mit Blochs Satz: „die wirkliche Genesis" sei „nicht am Anfang, sondern am Ende", behandelt Th. Mahlmann in seinem ausführlicheren (40seitigen) Aufsatz „Das eschatologische Faktum der Schöpfung"; in Abhebung von Blochs teleologischem Materiebegriff und damit verbundener atheistischer Position sieht er dennoch aufgrund der biblischen „Logik der Apokalypse" und „Logik des Buches Hiob" eine gelingende Vermittlung des Blochschen Schöpfungsverständnisses zur Theologie. – P. Steinackers „Der verkleinerte Held – Gott in höchster Menschennähe" stellt „Überlegungen zur Wirkung Blochs auf die Christologie" (Untertitel) vor; statt einer christologisch begründeten Immunisierung gegen Blochs Festhalten an der Offenheit des Geschichtsprozesses (dargestellt an den Positionen von W. Pannenberg, C. H. Ratschow und J. Moltmann) plädiert er – diese Offenheit als unverzichtbares Moment einer praktisch orientierten Theorie begreifend – für eine Christologie, die an Blochs Aufnahme religiöser Inhalte als vorausweisende, doch niemals festzumachende und festzuhaltende Zeichen anknüpft und Jesus zeichenhaft versteht. – Der Band wird abgeschlossen durch eine „Auswahlbibliographie: Ernst Bloch und die Theologie" von J. Hallmann.

Die einzelnen Artikel sind zumeist nicht leicht zu lesen. Denn sehr verschieden sind die Zugangsweisen und Sprachspiele, in denen die Autoren sich mit Bloch auseinandersetzen. Das ist wohl in der Sache selbst begründet, da die Sammlung fortgeschrittene, z. T. sehr detaillierte und voraussetzungsreiche Vermittlungen von Theologie und Blochscher Philosophie vereint. Daher wäre es sinnvoll gewesen, wenn die Einführung in kurzen Hinweisen auf die einzelnen Artikel Hilfen für die Lektüre angeboten hätte. Freilich bliebe auch mit einer solchen Hilfe dem Leser die Anstrengung des Begriffs nicht erspart.

Krefeld Hans-Gerd Janßen

Kessler, Hans: **Sucht den Lebenden nicht bei den Toten.** Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. – Düsseldorf: Patmos (1985). 422 S. geb. DM 39.80

Die theologische Reflexion der Auferstehung Jesu nimmt in der Theologie nicht den ihr gebührenden erstrangigen Platz ein. Dies zeigt sich auch darin, daß zu dieser „Schlüsselfrage des christlichen Glaubens" (19) umfassende Untersuchungen weitgehend fehlen. Diesem Defizit will K., Prof. für Syst. Theol. an der Univ. Frankfurt, mit seinem Buch entgegensteuern. In der umfangreichen Darlegung – für den Leser ein „Lernprozeß" (40) – sollen Zugang, Bedeutung und Verständnis der Auferstehung Jesu gerade als zentrale Dimension christlichen Glaubens erläutert werden.

Die Einführung (19–40) vermittelt dem Leser einen kurzen Einblick in die Forschungsgeschichte und skizziert jene Schwierigkeiten, die einer Rezeption der Auferstehungsverkündigung heute entgegenstehen. Insbesondere ist K. sodann bemüht, anhand anthropologischer Überlegungen das Denken von Auferstehung auf eine breitere als nur christliche Basis zu stellen. In der Entwicklung eines transzendentalen (32–34), eines dialogischen (34–36) sowie eines universalanamnetischen (36–39) Modells zeigt der Vf., daß ein konsequentes Bedenken menschlichen Lebens als sinnvolle und erfüllte Existenz das Miteinbeziehen einer transzendenten Zukunft zumindest nicht ausschließt. Vielmehr wird in einer solchen „Verheißung ... eines ‚Mehr'" (40) Erstarrtes aufgebrochen und Hoffnung geweckt. K. wertet solcherart das Denken von Auferstehung nicht als mirakelhaften Fremdkörper, sondern ordnet es linear einer folgerichtigen anthropologischen Reflexion zu.

Das Erste Kap. (41–78) bietet einen Überblick über die Aussagen und die Denkweise des AT und des vorchristlichen Judentums zur Frage der Auferstehung. Insofern in atl Zeit Jahwe als ein Gott der irdischen Geschichte begriffen werden mußte, der sich in seinem Handeln gegenüber dem Volk offenbart, ist in dieser Epoche wenig Raum für ein ausdrückliches Denken von Auferstehung. Erst in spätnachexilischer Zeit treten solche Vorstellungen stärker zutage; Dan 12,1–4 ist dafür ein zentraler Beleg. K. folgert, daß die Hoffnung auf die Rettung aus dem Tod eine (späte) Explikation des Jahweglaubens – genauer: des ersten Gebotes – ist: Diesem Gott ist alles zuzuweisen, aus seinem „Herrschaftsbereich" kann „nichts ausgespart bleiben" (66–68; Zitat: 67). Unter Miteinbeziehung der vorchristlichen jüdischen Schriften ergibt sich der Befund, daß zur Zeitenwende eine weit verbreitete, aber inhaltlich stark diffuse Vorstellung eines Lebens nach dem Tod vorhanden war. Auf diesem Hintergrund ist das Geschehen um Jesus und die Formulierung christlicher Verkündigung zu sehen.

Mit dieser Thematik beschäftigt sich der Vf. im Zweiten Kap. („Der vorösterliche Jesus und das urchristliche Osterzeugnis", 79–135). Ostern ist nur aus der Zusammenschau mit dem irdischen Jesus, mit seinem Wirken bis hin zu seinem Tod, begreifbar. Das vorösterliche Wirken Jesu ist entscheidend von der Verkündigung der Gottesherrschaft geprägt, die in ihrer Eigenart durch drei Merkmale charakterisiert ist: Gegenwärtiges Nahekommen und Anbrechen der Basileia; umfassendes Heilsangebot Gottes an alle Menschen; Rückbindung an Wirken und Person Jesu (83, entfaltet 84–92). Im Leben dieser Botschaft durch Jesus ist sowohl die Hoffnung auf Überwindung des Todes durch den wirkenden Gott als auch – angesichts des eigenen Todes – die Zuversicht auf eigene Rettung erkennbar. Hinsichtlich des letzten ist Mk 14,25 par ein wichtiger (auch historischer) Anhaltspunkt, während eine ausdrücklich soteriologische Todesdeutung durch Jesus historisch offenbleiben muß (bes. 101–102), theologisch jedoch wahrscheinlich ist (102–104).

In der eingliedrigen Auferweckungsformel „Gott hat Jesus aus (den) Toten auferweckt" erkennt der Vf. das älteste Sprechen über die Auferstehung Jesu; dieses Sprechen ist zunächst theologisch zentriert (111 A 76) und erhält „erst in zweiter Linie" und „implizit" (113) eine christologische Dimension. Im Maranatha-Ruf bietet sich der „Übergang zu direkter Christologie" (114) in ihren vermutlich ältesten Spuren. Ausgestaltet wird solches formelhaftes Sprechen sodann in erweiterten Formeln, für die 1 Kor 15,3–5 beispielhaft stehen kann (vgl. 115–117). Die Grabes- und Erscheinungserzählungen bieten eine spätere Entfaltung der Osterbotschaft. Mk 16,1–8 par kommt nicht konstitutiver Charakter zu, sondern die Funktion eines „nachträglich bestätigenden Zeichen(s)" (124). Das die verschiedenen Erscheinungserzählungen verbindende Hauptmotiv ist das Anliegen der „Bestätigung der Auferstehung durch die persönliche Erscheinung des Herrn" (129). In ihrer Vielfalt wird darin die „Kirche begründende Bedeutung" (131) der Auferstehung erkennbar. Den ntl Texten ist also in verschiedener literarischer Gestalt die Überzeugung von der Auferstehung Jesu zu entnehmen (vgl. 135).

Nach der Entstehung einer solch einmütigen Überzeugung fragt K. im Dritten Kap. („Die Frage nach der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu", 136–236). Der Vf. umschreibt es als das „Etwas", das hinter dem Osterglauben steht, und bestimmt es näherhin als das „bestimmten Personen in ihrer Welt widerfahrendes Geschehen" (145), das in den ntl Texten mittels ὤφθη umschrieben wird und das als auslösender Faktor des Glaubens an die Auferstehung erkennbar ist. In der näheren Bestimmung dieser Aussage wird Jesu Erscheinen aus der Macht Gottes als Ausdruck seiner Erhöhung (152: „ganz neue Einheit mit Gott") und des damit verbundenen Beginns der Endzeit ausgedrückt (vgl. 152–153). Eine kritische Auseinandersetzung mit den Deutungen von D. F. Strauß, R. Bultmann, W. Marxsen, E. Schillebeeckx und R. Pesch dient dem Vf. dazu, die Schwierigkeiten jener Interpretationen aufzuzeigen, die in der Erklärung der Ostererscheinungen als Grundlage des Osterglaubens ohne außergewöhnliche Vorkommnisse auskommen wollen. Dem stellt K. den Versuch genauerer Bestimmung des Modus der Ostererscheinungen gegenüber. Dabei ist weder der „Hiat" (215) zwischen Karfreitag und Osterglaube noch die „Unvergleichlichkeit des österlichen ‚Sehens'" (227) zu übersehen. So ist das Vorkommnis auch anhand der ntl Texte nicht als Epiphanie oder als Vision einzuordnen. Die Erscheinungen erlauben keine „nachvollziehbare Vorstellung" (230 u. ö.; Formulierung von A. Vögtle), sind aber gerade deshalb (auch historisch) um so glaubwürdiger als Umschreibung jenes „Etwas". K. umreißt es als „Begegnung und „Selbstbekundung in Begegnung" (235), weitervermittelt durch das Zeugnis der Jünger und als solches „Auslöser des Osterglaubens" (236).

Inwieweit solche Grundlage ausreichend auch für einen heutigen Osterglauben ist, wird im Vierten Kap. behandelt („Die Frage nach der zureichenden Grundlage des [Oster-]Glaubens", 237–265). Da die gesicherte Historizität nicht zugleich ausreichende Grundlage bieten muß, ist nach zusätzlichen Argumenten zu suchen. K. erkennt sie darin, daß Jesu Botschaft nach seinem Tod nicht einfach weitergeht, sondern Gott sich (notwendig) am Gekreuzigten in neuer Weise und als trinitarischer Gott offenbart. In dieser neuen Wirklichkeit begegnet der Auferstandene den Jüngern, ihr Glaube erhält im Bezeugen ekklesiale Dimension. Für den Glaubenden heute nennt der Vf. sechs Aspekte, die das ursprüngliche Osterzeugnis glaubwürdig machen (258–265).

Diese fundamentaltheologischen Abklärungen bereiten den Weg für eine „systematische Entfaltung" (so Untertitel, 266) im Fünften Kap. („Inhalt und Bedeutung unseres Glaubens an die Auferstehung Jesu", 266–416) – aus der Sicht des Vf.s der Schwerpunkt des Buches (vgl. 17). Nach hermeneutischen Klarstellungen über die Eigentümlichkeit der Osterbotschaft als „Realitätsbehauptung" (267) und als „qualifizierte Zeugenaussage" (272) in metaphorischer Sprache entfaltet der Vf. in drei Abschnitten die trinitarische Dimension des Osterglaubens: Gott handelt entscheidend, weil erlösend, in der Auferweckung Jesu. Dadurch wird Jesu Leben und Sterben Heilsbedeutung zuerkannt, die in seiner Erhöhung und dem damit verbundenen soteriologischen Tun zum Ausdruck kommt. Als Erhöhter ist er im Heiligen Geist präsent und wirkt so das Heil bis zur eschatologischen Vollendung.

Ein Abkürzungs- und ein Personenregister (417–418; 418–422) beschließen das Buch.

Eine umfassende, systematisch orientierte Darstellung und Begründung des Osterglaubens ist dem Vf. mit diesem Buch tatsächlich gelungen. Sein Anliegen, den Glauben an die Auferstehung als das Kernstück christlichen Glaubens aufzuweisen, durchzieht konsequent das Werk, in dem überdies zahlreiche andere Fragen aufgegriffen werden. Weitgehend ist die Argumentation überzeugend, ebenso die Schlußfolgerung, die K. aus der Analyse biblischer Texte zieht. In einzelnen Punkten jedoch wären Ergänzungen oder andere Akzentsetzungen hilfreich:

K. geht davon aus, daß vor der nachösterlichen Entfaltung einer Christologie eine rein theologische Deutung des Geschehens gestanden hätte (vgl. bes. 108–117). Ob die als älteste Formel angenommene Aussage „Gott hat Jesus aus (den) Toten auferweckt" nur in diesem Sinn zu verstehen ist, wäre anzufragen. Wenn 1 Kor 15,3–5 schon 3–6 Jahre nach Jesu Tod für Paulus (bereits als Formel!) zugänglich war (vgl. 116), ändert das doch die Perspektive. Zu berücksichtigen wäre weiters der ebenfalls sehr alte Vers 1 Thess 4,14, sowie die Tatsache, daß sehr verschiedene nuancierte Aussagen im NT nebeneinanderstehen können (vgl. z. B. Gal 1,1 und Gal 1,4, sowie Röm 10,9). Überdies sind die passivischen Formen von ἐγείρω nicht rein passivisch, sondern eher medial zu übertragen. Der ntl Befund zeigt ein Nebeneinander aktiver und passiver Formen – wohingegen K. ziemlich konsequent von der „Auferweckung" Jesu spricht. (Vgl. dazu BZ 23 (1979) 97–98 und EWNT I 906–910).

Auf das Moment, daß Jesu Auferstehung „gemäß den Schriften" geschieht (1 Kor 15,4), wäre in der Analyse noch einzugehen, insbesondere, wenn Verknüpfung und Kontinuität zwischen AT und ntl Verkündigung gesucht werden. Ebenso müßte zur Darlegung der vorösterlichen Sinngebung des Todes Jesu neben Mk 14,25 noch Mk 10,45 herangezogen werden.

Gerade weil das Buch stark biblisch argumentiert, wäre (bei aller damit verbundenen Mühe) ein Schriftstellenregister für das schnelle Zurechtfinden eine hilfreiche Ergänzung. Hervorzuheben sind demgegenüber jedoch die klare Gliederung und die Formulierweise, die dieses Werk auch über Fachkreise hinaus zweifellos lesbar und lesenswert macht. Ob dann freilich die stark aktuell bezogenen Passagen (vgl. bes. 390–404) auch Teil einer systematischen Darlegung sein sollten, ist wohl nochmals zu bedenken. Denn existentielle Betroffenheit wird nicht nur durch aktualisierende Querverbindungen ins Heute geschaffen.

K. hat mit diesem gewichtigen Werk das Thema Auferstehung erneut ins Zentrum wissenschaftlichen Bedenkens gerückt.

Luzern Walter Kirchschläger

Wenz, Gunther: **Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit**, Bd 1. – München: Kaiser 1984, 476 S. (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie, Bd 9) kart. DM 98.–

Der seit F. Chr. Baur und A. Ritschl nicht mehr unternommene Versuch, eine Problemgeschichte der evangelischen Versöhnungslehre (bzw. Soteriologie) zu schreiben, verdient von vornherein das aufmerksame Interesse auch der katholischen systematischen Theologen. Es erscheint ja ausgemacht, daß für die Glaubwürdigkeit der Theologie Entscheidendes davon abhängt, ob es gelingt, ein neues Verständnis der Erlösung „jenseits" der anselmianischen Satisfaktionslehre zu gewinnen. Der Versuch, über Anselm hinauszukommen, zieht sich nun wie ein roter Faden durch die neuzeitliche Problemgeschichte der evangelischen Versöhnungs- bzw. Erlösungslehre, und Wenz arbeitet dieses Leitmotiv mit Umsicht und Sorgfalt heraus. Er zeigt überdies, wie sich das ethische Selbst- und Freiheitsbewußtsein der Aufklärung gerade in der Gegnerschaft zu einer entschieden „heteronomen" Satisfaktionslehre seiner selbst vergewisserte. Kritik und Modifikationen, wie sie seit den Sozinianern und Hugo Grotius das Feld beherrschen, lassen – deutlicher als eine rein systematische Darstellung dies vermag – die Spezifität und die neuralgischen Punkte der herkömmlichen Satisfaktionslehre hervortreten. Wenz versäumt freilich nicht, jeweils auf den Preis hinzuweisen, der überall zu zahlen ist, wo man hinter der Aussageabsicht der Satisfaktionslehre zurückbleibt.

Der wichtigste Einschnitt ist hier – wie W. herausstellt – die radikale sozinianische Kritik an Stellvertretung und Satisfaktion.

Dieser Kritik fiel die entscheidende Voraussetzung der anselmianischen Satisfaktionslehre anheim: Die Orientierung des Erlösungsgeschehens an der Wahrung und Wiederherstellung einer Rechtsordnung, in der Gottes Schöpferwille und seine „Ehre" gleichsam subsistieren und in der die Geschöpfe zu einer solidarischen – Stellvertretung zulassenden – Rechtsgemeinschaft zusammengeschlossen sind. Der sozinianische Gott gleicht demgegenüber eher einem absoluten Souverän, „der Recht setzt nach Belieben" (122). So ist das Verhältnis zwischen Mensch und Gott nicht mehr durch eine zu wahrende Rechtsordnung vermittelt, sondern als das unmittelbare Aufeinanderwirken zweier Willen bestimmt. Dieses unmittelbare Verhältnis schließt jede Stellvertretung aus und reduziert das Erlösungswerk Christi auf die Anleitung dazu, „unseren Willen mit dem göttlichen in Übereinstimmung (zu) bringen" (127).

Hugo Grotius sieht Gott demgegenüber wiederum als Wahrer einer Rechtsordnung, der auf Strafe nicht verzichten kann, da sonst die Geringschätzung der Sünde notwendige Folge wäre, und der deshalb seinen Sohn – zum Exempel für die strafwürdige Menschheit – die vom Menschengeschlecht verwirkte Strafe treffen läßt.

Im Unterschied zu Anselm ist hier in der Strafauflage bzw. in der Ersatzleistung durch den Erlöser nicht zugleich an die Wiederherstellung der Schöpfungsordnung (an äquivalente Vergeltung), sondern eher an den vom Strafexempel Jesu Christi ausgehenden Impuls zur Verhütung zukünftiger Sünden gedacht, insofern „Gott im Strafleiden Christi dem Menschen dessen eigene Verkehrtheit vorhält und ihn so zur Verwirklichung seiner rechtmäßigen Bestimmung aufruft" (141). So ist bei Grotius der in der gesamten Aufklärung weiterwirkende Versuch zu erkennen, die am Leiden Jesu Christi manifeste göttliche Strafgerechtigkeit nicht mehr auf den vergeltenden Ausgleich vergangener Verfehlungen, sondern auf die dem sittlichen Bewußtsein des Menschen geltende Vorhaltung der Strafwürdigkeit seiner Vergehen zu beziehen. W. vermißt deshalb im Strafbegriff „des Grotius eine letzte Tiefe. Zwar ist es ein großer Gedanke, daß die Funktion der Strafe von der Zukunft her bestimmt und so die Gerechtigkeit aus dem Banne des Gewesenen befreit wird. Dennoch" – so W. – „ist eine gerechte Zukunft nicht denkbar ohne Sühnung getaner Taten" (142).

Man wüßte gerne genauer, wie W. zu dieser apodiktischen Feststellung kommt, denn davon hängt ja für eine Reformulierung der Soteriologie eine ganze Menge ab. Soviel ist deutlich und wird von W. bei seiner Darstellung des Pietismus und der Neologie umsichtig herausgearbeitet: Der Sühnegedanke schützt die Erlösungslehre davor, in den sittlichen Selbstvollzug des menschlichen Subjekts aufgehoben zu werden. Wo er ausfällt, da ist der abschüssige Weg zur bloßen Beispiels-Soteriologie beschritten, in der das Werk Jesu Christi nur noch insoweit relevant bleibt, als es vom sittlichen Selbstvollzug des Menschen einzuholen ist.

Neologie und Aufklärung sehen im strafenden und auf Sühne bestehenden Gott ein blasphemisches Zerrbild des Gottes der Liebe; das wird vielleicht am schärfsten ausgesprochen bei Hermann Samuel Reimarus, den man in die Darstellung hätte einbeziehen können. Das Leiden Jesu Christi kommt deshalb immer weniger im Hinblick auf die Tilgung in der Vergangenheit liegender Verfehlungen und immer ausdrücklicher als Vorbild liebender Selbsthingabe, als Herausforderung zu sittlicher Besserung im Geist der Liebe zur Sprache. Parallel dazu zersetzt sich die traditionelle Erbsündenlehre, die allein noch der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen im Wege zu stehen schien; Reimarus wäre für diese Entwicklung wiederum ein besonders anschauliches Beispiel gewesen.

Versöhnung hört auf, eine interpersonal-rechtliche Kategorie zu sein; sie wird nicht mehr gewährt, sondern in sittlicher Besserung eingeholt. Ihre Realisierung ist nicht mehr Widerfahrnis, sondern Aufgabe; und auch das Reich Gottes, in dem sie realisiert sein wird, geht noch aus der sittlichen Selbstbestimmung der vielen einzelnen hervor. Was – bei den Neologen – letztlich vom Werk Christi bleibt, „ist zuletzt dies: Christus habe die Besserung der Menschen begründet und zwar durch seinen Unterricht (...), durch sein Beispiel (...), durch die Beglaubigungen, die er der Welt von seiner Lehre vorlegte (...), endlich durch sein Leiden und seinen Tod" (S. 211).

Wo aber Versöhnung die Tat des einzelnen menschlichen Subjekts bleibt, da wird sie von der Unversöhntheit der Welt dementiert bzw. auf die rein innerliche Versöhnung und auf die schlechte Unendlichkeit eines von Unverwöhntheit bleibend gezeichneten Besserungsweges eingeschränkt. Einen wirklichen Neuansatz bietet hier erst wieder das Versöhnungsdenken Hegels:

Er sieht die Versöhnung des Endlichen mit der absoluten Subjektivität Gottes in der offenbarenden Selbstexplikation Gottes im anderen seiner selbst realisiert und denkt die Selbstmanifestation des Gottes, der in sich selbst und damit zugleich für das versöhnungsbedürftige Menschengeschlecht die Liebe ist, als Voraussetzung wahrer intersubjektiver Freiheit (so W. im Anschluß an M. Theunissen). Versöhnung ist hier immer schon innergöttliches Ereignis und zugleich damit die Substanz der Weltgeschichte, so daß die Frage aufkommt, was in Jesus Christus über die sich immer schon vollziehende Versöhnung hinaus Neues geschieht. Diese Frage wird – und W. zeichnet diese Linie deutlich nach – in der linkshegelianischen Schule dahingehend beantwortet, daß die Menschengattung zum Subjekt der in der Gattungsgeschichte sich vollziehenden Versöhnung avanciert und die soteriologischen Attribute Jesu Christi als uneigentlich-mythologische Zuschreibungen auf die Menschengattung im ganzen hin entschlüsselt werden (so ausdrücklich: D. F. Strauß).

Hegel hatte die Versöhnung konsequent als des trinitarischen Gottes der Liebe eigenes Werk gedacht, so konsequent, daß es schwierig wurde, sie als das Werk des „historischen" Jesus Christus zu denken. Aber war die von Anselm in juristischen Kategorien angezielte universale Dimension der Versöhnung denn noch anders gegen die Individualisierung und Ethisierung der Erlösung zur Geltung zu bringen? Konnte eine universale Bedeutung des Erlösungswerks Jesu Christi anders gedacht werden als in den Bahnen der „Beispiels-Soteriologie" einerseits und der Aufhebung in den universalen Versöhnungsprozeß Gottes oder der Menschengattung andererseits? Diese Frage ist in der Soteriologie noch keineswegs überwunden. Schleiermachers Lösung (W. dazu sehr ausführlich S. 366ff) war dem Problemdruck offensichtlich nicht gewachsen. Die Erweckungstheologie führte die Abgründigkeit des individuellen Sündenbewußtseins und das Erlebnis der Erweckung in der Begegnung mit dem in der Schrift bezeugten Erlöser als Instanz gegen die sittliche Selbstbestimmung des Menschen wie auch gegen eine in der Weltgeschichte immer schon sich vollziehende Versöhnung ins Feld. Die geschehene Sünde wirft den Menschen auf sich selbst zurück: auf eine uneinholbare und seiner freien Selbstbestimmung entzogene Vergangenheit; auf die rettungslose Vereinzelung eines in kein umgreifendes Allgemeines mehr eingeborgenen Sünders. Die Erweckungstheologie besteht sicher zu Recht auf der hermeneutischen Relevanz menschlicher Schulderfahrung für die Versöhnungslehre. Aber bietet die unvermittelte – bzw. nur durch die Begegnung mit dem Erlöser „vermittelte" – Auferweckung aus sittlicher Verzweiflung tatsächlich ein Schema an, in das sich die Grundelemente der klassischen Versöhnungslehre einzeichnen ließen?

So bleiben am Ende des ersten Bandes die entscheidenden Fragen offen. Wie könnte es anders sein! Das Verdienst der rezensierten Arbeit liegt sicher darin, daß sie die kaum überschaubare Geschichte der Versöhnungslehre als Problemgeschichte rekonstruiert und die jeweils vorantreibenden Motive klar herausgearbeitet hat, ohne den besprochenen Positionen mit einer von außen an sie herangetragenen Problemsicht Gewalt anzutun. Der angekündigte zweite Band wird sicher Auskunft darüber geben, welche Lehren die Soteriologie heute aus ihrer Problemgeschichte ziehen muß. Im einzelnen würde man nach der Lektüre des ersten Bandes gerne wissen:

Welche Bedeutung kann die viel kritisierte juridische Fassung der Satisfaktionslehre heute noch haben?

Muß die Soteriologie – der Satisfaktionslehre folgend – mit den Kategorien „Strafe" und/oder „Sühne" arbeiten, und wie ist ihr Stellvertretungsbegriff zu fassen?

Welche Modifikationen der klassischen Versöhnungslehre ergeben sich, wenn man die Zentrierung der neutestamentlichen Heilsbotschaft auf die zukünftige, alles zurechtbringende Gottesherrschaft (bzw. johanneisch: auf das neue Leben) ernst nimmt?

Ist der „passive Gehorsam" Jesu Christi bis in den Tod hinein bzw. ist dieser Tod selbst – wie in der Satisfaktionslehre – als das entscheidende Heilsereignis oder eher als Konsequenz eines heilsmittlerischen Lebens für die Menschen herauszuarbeiten?

Wie kann heute – mit der Satisfaktionslehre, aber sicher gegen ihr Vorstellungsmodell – die Glaubenswahrheit ausgelegt werden, daß Jesus Christus *für alle Menschen* „genug getan" hat?

Wie kann – was Hegel sich vornahm – die geschehene Versöhnung als Ermöglichung wahrer kommunikativer Freiheit zur Sprache und zur Geltung kommen?

Die im ersten Band unter Beweis gestellte überlegene Sachkenntnis und das Problembewußtsein des Autors lassen vom zweiten Band bedeutsame Klärungen zu den aufgeworfenen Fragen erwarten.

Siegen Jürgen Werbick

Kreuter, Franz: **Person und Gnade.** Die systematische Grundlegung des Personbegriffes in der Theo-Logie und Anthropo-Logie von J. E. von Kuhn unter Berücksichtigung der Natur-Gnade-Kontroverse mit C. von Schäzler. – Frankfurt a. M., Bern, New York, Nancy: Peter Lang (1984). 437 S., kart. sfr 74.–

Die hier vorzustellende Arbeit wurde vor einigen Jahren unter der Leitung von J. Alfaro SJ an der Gregoriana angefertigt und als theol. Diss. angenommen. Der Vf., nunmehr als Arzt für Neurologie, Psychiatrie und Psychoanalyse tätig, legt sie der Öffentlichkeit vor in der Hoffnung, daß von ihr Impulse sowohl für die Theologie als auch für die Psychiatrie/Psychoanalyse ausgehen könnten. Abgesehen von die-

ser problematischen Erwartung handelt es sich um eine mustergültige theologische Arbeit, die im besten Sinn theologiegeschichtlich ist, d. h. Markierungen für heutiges theologisches Denken setzt, die nicht ungestraft ignoriert werden können.

Einleitend skizziert der Vf. die Theologie Kuhns und den Forschungsstand; er stellt mit Recht fest, daß das neuere Interesse an Kuhn stark um den Problemkomplex „Glaube und Wissen" kreist, auch die entsprechenden neuscholastischen Kontroversen einbezieht, aber die Natur-Gnade-Problematik eher am Rand behandelt. Insofern erfüllt der Vf. ein manchmal laut gewordenes Desiderat.

Das 1. Kap. wendet sich fundamentalen Positionen der Kuhnschen Theologie zu, wobei es dem Vf. nicht auf eine Addition von Aussagen, sondern auf die Erhebung der „inneren Denkform" ankommt.

Er versteht es, die Eigenart des Kuhnschen Denkens als dialektisch im Unterschied zum üblichen linear-diskursiven Denken deutlich zu machen: Kuhns Denken besteht in einem ständigen Hin- und Hergehen zwischen Gegensätzen mit dem Versuch, in der Einheit von Gegensätzen zu denken. Hier in diesem Eingang bringt K. die Erkenntnislehre (einschließlich des Gottesbegriffs) und, aus dem weiteren Bereich der Metayphysik, die Auffassung von der Struktur des Endlichen zur Sprache. Es ist selbstverständlich, daß dabei die überlieferten scholastischen Positionen mit Kuhns Denken konfrontiert werden.

Im 2. Kap., das dem Personbegriff in der allgemeinen Gotteslehre gewidmet ist, stellt der Vf. die Frage, wie sich das dialektische Denken insbesondere gegenüber den Grenzen der Analogie bewähre.

Zum einen wird hier Kuhns Kritik am Personbegriff des Deutschen Idealismus dargestellt, zum andern behandelt Vf. die Unterscheidung in Gott als Grundlage für das Verständnis der Persönlichkeit Gottes. Von zentraler Bedeutung ist Kuhns Vorstellung von einer Bewegung in Gott vom Grund zur Existenz, einer „immanenten Bewegung des Geistes" oder der „Erhebung aus der Substantialität in die Subjektivität". Weil in Gott keinerlei „bloße Potentialität" zu denken ist, bleibt die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes unangetastet, diese wird aber nicht starr und tot, sondern als „Bewegung seiner selbst" verstanden. Die Fortführung des Gedankens in der Richtung auf die „Personwerdung" Gottes gibt dem Vf. Gelegenheit, Kuhn gegen Schäzler in Schutz zu nehmen: Dieser wie ähnliche Vertreter der Neuscholastik hatten in ihrem Analogiedenken zwar die maior dissimilitudo gewahrt, sie waren aber nicht imstande, die similitudo von Gott und Welt – und zwar gerade in der Vorstellung des Werdens – zum Ausdruck zu bringen. Im folgenden zeigt Vf. auf, wie Kuhn die Darlegung der „religiösen Idee" Gottes als des persönlichen Geistes von Gottes Selbstoffenbarung (Ex 3,14; nicht 3,41: 161) aus vornimmt und das Verhältnis von Person und Eigenschaften klärt. Ein eigenes Hauptstück ist innerhalb dieses Kapitels dem Thema des Willens Gottes gewidmet. Jenseits der Verständnisse von Willen als Begehren oder Willen als Wahlfreiheit ist für Kuhn der Wille das „Vermögen zur Selbstbestimmung" und enthält somit die Möglichkeit zu freiwilliger Beschränkung. Kuhn gewinnt so einen Zugang zu einem geklärten Verständnis von göttlicher Allmacht: Die Armut der Gebundenheit ist der wahre Reichtum des göttlichen Willens (174). Der Vf. erhebt aus den Kuhnschen Texten auch die Intention des göttlichen Willens: Das Heraustreten aus sich selber, die Selbstmitteilung.

Das 3. Kap. spricht von der dreifach-einen göttlichen Person und ihrer Epiphanie in der freien Schöpfung.

Hier wird Kuhns Kritik bzw. kritische Distanzierung zu Augustinus, Anselm und Thomas dargelegt. Das spezielle Anliegen seiner Trinitätstheologie wird herausgestellt, die Betonung der Einheit des göttlichen Wesens. Der Vf. zeichnet mit Kuhn den Lebensprozeß in Gott, die „sich entfaltende Bewegung" von der Substantialität in die Subjektivität nach: „das Aussichheraustreten des Geistes, um im Unterschied von sich bei sich zu sein, die Negation seiner Substantialität, um als Subjekt, als in sich seiender Geist zu sein" (193), ein „personifizierender" Prozeß, in dem die Unterschiede in Gott als Relationen deutlich werden. Des weiteren geht es K. in diesem Kap. um die ökonomische Trinität und die Begründung der theologischen Anthropologie. Im Kontext der damaligen Kontroversen ist wichtig, daß Schöpfung für Kuhn nicht ein notwendiger Prozeß der Selbstwerdung Gottes sein kann. Für die aktuelle Diskussion ist interessant, daß Kuhn von einer „inneren Offenbarung" komplementär zur äußeren sprach, nämlich in der Form des unmittelbaren Gottesbewußtseins in unserem Geist (208). Die beiden großen Komplexe der Schöpfung und der Offenbarung werden in diesem Kap. mitbehandelt. Ihm schließen sich vier materialreiche Exkurse an: über die exegetische Dimension der Kuhnschen Theologie (Kuhn war 5 Jahre lang Prof. der ntl Exegese gewesen und hatte sich mit Strauss und der Leben-Jesu-Forschung auseinandergesetzt), über die Position Kuhns angesichts der Kontroverse von Thomismus und Molinismus, über Kuhns Geschichtsbegriff sowie über Analogie als Denkstruktur bei Kuhn.

Bereits für diese drei Kap. mit Exkursen ist zu konstatieren, daß es K. gelingt, argumentativ nachzuweisen, wie bedeutende und weniger bedeutende Kritiker Kuhns (Scheeben, Schäzler, Glossner) diesen hinsichtlich wesentlicher Gedankengänge nicht verstanden haben.

Die bisherigen Partien boten die unumgänglichen Voraussetzungen zur Bearbeitung des eigentlich vorgenommenen Themas, an das Vf. nun im 4. Kap. herangeht: „Die menschliche Person als subsistierende Beziehung und endliche Freiheit in der theologischen Anthropologie Kuhns." Nachdem in früheren Abhandlungen verschiedener Autoren die Kontroverse Kuhn-Schäzler im historischen Ablauf rekonstruiert worden war, beschreibt K. sie hier erstmals eingehend nach ihrer inhaltlichen Seite. Ferner legt er die philosophischen und theologischen Quellen Kuhns hinsichtlich der Anthropologie (Jacobi, Drey, Möhler) eingehend dar. Im thematischen Corpus des Kap.s stellt er mit Kuhn die menschliche Person im Selbstvollzug als endliche Freiheit vor Augen.

Er beginnt mit der Erörterung des Naturbegriffs; Natur bedeutete für Kuhn „ruhendes Vermögen", nicht fertig Vorausliegendes, und war nie ein Gegenbegriff zu „Gnade". Er geht dann über zum Verhältnis von Natur und Person; dabei wird deutlich, wie in Kuhns von der Trinitätstheologie gewonnenem Personverständnis Beziehung die W e s e n s aussage des Personseins ist. In diesem Zusammenhang erörtert der Vf. auch „Persönlichkeit" als moralischen Charakter der Person sowie die genauere Bedeutung des Wortes „übernatürlich" bei Kuhn. Parallel zu den Ausführungen bezüglich der Gotteslehre spricht er danach von der Freiheit im Verhältnis von Natur und Person, von Wahlfreiheit und moralischer Freiheit. Er stellt Kuhns Ausführungen über das Endziel des Menschen systematisierend zusammen, wobei auch hier die Unterscheidung von Möglichkeit und Tatsächlichkeit den Schlüssel wenigstens begrifflicher Art zum Verhältnis des Natürlichen zum Übernatürlichen abgibt. Weiter zeigt Vf., wie Kuhn die Schöpfungsgestalt des Menschen als „natura integra" verstand (mit Rückblicken auf Thomas und die Spätscholastik). Schließlich gibt er einen Überblick über die Anthropologie Kuhns nach dessen „Gnadenlehre", ausgehend von der „Neigung zur Tugend" (bona voluntas) als „Anknüpfungspunkt" für die Gnade.

Das 5. Kap. handelt von der menschlichen Person in der übernatürlichen Gnadenordnung.

Den Einstieg nimmt Vf. bei Kuhns exegetischen, vor allem paulinischen Studien, um zu zeigen, inwiefern bei Kuhn auch nicht von Semipelagianismus die Rede sein kann. Er erörtert (nochmals) die „Neigung des Willens zum Guten" als Ort von Ankunft und Annahme der Gnade und legt das Vorweg der Gnade im „Urstand" des Menschen dar (wozu es nur spärliche Äußerungen Kuhns gibt). Die geläufigen Gnadeneinteilungen bietet er, Kuhn folgend, dar als Vollendung der „Natur" in der Einheit von Sein und Tun (gratia concomitans), Gnade und Tugend als Dialektik von Reichtum und Armut (gratia subsequens) und Gnade, geschenkt als Einheit mit dem Vollzug des Menschen (gratia actualis – habitualis).

Von ökumenischer Relevanz ist die m. E. gut belegte These des Vf.s, Kuhn habe den Bruch zwischen Thomas und seinen Nachfolgern, der zur reformatorischen Auffassung einer total verderbten Natur geführt hatte, überwunden (418). Eine Gemeinsamkeit des ursprünglichen Thomas und Kuhns sieht er in der konsequenten, auch gnadentheologischen Hinwendung zur Geschichtlichkeit.

Das abschließende 6. Kap. versucht, Kuhn und die Theologie damals und heute zusammenzusehen. Nachdem Vf. schon in früheren Passagen das Verhältnis Kuhns zu Drey den Sachgehalten nach geklärt hatte, legt er hier Entsprechendes zu Staudenmaier und Scheeben dar. Bei der Konfrontation Kuhns mit der heutigen personalen Gnadentheologie weist Vf. darauf hin, daß J. Alfaro, Kuhn vergleichbar, gegen ein Verständnis von „Person" als individuelles Selbstbewußtsein Stellung genommen habe. Er plädiert mit Kuhn für ein Festhalten am Begriff der geschaffenen Gnade, weil bei einer Überbetonung der Gnade als ungeschaffener, als Selbstmitteilung Gottes, Gnade nur noch eine Beziehung Gottes zu sich selber aussage. Er hält es für wichtig, an „Natur" als einem Raum der Möglichkeit festzuhalten, während er im Bereich des Faktischen keine Schwierigkeit hat, mit Kuhn zu sagen: „Alles ist Gnade." Nicht einleuchtend ist K.s Ablehnung des Rahnerschen Begriffs eines „übernatürlichen Existentials" mit dem Plädoyer, dieses Wort einfach durch „Gnade" zu ersetzen. An diese Ablehnung ist die Frage zu stellen, ob parallel zu der Aussage, daß Gottes Gnade dem Menschen „schon immer zuvorgekommen ist", auch gesagt werden kann und darf, daß der Mensch diese Gnade „schon immer positiv oder negativ angenommen hat" (436). Auf den Menschen bezogen, entwertet dieses „schon immer" doch wohl die Geschichtlichkeit und die Würde einer bewußt und freiwillig (mit Gottes Hilfe) getroffenen Entscheidung. Das „übernatürliche Existential" ist für alle relevant, die, aus welchen Gründen auch immer, zu dieser nicht fähig sind.

Es handelt sich, wie aus dieser eingehenden Übersicht zu ersehen ist, um eine äußerst informative Arbeit, die nicht wenig zu einer Gewissenserforschung gegenwärtiger Dogmatik hinsichtlich der Analogie (dissimilitudo, aber auch similitudo!), der Personfrage, besonders auch in der Trinität, und der Gnadentheologie beizutragen vermag. Scharfsinniges und das Konkrete nicht außer acht lassendes Denken ist bei Kuhn zu lernen. In vielerlei Hinsicht macht die Arbeit freilich auch deutlich, warum es ein spekulatives S y s t e m in solcher Denkform nicht mehr geben wird.

Methodisch ist diese Arbeit ein Meisterstück an Quellenumgang, ein gutes Beispiel für argumentative Apologetik und ein gelungenes Gespräch des Vf.s mit der Welte-Schule, die um die Wahrung des

Erbes des 19. Jh.s ihre Verdienste hat. Es ist zu bedauern, daß zahlreiche Druckfehler den guten Eindruck verderben.

Dafür ein paar wenige Beispiele: Falsch geschrieben sind praeveniens und concomitans 182, Nicaea zweimal 185, gratuitum 344 Anm. 6, aeternitate 345 Anm. 1. Der griechische Text 191 ist total verdorben, Fehler im Griechischen auch sonst, z. B. 196. Statt „Aufsatz" 160 Z. 6 v. o. muß es wohl „Aufstieg" heißen. Oft fehlen Zitatschlußzeichen, z. B. 324, 326, 328.

Der Wunsch des Vf.s, die Psychiatrie und Psychoanalyse mögen die Chance wahrnehmen, die sich mit dem Begriff des Menschen als subsistierender Relation ergibt, um anthropologische Grundlagen für eine vertiefte Arzt-Patienten-Beziehung zu erarbeiten (Vorwort), wird ein schöner, frommer Wunsch bleiben. Wie die unter meiner Leitung erstellte Diss. von Hans-Ulrich von Brachel: Subjekt werden. Theologische und psychologische Reflexionen zu einer Theorie innovatorischen Handelns (Münster 1985, 421 Seiten), materialreich nachgewiesen hat, ist das Theorie-Defizit von Psychologie, Psychiatrie und Psychoanalyse ungleich größer als das der kath. Theologie, ja, die denkerische Potenz der Ärzte, die sich überhaupt äußern, erscheint als so gering, daß auch weiterhin eine vertiefte Beziehung Arzt-Patient eine Frage des barmherzigen Empfindens eher als des Denkens bleiben wird.

Münster Herbert Vorgrimler

Benrath, Gustav Adolf / **Hornig,** Gottfried / **Dantine,** Wilhelm u. a.: **Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984) IX, 673 S. (Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte Bd 3) geb. DM 195.–

Mit diesem dritten Bd findet dieses mutige Unternehmen eines umfassenden Handbuchs der Dogmen- und Theologiegeschichte seinen Abschluß und seine Abrundung. Die Theologie der Neuzeit wird vorgestellt unter dem Thema: „Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität."

In einem ersten Teil stellt Benrath Theologen und Strömungen in der Zeit des Humanismus und der Konfessionsbildung vor, die sich – weithin in Berufung auf die Schrift – aus den Verpflichtungen eines kirchlichen Bekenntnisses zu lösen und zu einem übergreifenden Verständnis des Christentums zu kommen suchten (1–70). Die einzelnen Bewegungen werden nach einer Übersicht zur Literatur und Forschung treffend und kurz charakterisiert. Grotius erscheint als der Vermittler zwischen Erasmus und der Neuzeit. Der Antitrinitarismus ist in seinen vielen Zweigen erfaßt.

Im zweiten Teil stellt Hornig in drei Abschnitten Lehre und Bekenntnis im Protestantismus während der Neuzeit vor. Er beginnt zunächst mit der Frühorthodoxie und der Aufklärungstheologie (71–146). Pietismus und englischer Deismus finden die gebührende Berücksichtigung. Im zweiten Abschnitt werden Hauptströmungen im 19. Jh. erfaßt bis hin zum Kulturprotestantismus und der liberalen Theologie (147–220). Der dritte Abschnitt befaßt sich mit der Kontinuität und den Krisen im 20. Jh. (221–287). Neben der schwedischen Theologie zu Beginn des Jh.s und der dialektischen Theologie wird in sorgfältiger Weise auch Bekenntnis und Theologie im evangelischen Kirchenkampf aufgenommen und die Wirkungen und die spätere Diskussion um die Barmer Erklärung näher untersucht. Die Gegenwartstheologie wird von Bultmann, Barth und Tillich her beschrieben.

Angenehm und hilfreich sind in den ersten beiden Teilen die Einführungen in die jeweiligen Themen und die Vorstellung der neueren Forschungsgeschichte und ihrer Ergebnisse. Erfreulich ist, daß in der Darstellung der altprotestantischen Orthodoxie das Gemeinsame mit den Entwicklungen der katholischen Theologie gesehen und kurz benannt wird. Freilich schweigt sich Hornig aus über die Beweggründe, die zur Aufnahme des Aristotelismus und der Philosophie und zu einer Systematisierung in dieser Kraft führten. Ähnlich wird auch wenig über die Beweggründe gesagt, die zur Ausbildung des Pietismus führten. Die Darstellung der Neologie und der Aufklärungstheologie ist auf ein einheitliches Christentum bezogen. Viele Schattierungen von Ansichten und Stellungnahmen dieser Zeit müssen dabei natürlich übergangen werden. So wird Seeberg mit seiner doch beachtlichen Dogmengeschichte überhaupt nicht angesprochen. In knappen Strichen aber doch gut und verständlich ist das Werden der Theologie Bultmanns, ihre Auswirkungen und die Auseinandersetzung um diese Theologie skizziert. In dem Abschnitt über Karl Barth ist das Werk von Hans Urs von Balthasar nicht genannt.

Der dritte Teil über die Entwicklung im römischen Katholizismus (289–423) von Dantine und Hultsch setzt mit dem katholischen Liberalismus und seiner Vorgeschichte ein. Knapp werden in diesem Zusammenhang romantischer Katholizismus und Tübinger Schule umschrieben (300–308). Im Zeichen der „Neuen Scholastik" werden im 19. Jh. Ultramontanismus, die Abweisung des Liberalismus und das Vatikanum I gedeutet. Das dritte Kap. wendet sich dem Reformkatholizismus und dem Modernismus zu. Unter den Bewegungen zwischen den Kriegen wird auf den französischen Laizismus, liturgische Erneuerungsbewegungen und das II. Vatikanum verwiesen. Ein weiteres Kap. befaßt sich mit mariologischen Fragen. Das letzte Kap. (397–423) fragt nach dem Verständnis der Kirche in der katholischen Lehrentwicklung der neueren Zeit.

Dieser Teil über die Entwicklung im Katholizismus enttäuscht den katholischen Leser. Zwar finden sich sehr treffende Ansätze bei Muratori und dem österreichischen Jansenismus (290ff). Kräfte, die dem Jansenismus entgegenwirkten, waren vielfältiger Art und Herkunft. Sie können nicht so einfach auf eine „römisch-kuriale Engführung" zurückgeführt werden (294). Forschungen zur Aufklärung, zur Auseinandersetzung katholischer Theologie mit der Aufklärung und der zeitgenössischen Philosophie, sowie Strömungen und Bestrebungen auf eine Kircheneinheit hin, wie sie sich in der Aufklärungszeit mehrfach zeigten, sind übersehen. Einwirkungen romantischer Geisteshaltung auf die katholische Kirche sind thesenhaft hingestellt und später durchaus mit Fragen und Einschränkungen versehen, aber die Herkunft und die Zusammenhänge dieser Geisteshaltung werden nicht erfaßt. Die Aussage, an der zunehmenden inneren und äußeren Geschlossenheit des Katholizismus im 19. Jh. habe der romantische Einfluß zweifellos seinen bedeutsamen Anteil, ist sicher weithin richtig. Aber die Romantik – auch im katholischen Bereich – war in ihrer Herkunft, in ihrem Verlauf und in ihren Zielen durchaus doppeldeutig. Es sind hier sicher zwei Phasen zu unterscheiden, von denen die erste nicht für die späteren Engführungen in Anspruch genommen werden kann. Auch die Verbindung zwischen deutschen Spätromantikern und der heiligen Allianz von 1815 und einer restaurativen Gesinnung trifft so allgemein und einfach sicher nicht zu. Die Darlegungen zur Tübinger Schule werden mit einem Text von Drey eingeführt. Die Schule wird aber weithin von Möhler her erfaßt. Staudenmaier und Kuhn werden kurz genannt; aber das Werk dieser bedeutenden systematischen Theologen wird nur sehr verkürzt angesprochen (308). Hefele und Hirscher werden überhaupt nicht erwähnt. Zwar ist die Rede von starken liberal-gesellschaftsoffenen Strömungen im Katholizismus um die Mitte des 19. Jh.s, aber sie werden in ihrer Ausfaltung in keiner Weise vorgestellt.

Aufgegriffen wird vor allem, was zur These und den Schlagworten Antiliberalismus und Ultramontanismus paßt. Der Umbruch hin zur „Neuen Scholastik" wird erwähnt, Hintergründe und Kräfte werden nicht vorgestellt. Freilich sind diese noch zu wenig erforscht. Aber an Forschungsergebnissen, die vorliegen, gehen die Autoren vorbei. Zutreffender sind dann die Darstellungen zu Modernismus und Reformkatholizismus. Wobei auch hier die eine oder andere Auslassung anzubringen wäre. Die Herkunft und die Bedeutung der liturgischen Bewegung sind erkannt. Im Abschnitt über Liturgie und Bibel ist nur von den restriktiven Maßnahmen die Rede, nicht von schon frühen Aufforderungen zum Bibellesen. In der Beurteilung der Liturgiereform (362/363) zeigt sich, daß der Vf. Erwartungen an das Konzil heranträgt, die es nicht erfüllen konnte, ohne in Widerspruch zu früheren Feststellungen zu geraten. Etwas unausgeglichen wirkt das Kap. 5 über das Mariendogma. Mehr Verständnis für Katholisches zeigt das Kap. 6 über die Kirche. Freilich wird auch hier der Vf. von seinem Verständnis her einer katholischen Sicht nicht gerecht. Katholische Kirche sah sich 1918 nicht einer bis dahin tragenden Staatlichkeit beraubt, sondern eher von einer beengenden Staatlichkeit befreit (403). Beachtenswert sind Darlegungen über Kirche als Sakrament und Anfragen an diese Sicht. Der Vf. sieht eine Bewegung vom Institutionellen zum Personhaften wieder in ihr Gegenteil verkehrt, indem die Kirche die restlichen Elemente persönlichen Glaubensvollzuges an sich zieht (408), und die Gefahr, daß die Kirche sich nicht nur gegenüber ihrem Auftrag, sondern auch gegenüber ihrem Auftraggeber verselbständigt und den Charakter der Vorläufigkeit verliert. Diese Anfragen sind von katholischer Theologie zu hören und ernsthaft zu bedenken. Es ist schade, daß in diesem großartigen Werk die katholische Tradition so sehr von einem evangelischen Vorverständnis her und in begrenzter Auswahl erfaßt ist, daß sie nach der Sicht eines katholischen Theologen nicht in ihrer Eigenart begriffen ist.

Der vierte Teil erschließt für Kenner und andere in sehr hilfreicher Weise die Bewegungen um Kircheneinheit im 20. Jh., bedenkt sehr sorgfältig und umsichtig Probleme und Fragen, die erwacht sind, und regt da und dort zu weiterem Nachdenken an.

Ein Nachwort des Herausgebers gibt Auskunft über Geschicke dieses, bereits in vielen Besprechungen, gebührend gewürdigten Unternehmens. Unter anderem berichtet er, daß der Tod Dantine über der Arbeit am dritten Teil die Feder aus der Hand genommen hat. Zum andern stellt er noch einige Überlegungen zur Dogmengeschichte an. Den Bd beschließen ein ausführliches Begriffsregister und ein Namenregister. Sie sind dem Benutzer sicher sehr hilfreich.

Zwar entschuldigt sich der Herausgeber für Verzögerungen. Das Werk ist aber doch sehr rasch herausgekommen und vollendet worden.

Für den Entwurf, der weithin sorgfältig durchgeführt wurde und für die rasche Vollendung ist die Fachwelt dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern sicher dankbar. Dies wurde – zurecht – in Besprechungen, die bereits erschienen sind, gerühmt. Die Verdienste des Unternehmens wurden verschiedentlich herausgestellt.

Dem Dank, den der Herausgeber am Schluß seines Nachwortes dem Verlagshaus Ruprecht sagt, ist zuzustimmen.

Passau Philipp Schäfer

Furger, Franz: **Ethik der Lebensbereiche.** Entscheidungshilfen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1985. 280 S., Lw. DM 34.50

Vf. legt mit diesem Werk eine umfassende spezielle Moraltheologie vor, aus der zu ersehen ist, wie der Christ auf „den Anspruch Gottes in seinem konkreten Lebensvollzug" (5) zu antworten habe, wenn er zu seiner „vollen Selbstverwirklichung" gelangen will. Wie aus dem Untertitel „Entscheidungshilfen" bereits hervorgeht, ist es das Anliegen des Vf.s, Christen bei der Gestaltung ihres Lebens und bei der Verwirklichung ihrer Christusnachfolge Orientierung und Rat zu erteilen. Dazu will er die „Strukturelemente einer Ethik" – „Normen als Menschenrechte", „Gesetze und Weisungen", vom christlichen Glauben geprägte Prinzipien unter Berücksichtigung humanwissenschaftlicher Erkenntnis und Erfahrung –, auf einzelne Lebenssituationen anwenden. „Leitlinien" und "Weisungen" sollen dem Christen den Weg zu einer „vollmenschlichen Persönlichkeitsbildung" weisen. Infolge dieser Zielsetzung verzichtet der Vf. auf Anmerkungen, Quellenangaben und fügt statt dessen ein Literaturverzeichnis an, das eine weitere Vertiefung ermöglichen soll.

Dieses pastorale Anliegen prägt dann auch die Darstellung der einzelnen Lebensbereiche, denen einige „grundsätzliche Vorüberlegungen zu einer christlichen Ethik" vorangestellt werden. Wer darin aber einige Hinweise erwartet, welche Bedeutung die Ausführungen in der Fundamentalmoral über das Christsein und die Sittlichkeit, wie sie in Traktaten über die sittliche Forderung, die Freiheit, das Gewissen, Sünde und Sündenvergebung dargestellt werden, für das konkrete Handeln hat, sieht sich weitgehend getäuscht. Auch die angesprochene Grundentscheidung – das eigene Tun und Lassen unter den Willen Gottes zu stellen – wird in ihrer Bedeutung für die „Tatentscheide", mit denen die „jeweils größt- und bestmögliche Verwirklichung von Menschlichkeit in Gerechtigkeit und Liebe" (21) erreicht werden soll, nicht deutlich.

Im Teil A ‚Der individuelle Lebensbereich' wird aufgezeigt, worin eine „geordnete Selbstliebe" besteht, z. B. auch in der Pflege und Erhaltung des Lebens, in der Entfaltung der „geistig-intellektuellen" und der „geistig-spirituellen" Kräfte. Auch Beruf und Geschlechtsleben sind Ausdruck personaler Selbstverwirklichung. Es fällt bereits hier auf, daß der Vf. nicht normativ strittige Fragen in der Moraltheologie klärt und selbst einen Beitrag zur Begründung strittiger normativer Fragen leistet, sondern mehr in verständlicher Sprache moraltheologisches Grundwissen ausbreitet, um suchenden Christen Orientierungshilfen zu bieten. Auf die für eine ethische Argumentation so notwendige begriffliche Klarheit legt er weniger großen Wert. Beispielsweise will Vf. das Wort „Selbstmord" wegen des in ihm enthaltenen Werturteils durch Suizid und Selbsttötung ersetzen (37); aber bereits auf den folgenden Seiten spricht er wieder vom Selbstmord. Auf S. 38 stellt er fest, daß „jede Selbstmordhandlung als Symptom einer abnormalen Entwicklung bzw. einer seelischen Erkrankung aufgefaßt werden muß", um dann wiederum zwei Seiten später – wenn er sich auf Philosophen bezieht, die im „Selbstmord" „das einzig ernste philosophische Problem" sehen –, zu schreiben, daß sich in der „Sicht einer willkürlichen Verfügung über das eigene Leben dann das ethische Problem in seiner vollen Brisanz zeigt". Hier ist die Selbsttötung dann nicht Folge eines krankhaften Nicht-anders-Könnens, sondern wie der wohl wertend gebrauchte Ausdruck „willkürliche Verfügung" deutlich macht, Folge eines freien Entschlusses gegen ein moralisches Nicht-Dürfen.

Auch im Bereich der Sexualethik ist es sein vorrangiges Ziel, Lebenshilfe zu bieten, weswegen er die Geschlechtlichkeit in bezug zum ehelichen Ideal setzt. Neue Kriterien für die Lösung von Wertekollisionen erarbeitet er nicht.

Dies gilt auch für den Teil B ‚Der personal-mitmenschliche Lebensbereich'. Die Themen Euthanasie, Schwangerschaftsabbruch, Todesstrafe, Eingriffe der Medizin in den Zeugungsvorgang, werden im Hinblick auf die Frage nach dem Schutz und dem Wert menschlichen Lebens dargestellt, ohne daß die Diskussion der normativ schwierigen und strittigen Fragen der Grenze des Lebensschutzes dargestellt oder weitergeführt würde.

Teil C ‚Der sozial-gesellschaftliche Lebensbereich' kann ebenfalls mehr als gelungene Einführung in die christliche Soziallehre angesehen werden, in der die Leitprinzipien christlicher Gesellschaftslehre, die Auffassung vom Staat und seiner Gliederungen, ethische Ziele der Politik und „bürgerlichen Tugenden" dargelegt werden. Als Ziele ethisch verantworteter Politik werden zwar auch u. a. „Friedenssicherung" (237–240) und „Bewahrung des ökologischen Gleichgewichts" (244–247) kurz behandelt, aber „Entscheidungshilfen", wie diese Ziele erreicht werden könnten, findet der Leser nicht. Es sei denn, man hielte die Abgrenzungen, keiner „Verherrlichung der Gewalt" dürfe (239) Vorschub geleistet werden und auf „bewaffnete Verteidigung zu verzichten", könne „friedensgefährdend" sein, für ausreichend. Die Tugend liegt, wie so oft, in der Mitte.

Die Bedeutung der Arbeit liegt also nicht darin, normativ strittige Fragen innerhalb der Moraltheologie der Klärung einen Schritt nähergebracht zu haben, sondern darin, sowohl die Themen der speziellen Moral – der Moraltheologie und Soziallehre – in ihrer Verbundenheit und in ihrem Aufeinanderbezogensein deutlich gemacht zu haben. Diese Zusammenschau ist informativ und hilfreich. Zweitens ist von Bedeutung, daß diese „Ethik der Lebensbereiche" nicht so sehr normorientiert ist, sondern Werteinsichten vermitteln will, um dem Leser für sein Handeln in den verschiedenen Lebensbereichen Ziele und Ideale vorzugeben, die für ihn Orientierungshilfen sein können. Von daher erhält diese Darstellung der Moraltheologie den Charakter einer Tugendlehre und vermag auch in dieser Richtung der moraltheologischen Forschung neue Denkanstöße zu geben.

Essen Hans-Josef Wilting

Dillmann, Rainer: **Das Eigentliche der Ethik Jesu.** Ein exegetischer Beitrag zur moraltheologischen Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1984). 133 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 23) kart. DM 25.–

Nach dem „Eigentlichen der Ethik Jesu" haben in den letzten Jahren Exegeten wie Moraltheologen gefragt. Dabei ist man sich der unterschiedlichen Fragestellungen und Voraussetzungen der jeweiligen Disziplin nicht immer bewußt. D. versucht nun, in seiner bei F. Lentzen-Deis angefertigten Dissertation, die moraltheologische Diskussion zu berücksichtigen.

So gibt er in einem ersten Teil („Ausgangslage", 13–46) einen Überblick über „Die Diskussion um das Proprium christlicher Ethik in der Moraltheologie" (13–24) und „Die Diskussion um die Ethik Jesu in der exegetischen Literatur" (24–42). D. selbst versteht die Frage nach der Ethik Jesu nicht allein als historische Frage (45). Nicht nur die (nach welchen Kriterien auch immer zu bestimmenden) echten Jesusworte seien zu untersuchen, es müsse „auch die Wirkungsgeschichte und damit das Verständnis und die Interpretation der Worte und Taten Jesu durch den Evangelisten in die Überlegungen mit einbezogen werden". D. wählt als Grundlage einer solchen Untersuchung zwei Perikopen aus dem Markusevangelium, Mk 7,1–23 und Mk 10,17–31.

In der Perikope vom reichen Jüngling liegt für D. das Besondere „nicht in der Forderung des Verzichts auf den Besitz, sondern darin, daß Jesus in eigener Autorität den Willen Gottes in dieser konkreten Situation für diesen Menschen interpretiert. Er legt Gottes Willen authentisch aus und stellt damit den Menschen in die Entscheidung vor Gott" (73).

Jesus „stelle seine sittlichen Forderungen unvermittelt und aus eigener Autorität" (82). Die Rabbinen dagegen hätten ihre Position mit ausgiebigen Schriftbeweisen begründet. Bis hierhin ist D. sicher Recht zu geben. Problematisch scheint mir dagegen die folgende Äußerung zu sein (82): „In der Perikope Mk 10,17–31 gibt es dagegen keinen Hinweis auf eine kasuistische Auslegung der Gebote durch Jesus. Weil er den Menschen Gottes Willen unmittelbar verkündet, ist jede kasuistische Auslegung fehl am Platz und bedarf es auch keiner neuen Gebote, die immer und überall gelten . . . Jesus selbst verkündet den unverkürzten Willen Gottes und legt ihn den Menschen aus." Damit erscheint ‚Kasuistik' als eine Weise, den Willen Gottes zu verkürzen. Natürlich: „Der Wille Gottes in seiner ganzen Konkretheit läßt sich nicht restlos in allgemeine Gebote formulieren und als äußeres Gesetz verkünden" (82). Aber haben das wohl die Rabbinen bestritten, wenn sie Regeln für die Wohltätigkeit aufgestellt haben (vgl. 68f)? Wer heute als Moraltheologe allgemeine sittliche Regeln formuliert, wird nicht beanspruchen, den Willen Gottes restlos formuliert zu haben. Außerdem erwirbt man mit der Habilitation nicht gleichzeitig das Charisma des Seelenführers, der anderen konkret den Willen Gottes verkündet. Daß Jesus selbst keine Kasuistik betreibt, ist richtig. Wir können auch froh darüber sein; wir müßten uns nämlich sonst dauernd fragen, ob seine Weisung auch auf unsere heutigen Bedingungen zutrifft. Aber deswegen ist das Geschäft der Kasuistik nichts Anrüchiges. Mit D. ist festzuhalten, „daß der Verzicht auf Besitz ein angemessener Ausdruck der Hingabe an Jesus Christus sein kann, aber nicht sein muß" (83). Jesu Forderung auf Besitzverzicht dürfe „nicht als Gesetz" verstanden werden. Um die vieldeutige und negativ wertende Vokabel ‚Gesetz' zu vermeiden, sollte man vielleicht besser formulieren, Jesu Forderung verstehe sich nicht als eine generelle für alle Christen. (Bei der Rede vom ‚Gesetz' dürfte hier eine gewisse statistische Häufigkeit assoziiert sein.)

Bei der Behandlung des Streitgespräches über Rein und Unrein (Mk 7,1–23) bemüht sich D. um eine differenzierte Sicht der jüdischen Tora-Frömmigkeit und der Reinheitsvorschriften. Die Frage der Reinheit sei „nicht eine Frage der Äußerlichkeiten oder der Hygiene, sondern die Einhaltung oder Nichteinhaltung der Reinheitsvorschriften gibt Auskunft über das Verhältnis des Menschen zu Gott" (97). D. betont richtig (108), die kultische Reinheit habe auch eine sittliche Komponente; daraus folgt aber nicht, wie D. meint (99), man könne nicht sittliche und kultische Reinheit unterscheiden. Wo kultische Reinheit in der Weise einer Ausdruckshandlung sittliche Reinheit sichtbar machen soll, setzt das gerade die prinzipielle Unterscheidbarkeit beider Reinheitsbegriffe voraus. ‚Reinheit' ist dann aber ein homonymes Wort; das Logion

Mk 7,15 macht sich diese Homonymie zunutze: Was kultisch unrein macht, macht nicht sittlich unrein; sittliche Unreinheit (Bosheit) kommt von innen, aus dem Herzen. Und auf sittliche Reinheit kommt es an. Im Grunde ist damit zum Thema kultische Reinheit nur gesagt, daß sie nicht mit Moralität gleichzusetzen ist. Über die Legitimität kultischer Reinheitsgebote ist damit direkt weder positiv noch negativ etwas entschieden. Wenn allerdings auch der kultisch Unreine ein reines Herz haben kann, dann sind allerdings (mindestens für die Heidenchristen) in der Konsequenz alle Speisen für rein erklärt wie Mk 7,19c betont.

Ob diese Perikope als Kronzeuge für eine teleologische Normierungstheorie taugt (115f), scheint mit zweifelhaft, da die Gegner Jesu wohl nicht so eindeutig, wie D. meint, als Deontologen zu identifizieren sind. Die Berufung auf die Autorität der Schrift ist als solche keine deontologische Begründung. Wo man sich auf Autorität verläßt, begründet man selbst überhaupt nicht. Zweifellos steht hinter der Ablehnung des Korban-Gelübdes eine teleologische Überlegung. Aber auch das Gegenargument, das etwa lauten könnte, Pflichten gegen Gott zählten mehr als Pflichten gegen Menschen, wäre teleologisch (wenn auch fehlschlüssig). Der Spruch über die wahre Reinheit (Mk 7,15) sagt erst recht nichts zur Frage der Normierungstheorie, da er, wie gezeigt, nicht Fragen des sittlich Richtigen behandelt.

In seinen „Kritischen Anmerkungen zu Darstellungen der Ethik Jesu in der Exegese" (119f) beklagt D. zu Recht (120), „wie wenig die Exegeten bei ihrer Darstellung der Ethik Jesu die von Moraltheologen erörterten Probleme berücksichtigen". In dieser Hinsicht hebt sich D.s Arbeit positiv von anderen zur biblischen Ethik ab. Dank seiner moraltheologischen Kenntnisse gerät D. auch nicht in die Versuchung, mit paradoxen Formulierungen dem Leser die „Radikalität" der sittlichen Weisungen Jesu vor Augen zu führen. Allerdings bedarf sein Versuch einer Interpretation der Weisungen Jesu im Lichte heutiger moraltheologischer Einsichten einiger Korrekturen, die die Rezension deutlich machen sollte.

Paderborn Werner Wolbert

Handbuch der Arbeiterpastoral. Hg. von Heiner Ludwig und Franz Segbers. – Mainz: Matthias-Grünewald Verlag (1984). 148 S. (Sonderband zur Reihe: Arbeiterbewegung und Kirche) kart. DM 24.–

„Arbeiterpastoral als Weg in die Nachfolgepraxis" (7) – verdeutlichen will das von H. Ludwig und F. Segbers hg. „Handbuch der Arbeiterpastoral". Dies Ziel bedingt die Vielfalt des gebotenen Materials. Es reicht von Erfahrungsberichten aus der Praxis, über Stellungnahmen zur Situation der Arbeiter und der Kirche in der Arbeitswelt aus der Sicht verschiedener Gruppen von Betroffenen – Arbeitern, Gewerkschaftern, Betriebsseelsorgern –, bis hin zu Beispielen praktizierter Arbeiterpastoral. Daß angesichts der Fülle der in Form, Stil und Inhalt unterschiedlichen Texte Aufbau und Gliederung des Handbuchs stets transparent bleiben, liegt an der gewählten Methode des Dreischritts von Sehen – Urteilen – Handeln, die sich dem Gründer der Christlichen Arbeiterjugend, J. Cardijn, verdankt.

Diesen methodischen Schritten folgen die drei zentralen Kapitel des Buchs.

So führt ein 1. Kap. in die vieldimensionale Realität der Arbeitswelt ein, indem Berichte von Arbeitern, Betriebsräten und -seelsorgern vorgestellt werden, ergänzt um Literaturhinweise für den Leser und ein Frageraster, das Seelsorger in die Lage versetzt, selbst die Situation eines Betriebes zu analysieren. Das „Sehen" aber lehren besonders beeindruckend die Berichte von Arbeitern über ihre Erfahrungen mit Schicht- oder Akkordarbeit, mit ihrer schrittweisen Ausgliederung aus dem Arbeitsprozeß als ältere Arbeitnehmer und mit Arbeitslosigkeit. Der Tagebuchbericht des Mitherausgebers und Betriebsseelsorgers F. Segbers läßt den Leser Fabrikerfahrungen detailliert und minutiös mitvollziehen. Damit wird bereits im 1. Kap. deutlich, daß die Vieldimensionalität der Arbeitswelt es verbietet, von den Arbeitern zu sprechen.

Das 2. Kap. benennt zunächst das Defizit einer fehlenden praktisch-theologischen Konzeption der Arbeiterpastoral und hebt hervor, 10 Jahre nach dem Synodenbeschluß „Kirche und Arbeiterschaft" habe sich wenig daran geändert, daß die Arbeiterpastoral „ein weißer Fleck auf der Landkarte der Pastoraltheologie" (9) sei. Die Theorielosigkeit der Arbeiterpastoral hat u. a. dazu geführt, die Probleme der Arbeiterpastoral als Vermittlungsprobleme theologisch-kirchlicher Inhalte und Lebensweisen an die Arbeiter mißzuverstehen, statt sie als Kontaktprobleme zwischen den Kirchen und der Lebenswelt der Arbeiter zu begreifen. Im Anschluß an Cardijn betont das Handbuch, eine Kirche ohne die Arbeiter mit ihren Erfahrungen könne nicht die Kirche Jesu Christi sein. Dementsprechend gewinnt das „Urteilen" seine Kriterien aus den beiden Strängen der Erfahrungen der Arbeiterschaft und dem Evangelium.

Handlungsperspektiven, die das 3. Kap. zu entwickeln sucht, sind vor dem Hintergrund des geschichtlich belasteten Verhältnisses der Kirche zur Arbeiterschaft zu verstehen. Angesichts der Berührungsängste zwischen Kirche und Arbeitern wird vorerst eine „dialogische Pastoral" als Vorarbeit zu einer praktisch-theologischen Konzeption der Arbeiterpastoral gefordert. Nimmt man die Aussage ernst, die Subjekte wie die ersten Vermittler der Arbeiterpastoral seien die Arbeiter, Arbeiterpastoral entstehe also wesentlich „von unten", so wird damit zu rechnen sein, daß die Arbeiterpastoral „nicht in die geläufigen Schemata theologischer Überlegungen, in die gemeindezentrierten Koordinaten nachkonziliarer theologischer Reflexion und vor allem nicht zu einer kirchlichen Praxis, die in ihrer Verkündigung die Menschen nur durch die Köpfe zu erreichen sucht" (15), paßt. Wie Arbeiterpastoral als Handeln auf dem Weg in die Nachfolge Jesu aussehen kann, zeigen exemplarisch die Beispiele von Aktion und Gottesdienst, die das 3. Kap. vorstellt.

Die Synthese zieht ein abschließendes 4. Kap., das den inhaltlich gefüllten Dreischritt von Sehen, Urteilen und Handeln, in der Korrelation von Leben und Evangelium, als Methode der Arbeiterpastoral zusammenführt.

Das Handbuch leistet einen erheblichen Beitrag zur Entwicklung einer praktisch-theologischen Konzeption der Arbeiterpastoral. Die Fülle der Primärtexte aus der Arbeitswelt wie die anregenden Praxisbeispiele, die durchweg gelungen mit der Theoriereflexion vermittelt werden, machen das Buch einer breiten Leserschaft zugänglich. Es ist zu wünschen, daß dieses kreative Buch sie findet.

Münster Martina Blasberg-Kuhnke

Maymann, Ursula: **Die religiöse Welt psychisch Kranker.** Ein Beitrag zur Krankenseelsorge. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984) X, 340 S., kart. DM 45.–

Die Vf.in, eine (kath.) Pastoralpsychologin in Würzburg, will mit dieser Diss. einem hohen Anspruch gerecht werden: „alle für die Seelsorge am psychisch Kranken notwendigen Informationen aus Medizin und Psychologie" zu vermitteln. (Klappentext)

Der I. Hauptteil will „Das Problemfeld" umreißen: Drei eindrucksvolle „Fallbeispiele" lassen das religiöse Erleben von Schizophrenen anschaulich werden und stellen nachdenkliche „Fragen an den Seelsorger" (8–32). Der Schluß des Buches nimmt diese Fragen später wieder auf und führt sie zu Antworten.

Das Buch versteht dabei unter „Seelsorge" eine „Begleitung" des Kranken und sieht als ihr „Medium" die „Kommunikation". Dazu soll sich der Seelsorger „Kompetenz erwerben, indem er durch seine Wahrnehmungen ... die Krankheitssymptome als Symbole begreifen lernt"(1–7).

Im Vordergrund steht daher für den Seelsorger die Aufgabe, die „Sprache des psychisch Kranken (zu) erlernen" (36). So findet er dann „den Schlüssel zu der Welt" dieses Kranken (55).

Eine recht kritische Darstellung der Geschichte der Psychiatrie in Deutschland schließt sich an, bei der die „Drehtürpsychiatrie" der Gegenwart gegeißelt wird. Die Vf.in steht dabei den politisch recht einseitigen Ansichten einer „Antipsychiatrie" nahe, nach denen „Geisteskrankheiten verstanden werden als Abweichung von gesellschaftlich definierten Normen" (43). Auch der Seelsorger soll darum „unter reformerischen Vorzeichen antreten" (48).

Der II. Hauptteil ist überschrieben: Humanwissenschaftliche Ansätze zur Behandlung psychischer Krankheit und ihre Bedeutung für den Zugang zum religiös gefärbten Erleben.

Die Vf.in wählt drei „therapeutische Verfahrensweisen" aus: „die medizinisch-psychiatrische, die psychoanalytische und die systemisch-kommunikationstheoretische Perspektive" (57).

Der erstgenannten Methode widmet die Vf.in anhand von neueren Lehrbüchern der Psychiatrie einen zutreffenden Überblick über die verschiedenen Arten und Äußerungsformen der schizophrenen Erkrankungen (59–104). Bei dem Bericht freilich werden die häufigsten und wichtigsten Therapiemethoden durch Medikamente nicht einmal erwähnt.

Von den depressiven Erkrankungen beschreibt das Buch – wiederum durch ein sprechendes Fallbeispiel illustriert – nur eine der kleinsten Gruppen, die manisch-depressiven, psychotischen Zustandsbilder (104–158). Praktische Ratschläge für den Seelsorger schließen sich an: „Zugang (zum Kranken) gewinnen!", „Nicht missionieren!", „Nicht mit den Kranken in eine theologische Auseinandersetzung einsteigen!", „Stützen und Trösten!".

Die ausführlichen zusammenfassenden Darstellungen der psychoanalytischen (162–202) und der „systemisch-kommunikationstheoretischen Ansätze" (203–227) entziehen sich einer inhaltlichen Wiedergabe.

Als Beispiel für die letztgenannte Betrachtung einer Krankheit wird der „Fall Klingenberg" mit der Teufelsaustreibung und dem tödlichen Ende einer Würzburger Studentin ausführlich mitgeteilt und ausgewertet (227–293).

Nach dem Nennen von „Sieben Gaben des Geistes für den Seelsorger", die „den Charakter von Charismen" tragen (dazu gehören „offene Augen", „Lernfähigkeit" u. a. m.) (293–303) wird abschließend ein „Gesprächsgottesdienst als Chance der Seelsorge in der Psychiatrie" im vollen Wortlaut (?) mitgeteilt und als beispielhaft hingestellt.

Zweifellos ist es der Vf.in gelungen, einige Beispiele von Lebens- und Krankheitsgeschichten psychiatrischer Patienten mitzuteilen und deren religiöse Aussagen auszuwerten. Auch schwierige Aufgaben finden sich hier gelöst, z. B. ein Überblick über die Geschichte der Psychiatrie auf wenigen Seiten (37ff).

(Ein irriges Datieren der bahnbrechenden Einführung der Elektro-Krampf-Therapie durch Bini und Cerletti auf 1920 statt richtig auf 1938 bleibt für die Fragen des Buches von geringer Bedeutung.)

Begrüßenswert scheint auch der Ansatz, klare Schlußfolgerungen und Erkenntnisse für den Seelsorger abzuleiten aus den „Fallbeispielen", die zudem erkennen lassen, wie intensiv sich die Vf.in um das Verstehen der Patienten bemüht hat.

Ernste Bedenken müssen jedoch schon bei dem Titel und seinen Grundbegriffen laut werden:

Ist hier wirklich von einer „religiösen Welt" die Rede?

Von den echten und den unechten Schuldgefühlen, von der „Sünde wider den Heiligen Geist", von den gegenwärtig erlebten Schrecken der Hölle, von der namenlosen Angst vor dem kommenden Weltuntergang, von den unaufhörlichen Gebeten, dem Schreien der Verzweifelten, von den „ekklesiogenen Neurosen" und ihren Qualen bei der Gleichsetzung: Sexualität ist Sünde, von den Skrupeln – besonders bei Priestern und Ordensangehörigen – mit Versündigungsgedanken und -handlungen, von den vielen sonstigen Zwangsgedanken und -ritualen, von dem religiösen Ringen gegen die Äußerungen der Sexualität, von dem bigotten Frömmlertum der epileptisch Kranken, von dem Fanatismus der Sektierer, von dem krankhaften und krampfhaften Emotionsüberschwang der Charismatiker und ihrem „Umkippen" in Depressionen, von den religiösen Sorgen der Selbstmordgefährdeten und von vielen weiteren der häufigsten und wichtigsten Erscheinungen aus der „religiösen Welt" der psychisch Kranken ist in dem Buch nirgends die Rede, sondern nur von einigen wenigen Wahn- und Erlebnisweisen der Psychotiker, der „Geisteskranken" im engeren Sinn.

(Wer sein Heimatdorf als Mittelpunkt der Welt ansieht, mag damit seine Heimatliebe bekunden, doch er sollte nicht eine Dorfwanderung mit dem Besuch einer Randsiedlung als „Weltreise" veröffentlichen.)

Das Buch berichtet von klinisch behandelten psychiatrischen Patienten, das sind rund 200 000 alljährlich in der Bundesrepublik; doch unvergleichlich größer ist die Zahl der nicht klinisch behandelten Neurotiker (mit rund 3 Millionen) und die ebenso hohe Zahl der Patienten mit einem – meist unerkannten – depressiven Syndrom, die auch „psychisch krank", doch in dem Buch mit keiner Silbe erwähnt sind.

Wenn der Untertitel einen „Beitrag zur Krankenseelsorge" verheißt, dann ist schon im Anfang ernstlich zu fragen (5), ob ein rein innerweltliches Verstehen der Seelsorge als „Begleitung", „Solidarität" und „menschliche Kommunikation" dem Wesen und dem überweltlichen Charakter der Seelsorge gerecht werden kann.

Vom Hirtendienst Jesu im Neuen Testament über die Kirchenväter (bes. Chrysostomus, aber auch Ignatius, Gregor der Große usw.) bis hin zu Algermissen (im Lex. f. Theol. und Kirche) ist die „cura animarum", die Seelsorge, nicht zu trennen von der Person und dem Geist Jesu Christi, von Wort und Sakrament. Das ist auch die Haltung der evangelischen Kirche von Luther über den Pietismus und J. H. Wichern bis hin zu dem Streben des Referenten, mit dem Wort „Telefonseelsorge" diese geistliche Möglichkeit des zwischenmenschlichen Ratens zum Ausdruck zu bringen.

Gewiß wurde in der Vergangenheit (z. B. bei Thurneysen) die Seelsorge einseitig theozentrisch verstanden als „Verkündigung des Wortes Gottes an den einzelnen". Wesentlich bedenklicher aber ist die Einseitigkeit scheinmoderner Autoren, zu denen die Vf.in sich gesellt, Seelsorge rein anthropozentrisch zu sehen und das Wort Gottes und die Person Jesu Christi (von beidem ist in dem Buch nicht die Rede) auszuschließen.

Wer Begriffe und Worte mit einem sachfremden oder gar entgegengesetzten Sinn füllt, leistet der Verwirrung oder Schlimmerem Vorschub, auch wenn er sich dabei auf andere Autoren beruft.

So ist der Titel des Buches irreführend oder gar unwahr. Er müßte lauten: Einige Erfahrungen und Hinweise zum Verstehen und Begleiten von Geisteskranken („Psychotikern"), auch in religiösen Fragen.

Die gleichen Einwände müssen sich auch auf einzelne Aussagen des Buches beziehen:

Ein zentraler Inhalt der Krankenseelsorge ist das Trösten. Darüber lesen wir: „Tröstend kann nur die voraussetzungslose Annahme des Kranken . . . wirken" (160).

Wer aber die Fragen der seelisch Kranken und ihr Suchen nach Trost kennt, der weiß: Sie suchen nicht das Angenommen-sein durch den Seelsorger, sondern durch den Herrn, zu dem sie wieder beten wollen: „Dein Stecken und Stab trösten mich!"

Wer dann mindestens in dem abschließend wiedergegebenen Gottesdienst ein zentrales geistliches Element erwartet, wird ebenfalls enttäuscht. Der Gottesdienst wird zum „Setting" umfunktioniert, in dem „das Plaudern allmählich zum Gottesdienst hinübergleitet" (305).

In vulgärer Alltagssprache wird hier (mindestens eine halbe Stunde lang) über Krankenkassen, Hausbesitzer und freilich auch über „Jesus und seine Firma" (313) gesprochen, statt daß biblische Frohe Botschaft den Kranken hätte Kraft vermitteln können.

An einen wirklichen Gottesdienst kann (und sollte) sich durchaus ein Gruppengespräch anschließen, das aber nie das Wort Gottes und das Sakrament ersetzen kann.

Im geistlichen Bereich der Seelsorge also bleibt das Buch leer (trotz einiger praktischer Hinweise für den Seelsorger); theologisch läßt es nicht nur bei dem Begriff der Seelsorge Klarheit vermissen. (Ein Theologe muß bei den „Charismen", den „Gaben des Geistes" an 1. Kor. 12 denken, zumal wenn von der „Sprachengabe" die Rede ist [293–296]; doch auch hier sind rein innerweltliche Fähigkeiten der „Kommunikation" gemeint.)

In der medizinisch-psychiatrischen Sicht ist das Erscheinungsbild der schizophrenen Erkrankungen treffend geschildert; für die Therapie jedoch folgt die Vf.in einseitig und ausschließlich der (unbewiesenen) These von einer rein seelischen Entstehung und Heilungsmöglichkeit der Geisteskrankheiten, unbekümmert um die Forschungsergebnisse der Genetik und der heute vorherrschenden biochemischen Denkmodelle und Therapieerfolge.

Die mutige Vf.in wagt es, drei Verstehensweisen und „Therapieansätze" als etwa gleichberechtigt einander zur Seite zu stellen: „die medizinisch-psychiatrische" Sicht (zu der zehntausende wissenschaftlicher Veröffentlichungen vorliegen dürften), „die psychoanalytische Sicht" (mit einigen tausend Arbeiten) und „die systemisch-kommunikationstheoretische Perspektive", die „im Kommen" sei (57), (zu der der Rezensent jedoch kaum ein Dutzend Forschungen schätzt).

Hier soll nicht das Wortungetüm kritsiert werden oder auf die fremdwortreiche, oft schwer verständliche Sprache der Vf.in eingegangen werden, die soviel Wert auf die „Kommunikation" legt; – vielmehr müssen sich Fragen an die so bezeichnete „Perspektive" richten, ob es wirklich „Wahrheit nicht objektiv gibt, sondern nur meine subjektive und die anderer . . ." (205).

Auch „mathematische Wahrheiten sind bloße Konvention wie alle anderen Wahrheiten" (206).

Das Buch relativiert den Wahrheitsgehalt jeglicher Aussage so, daß wir nur lernen sollten, die Aussagen der Schizophrenen in ihrer Sprache recht zu verstehen; eine „objektive Wahrheit" gibt es ohnehin nicht. Der Rezensent dagegen bekennt sich nach Jahrzehnten des täglichen Umganges mit seelisch Kranken, – auch in der Seelsorge –, zu dem entgegengesetzten Standpunkt: Die Kranken brauchen und suchen in ihrem Zweifel an der Wirklichkeit einen Menschen, der getragen ist vom Wissen um diese Wirklichkeit; sie brauchen Seelsorger, die ihnen den bezeugen, der „die Wahrheit" ist.

Für einige psychotisch Kranke erweist sich tatsächlich das Bemühen als hilfreich, sich in die Symbolsprache der Patienten und in deren Geschichte verstehend einzufühlen. Häufiger aber lautet für den Arzt die Aufgabe, durch geeignete Medikamente (Neuroleptika) und Psychotherapie dem Patienten die Rückkehr in die objektive Wirklichkeit zu ermöglichen, die ihm der Seelsorger als Sicht in die geistliche Wirklichkeit erleichtern, aber nicht durch Relativieren erschweren sollte.

Ein Beispiel aus jüngster Vergangenheit mag dies deutlich machen: Eine 45jährige Patientin hatte oft den Papst im Fernsehen gehört und dabei sehr persönliche Botschaften vernommen: der Heilige Vater liebe sie, wolle nach Deutschland kommen und zugleich mit der Hochzeit (da sie ja evangelisch ist) die ökumenische Einheit der Kirchen verwirklichen. So schrieb sie dem Papst lange Briefe, sie erwidere seine Liebe und träfe alle Vorbereitungen für die Hochzeit.

Die seelsorgerische Aufgabe lautete hier nicht, die Patientin in diesem Wahn zu bestätigen, sondern sie zusätzlich zu den verordneten Medikamenten zu beruhigen und ihren Glauben zu stärken, der auf der Heiligen Schrift und nicht auf vermeintlichen, geheimen persönlichen Fernsehbotschaften des Papstes beruht.

Diese Aufgabe ist inzwischen gelungen. Hier können nicht beide „Wirklichkeiten" den gleichen Anspruch erheben, gültig und „wahr" zu sein.

Gerade, weil wir so bitter nötig Beiträge zur Seelsorge an psychisch Kranken brauchen, weckt dieses Buch so starke Hoffnungen, die nach den anfangs so klaren Ausführungen später um so schmerzlicher enttäuscht werden.

Berlin Klaus Thomas

Crimmann, Ralph P.: **Dialogische Religionspädagogik.** Studien zur Literatur, Erziehung und Kirchengeschichte aus religionspädagogischer Sicht. – Frankfurt/M., Bern, New York: Peter Lang (1985). 132 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Theologie, Bd 247) br. sfr 29.–

Das Adjektiv „dialogisch" meint hier eine Religionspädagogik, die „den Dialog mit anderen Didaktiken (germanistische Literaturdidaktik, Geschichtsdidaktik, Allgemeine Didaktik) und der Pädagogik (Allgemeine Pädagogik, Schulpädagogik)" führt (9), schlichter ausgedrückt: die sich von Erkenntnissen dieser Disziplinen befruchten läßt. Wie der Untertitel andeutet, handelt es sich nicht um eine Monographie, sondern um eine Sammlung von Studien, die daher je für sich (primär religionspädagogisch) gewürdigt werden sollen.

Die drei ersten befassen sich mit Literatur.

Zunächst werden „Ansätze einer religionsdidaktischen Interpretation" von Günter Grass' „Das Treffen in Telgte" geboten (11–37). Dabei handelt es sich um Erörterungen „Zum Begriff der Sprache" (11–13), „Zum Begriff der Literatur" (14–17); dann folgt die Interpretation der Erzählung (17–35) und ein „Didaktischer Ausblick" (35–37). Der quantitativen Proportion entspricht auch die qualitative: ‚Didaktisches' begegnet nur in Gestalt sehr allgemeiner Aussagen, wie: „das interpretatorische Einverständnis über einen Text" könne – „der neueren

literaturdidaktischen Diskussion" gemäß – „nur durch die gemeinsame Interaktion von Lehrer und Schüler erreicht werden", eine Erkenntnis, die so formuliert kaum großes Interesse für die Literaturdidaktik wecken wird, zumal wenn ihr – ebenso formal – eine zweite folgt: natürlich dürfe „der Text dabei nicht aus dem Auge verloren werden", die Interpretation müsse „seriös" bleiben (35f). Nicht einmal ein möglicher konkreter (Schüler-)Adressatenkreis wird ins Auge gefaßt; die „Klasse" heißt es einmal (35) – welche? Daß sich Vf. anscheinend wenig um konkrete didaktische Folgen gekümmert hat, läßt auch seine Aussage vermuten, die „Lesezeit" dieser (in der Taschenbuchausgabe) 172 Seiten langen Erzählung betrage etwa 1½ Stunden (25); meine Zeit: gute 3 Stunden bei großer Konzentration.

Die zweite Studie über „Der geteilte Himmel" von Christa Wolf ist im Grunde eine Auseinandersetzung mit G. Kranz über Sinn und Unsinn des Begriffs „christliche Literatur" (39–48), worüber hier nicht zu urteilen ist.

Es folgen „vier literaturdidaktische Modelle" zu „epische Texte im Religionsunterricht" (49–67). Genauer besehen handelt es sich freilich um die Frage, ob und wie die neueren Konzepte protestantischer Religionsdidaktik der Literatur einen Platz einräumen („Dialektische Katechetik" = Ev. Unterweisung, „geisteswissenschaftlich-hermeneutische Katechetik", „problemorientiertes Modell", „erfahrungsbezogen-thematisches Modell"). Abschließend werden die jeweiligen positiven und negativen Aspekte (relativ allgemein und für mich nicht immer schlüssig) gewürdigt.

Mit der „katholische(n) Werterziehungskonzeption und ihre(r) Kritik" befaßt sich die nächste Abhandlung (69–85). Diese Konzeption findet Vf. vor allem repräsentiert in Ausführungen der Deutschen Bischofskonferenz und Hans Maiers über Grundwerte, und F. Pöggelers und F. Kopps über ‚Grundwerte in der Schule'. Die religionspädagogische Literatur und Diskussion fehlt völlig (z. B. G. Stachel/D. Mieth, Ethisch handeln lernen. Zürich 1978). So wundert es auch nicht mehr, wenngleich es traurig stimmt, daß die katholische Position grob verzerrt, ja – in den Augen dessen, der sie kennt! – eigentlich karikiert wird: sie verkenne, daß der Glaube von Gott gewirkt, also nicht Produkt moralpädagogischer Anstrengung sei; sie behaupte eine ‚völlige Entsprechung von Natur und Übernatur' (81f) . . .!

„Schreiberziehung im RU", „kommunikationsorientiertes Schreiben und die Selbsttätigkeit des Schülers" behandelt die nächste Studie (87–101). Sie beginnt mit breiten historischen Ausführungen zu den oben schon genannten Konzepten protestantischer Religionsdidaktik, diesmal die „Erlebnispädagogik nach 1900" und die „Empirische Didaktik ab 1968" einbeziehend (88–95). Von letzterer – gemeint ist der bekannte Aufsatz K. Wegenasts und nachfolgende Arbeiten – wird (zum wiederholten Mal) kühn behauptet, sie habe das festgestellte Defizit „allmählich behoben" (87). – Dann folgen Anregungen „kommunikationsorientierten Schreibens" – Stich- und Schlagwort: „reale Schreibsituationen" –, die zum Schluß (mit Recht) weitgehend wieder zurückgenommen werden, z. B. (und vor allem): „Eine Grenze hinsichtlich der realen Schreibsituationen ist sehr schnell in den äußeren Umständen gegeben. So kann man die Schüler nicht allzuoft in eine diakonische Einrichtung schicken, damit sie von dort einen Bericht erstellen . . ." (99f).

Den Abschluß bilden Erwägungen zur Kirchengeschichtsdidaktik (103–129). Diese wird aufgrund der protestantischen Literatur behandelt, wenngleich Catholica in den Literaturangaben (114 A 13) genannt werden (es fehlt freilich das Themaheft „Didaktik der Kirchengeschichte" von „Religionspädagogische Beiträge" 10/1982). Eine Ausnahme macht der historische Überblick, der der (kath.-theol.) Diss. von A. Philipps verpflichtet ist. Als Ideal wird das (verdienstvolle!) Werk von H. Gutschera/J. Thierfelder (Brennpunkte der Kirchengeschichte, 1976, mit Lehrerkommentar 1978) gewertet. Abschließend folgt ein sehr allgemeiner Zielkatalog, der nicht eigens begründet wird (117f) und eine zwölfstündige Unterrichtseinheit (für welche Schuljahre?) über (ev.) Heimerziehung in der Neuzeit (118–129). Bei modernen Heimschulen beginnend wird zurückgefragt bis zu den Franckeschen Anstalten (1695) in Halle. Studiert man die Tafelanschriften (127f) und liest man etwa die Anweisung, die Schüler sollten „die Spezifika" eines modernen Heimes „anhand des Internatsprospektes" (in dem auch noch Angaben zur religiösen Erziehung fehlen) „erarbeiten", dann ist schwer erkennbar, wie hier „christliche Heimerziehung in der Neuzeit" im Kontext der „Grundstrukturen menschlichen Handelns in Institutionen" erschlossen werden kann.

Augsburg Eugen Paul

Hartwich, Richard SVD: **Steyler Missionare in China. II: Bischof A. Henninghaus ruft Steyler Schwestern 1904–1910.** Beiträge zu einer Geschichte. – Nettetal 1985. Steyler Verlag. 626 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 36)

Völlig unerwartet verstarb am 24. November 1903 der Leiter der katholischen Süd-Shantung-Mission, Bischof Johann Baptist Anzer, mit nur 52 Jahren in Rom. Auf den Tag genau hatte er sich dreizehn Jahre zuvor mit seinen Missionaren und der gesamten Mission unter den Schutz des Deutschen Reichs begeben, das sich in der Folgezeit um wirksame Protektion bemühte. Der plötzliche Tod löste eine Reihe gravierender Probleme für die römische Kurie, die Generalleitung der Steyler Missionsgesellschaft und deren Mission in China auf denkbar einfache Weise. Generalsuperior Janssen stand nun insbesondere vor der Aufgabe, Vorbereitungen für die Wahl eines neuen Oberhirten zu treffen. Dabei war ihm sehr daran gelegen, die Wahlfreiheit des Apostolischen Stuhls zu sichern und Rom einen geeigneten Kandidaten zu präsentieren. Am 29. Juli 1904 wählte die Generalversammlung der neun Kardinäle der Propagandakongregation aus der Terna den Seminardirektor P. Augustinus Henninghaus. In der Audienz vom 2. August machte Papst Pius X. das Votum rechtskräftig (11–13). Ende Oktober 1904 fand in der Kirche der bischöflichen Residenz in Yenchoufu die Bischofskonsekration statt (59–61).

Bischof Henninghaus, zeitweise Sekretär seines Vorgängers, mobilisierte alle Kräfte, um das Werk der Glaubensverbreitung weiter voranzubringen. Die im vorliegenden Buch abgedruckten Statistiken weisen aus, daß die verschiedenen Missionsanstalten während des ihm zugrunde liegenden Berichtszeitraums eine erstaunliche Entwicklung nahmen. Bemerkenswerte Fortschritte konnten vor allem auf dem Gebiet des Schulwesens verzeichnet werden. Die Schulen waren für die Ausbreitung des christlichen Glaubens „von höchster Bedeutung", und zwar zu einer Zeit, in der „die Scheidewand zwischen Europäern und den vornehmen chinesischen Kreisen" immer mehr fiel. Denn „man lernt sich gegenseitig kennen und achten. Und wenn das Christentum einmal in China einen großen und nachhaltigen Erfolg haben soll, so muß das von oben kommen" (31). Für die christliche Erziehung der Kinder wurden in verschiedenen Bezirken Katechismusschulen gegründet. Die Mädchenschule und das Pensionat im deutschen Schutzgebiet Tsingtau entwickelte sich unter der Tätigkeit der 1900 von Msgr. Anzer angeworbenen Franziskanerinnen Missionarinnen Mariens sehr positiv, ebenfalls das dort von ihnen geleitete Hospital und die chinesische Töchterschule. Die von der SVD unterhaltenen deutsch-chinesischen Schulen erfreuten sich der Gunst und Anerkennung von seiten der chinesischen Behörden. Die darauf bezüglichen Verträge – noch von Anzer abgeschlossen – wurden für drei Jahre fortgeschrieben; die Frequenz der Anstalten nahm einen beachtlichen Aufschwung. Die Mädchenschule und das Mädchenwaisenhaus in der Stadt Yenchoufu, der Hochburg des Konfuzianismus, oblagen den 1905 nach China gekommenen Steyler Missionsschwestern, die nach Meinung des Vf.s vermutlich die ersten waren, „die als ausländische Schwestern es wagten, nicht in einer Hafenstadt, sondern auf dem Lande, mitten im Herzen des großen chinesischen Volkes, ihren schweren Dienst der Liebe zu beginnen" (10). Auch das Werk der Evangelisierung im engeren Sinn entfaltete sich extensiv wie intensiv. Das Missionspersonal, die Zahl der Missionare und Ordensschwestern, die Zahl der chinesischen Katechisten und Katechistinnen sowie die der Seminaristen wuchs kontinuierlich.

Vorliegende Darstellung, die die Geschichte der Steyler Missionare im südlichen Teil der Provinz Shantung fortsetzt, informiert eingehend über die erwähnten Tätigkeitsfelder und die anvisierten Entwicklungslinien. Aber keineswegs war es so, als habe es nur Fortschritt, Erfolg und Wachstum gegeben. Schwere Rückschläge, kaum ersetzbare Verluste an Personen, herbe Enttäuschungen und retardierende Momente vielfältiger Art blieben nicht aus. Sie waren die ständigen Begleiter bei der missionarischen Arbeit. Liest man sorgfältig, so bemerkt man rasch, daß keineswegs, wie H. glauben machen will, mit dem Tod von Bischof Anzer „für Südshantung eine neue Zeit harmonischer Zusammenarbeit" begann (11). Vielmehr kam es immer wieder, wie könnte es auch anders sein, zu belastenden Spannungen, die freilich zum Teil einen anderen Charakter besaßen. Der Hinweis auf den Fall P. Bellmann (180ff) mag als ein Beleg dienen. Dabei darf nicht übersehen werden, daß die jetzt vorgenommene klare Trennung und nähere Verhältnisbestimmung von Mission/Bischof als kirchlicher Repräsentant einerseits und Ordensgemeinschaft/SVD andererseits aufgrund der früheren Kontroversen und Polemik (80ff) manche Konflikte infolge der regularen und kirchlichen Kompetenz in einer Person verhinderten. Aus Schaden hat man gelernt, ist man klüger geworden. Überdies vermochten sich die missionarischen Aktivitäten ruhiger als in den vorangegangenen Jahren zu entfalten, da sich die politischen Verhältnisse seit den Boxerwirren weitgehend zum besseren geändert hatten (30f). Das waren günstige Voraussetzungen, auch Ordensfrauen als Helferinnen aus Europa kommen zu lassen, die dann im Landesinneren wertvolle Aufgaben verrichteten.

Die formale Anlage der hier vorzustellenden Missionsgeschichte Chinas gleicht der des ersten Bandes. Insofern weist sie die gleichen Schwächen auf (vgl. Rez. in dieser Zeitschrift: 81 [1985] 335f), die deshalb nicht zu repetieren sind. Der Titel des zweiten Bandes ist zudem irreführend. Er suggeriert, als handle das Buch ausschließlich oder überwiegend von den Steyler Missionsschwestern, was jedoch nicht der Fall ist. Sie werden vielmehr im Rahmen der allgemeinen Missionsarbeit der Steyler in Südshantung abgehandelt. Auch bezeich-

net das „ruft" im Titel einen einmaligen Vorgang. Darüber hinaus unterstellt das „ruft", als ging es auf die Initiative von Bischof Henninghaus zurück, die aber der Gründer des Steyler Missionswerkes selbst ergriffen hatte. Rezensent hätte außerdem gern gewußt, warum das Jahr 1910 als Zeitgrenzenende genommen wurde: etwa wegen des Umfangs des Bandes oder wegen des silbernen Priesterjubiläums des Bischofs (30. Mai 1910) (497–500), der Bestätigung der neuen Regel (509), der abgeschlossenen Neubearbeitung des „Manuale Missionarorum", die die gesamte missionarische Tätigkeit auf ein neues Fundament stellte (501f), oder wegen des Zusammentritts des Vorparlaments am 3. Oktober 1910 in Peking, aus dem sich das eigentliche Reichsparlament entwickeln sollte (567f). Vermutlich waren die genannten Ereignisse zusammengenommen dem Vf. so wichtig, daß er deshalb das Buch mit 1910 enden ließ.

Wie schon im ersten Band, so enthält auch der zweite eine Fülle von Einzelinformationen, die einen Einblick in den konkreten Missionsalltag und die allgemeine Missionssituation im vorliegenden Zeitraum gewähren, so daß die Lektüre nicht langweilig wird. Das Buch, das einen gewissen Eigenwert hat und seinen eigenen Reiz besitzt, hätte gewonnen, wenn die Daten und Fakten, die mitunter recht beziehungslos nebeneinandergereiht sind, systematisiert und im größeren Kontext analysiert und kritisch beurteilt worden wären.

St. Augustin Karl Josef Rivinius

Chang, Ch'un-shen, Aloysius Berchmans: **Dann sind Himmel und Mensch in Einheit.** Bausteine chinesischer Theologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 141 S. (Theologie der Dritten Welt, 5), kart. DM 24.–

Vf. (1929 auf dem chinesischen Festland geboren, seit 1947 SJ, Studium der Theologie in Baguio, Philippinen, Dr. theol. der Päpstl. Univ. Gregoriana) ist seit 1965 Prof. für Dogmatik am Collegium S. Roberti Bellarmino, das seit 1967 der Kath. Univ. Fujen (1923 von der SVD in Peking gegr., 1961 in Taipeh wiedereröffnet) angeschlossen ist.

Der in die von der wissenschaftlichen Abteilung der Aachener Missionszentrale (unter der Leitung von Ludwig Wiedenmann SJ) herausgegebenen Reihe aufgenommene Band erscheint im Nachklang zum Ricci-Jubiläum, das sowohl auf dem chinesischen Festland als auch auf Taiwan und in Hongkong begangen wurde. Ricci landete am 10. Sept. 1583 in Südchina. Mit ihm begann die neuzeitliche Chinamission. Dieses Ereignis wird heute weltweit als ein Symbol der evangeliumsgetreuen Methode der Glaubensverkündigung gesehen (9). Die wertvolle Veröffentlichung bietet vier Beiträge, die 1977–1982 in Taiwan erschienen sind (1, 2 und 4 in den Collectanea Theologica Universitatis Fujen, die bereits über fünfzig Nummern herausbrachten, 138).

Der 1. Beitrag bietet einen „Bericht über die letzten Jahrzehnte": Die chinesische Kirche auf dem Weg zu einer inkulturierten Theologie (19–74). Die Übersetzung wurde mit großem Geschick von der altgedienten Chefsekretärin der Aachener Zentrale, Ursula Faymonville (die noch in der Propagation of the Faith bei Fulton Sheen in die Schule gegangen ist) nach der englischen Fassung (The Inculturation of Theology in the Chinese Church: Gregorianum 1982, 5–59) erstellt. Als Ergänzung zu diesem „Bericht" dienen noch fünfzehn Titel „Weiterführende Literatur" (139). Außerdem sei verwiesen auf: Ri, Confucius et Jésus-Christ (ThRv 1982, 159) und das zum Ricci-Jubiläum erschienene Sonderheft (3/1984) von Lumen Vitae: L'évangile en Chine. L'héritage de Ricci.

Die übrigen Beiträge wurden von Luis Gutheinz (geb. 1933 in Tirol, seit 1953 SJ, seit 1961 in Taiwan, 1970–1974 Studium an der Gregoriana, seit 1974 Professor an der Kath. Univ. Fujen) aus dem Chinesischen übertragen. Gutheinz veröffentlichte bereits: Asiatische Theologie im Werden (NZM 1980, 39–57), Theologie im asiatischen Kontext (Orientierung 1980, 171–174), Chinesische Weltanschauung und christliche Eschatologie (NZM 1983, 241–266). Er schrieb auch eine instruktive „Einführung" (9–17) zu den Beiträgen von Chang und betont, daß dieser „kein theologisches System von oben entwirft, sondern Mosaiksteine zusammenträgt" (12). Chinesische und christliche Denkform vergleichend, stellt Gutheinz die westliche personalistische Sicht aller Wirklichkeit der chinesischen Weltsicht gegenüber, in der die letzte Einheit des Kosmos im Mittelpunkt des Denkens und Erlebens steht (14f). Die Beiträge 2 und 3 befassen sich dann auch mit dieser Komplementarität: 2) Die Kategorie der Einheit als Ergänzung zur Kategorie der Person (75–90), 3) Die Bedeutung der Kategorie der Einheit für eine chinesische Sakramententheologie (91–102).

Im letzten Beitrag: Der Heilige Geist in chinesischer Sicht (103–137) unternimmt Vf. den „Versuch, den Grundbegriff Ch'i auf einige theologische Fragen, vor allem im Zusammenhang mit dem Heiligen Geist, anzuwenden" (103). Nach einer diachronischen Darstellung des Begriffs (mittelchines. Lautung nach Karlgren: k'jəi̯, also sprachwissenschaftlich historisierend besser k'i umgeschrieben) von den Klassikern (etwa 5. bis 3. Jh. v. Chr.) bis zum Ende der Ming-Zeit (1644) bringt Chang diesen in Parallele zu „‚Geist' in biblischer Sicht" und geht anschließend auf Ch'i in der Pneumatologie (125–129), Christologie (129–133), Gnadenlehre (133–135) und Theologie des geistlichen Lebens (135f) ein, um so „Wege zu weisen für weitere Überlegungen und Bemühungen all jener, denen die Beheimatung der Theologie im chinesischen Lebensraum am Herzen liegt" (137).

Nicht jeder Chinese ist Sinologe. Von einem Studium der Sinologie ist in Changs Lebenslauf nicht die Rede. So stützen sich seine Ausführungen nicht auf eigene kritische Arbeit an den Texten, sondern lediglich „auf einige verläßliche und ausgewogene Kommentatoren" (111), die er leider nicht nennt. Jeder Sinologe weiß, daß es solche „verläßlichen" Kommentatoren, besonders für schwierige Stellen, wohl kaum gibt. Vf. konzediert selbst, daß die „zahlreichen Kommentatoren in ihren Interpretationen schwieriger klassischer Texte verschiedene Sinngehalte herausschälen" (110f). Wie will er sich da ohne langjähriges Fachstudium des klassischen Chinesisch, das von der modernen Sprache so weit entfernt ist wie klassisches Latein vom Italienischen, ein eigenes Urteil bilden? Leider gibt Chang nicht einmal die genauen Referenzen für die zitierten chinesischen Autoren an.

Er sagt, daß „die beiden europäischen Theologen, deren Gedanken er in seinem 1. Beitrag vorgestellt hat, sehr wohl in der Lage sind, Theologie in fließendem Chinesisch zu lehren, zugleich aber spüren, daß ihre Kenntnis der chinesischen Kultur für inhaltliche theologische Konstruktionen zu begrenzt ist ... und daß beide einräumen, daß die eigentliche Arbeit von Chinesen selbst geleistet werden muß" (29). Dem ist zu entgegnen, daß Grundlage für die Erarbeitung einer einheimischen chinesischen Theologie ein sinologisches Fachstudium, vor allem von Vokabular und Grammatik der klassischen Sprache, bildet, was intensiven Umgang mit den Texten und vergleichende Textkritik bedeutet. Kein chinesischer Sinologe wird wohl behaupten, daß zu den führenden Sinologen nur Chinesen gehören, sondern alle werden einräumen müssen, daß herausragende europäische, amerikanische, russische und japanische Fachgelehrte in jeder Hinsicht mit ihnen konkurrieren können. Wer würde vergleichsweise behaupten, daß die besten Altphilologen notwendigerweise Griechen oder Italiener sein müssen? Sind etwa die Griechen die besten Aristoteles-Forscher? Wer würde es wagen, eine Untersuchung über πνεῦμα zu veröffentlichen, wenn er nicht persönlich mit den Originaltexten kritisch umgehen und sich nur auf Kommentatoren stützen könnte?

Einsilbige chinesische Zeichen sind auch in Umschrift untrennbar, z. B. Chuang (7), Kuang (30), Lo-kuang (78), Chuang (108). Es muß heißen: nach Hongkong-Lautung (nicht -Schreibweise, 61, Anm. 74); Ta Hsüeh: das Große Lernen (140). Es ist zu orthographieren: Rouët de Journel (51, Anm. 54), Cayré (ebd., dazu korrekte Titelangabe), T'ien (75, 3. Zeile).

Münster Werner Promper

Brito, Emilio S.J.: **La Christologie de Hegel.** Verbum Crucis. Traduit par B. Pottier S.J. – Paris: Beauchesne (1983). 696 S. (Bibliothèque des Archives de Philosophie, nouvelle serie 40) kart. FF 195.–

Das Interesse der Theologie an Hegels Religionsphilosophie hat sich in den beiden vergangenen Jahrzehnten vor allem auf Hegels Trinitätslehre gerichtet. Seit mehreren Jahren aber finden sich vermehrt Arbeiten über Hegels Christologie. Eine wichtige Monographie zu diesem Thema ist im englischen Sprachraum erschienen: J. Yerkes: The Christology of Hegel. 2. Aufl. Albany 1982, und E. Brito hat diesem Thema etwa gleichzeitig eine erste Abhandlung gewidmet: Hegel et la tâche actuelle de la Christologie. Traduit par Th. Dejond S.J. Paris 1979. – Der hier anzuzeigenden Arbeit ist es zugute gekommen, daß sie dem dort vorherrschenden Aktualisierungsinteresse und der Parallelisierung der Etappen der Hegelschen Christologie mit Positionen der neueren Theologie wenig Raum gibt, sondern sich auf die Analyse der Hegelschen Texte zur Christologie beschränkt. Gleichwohl ist sie die bisher umfangreichste Studie zu Hegels Religionsphilosophie überhaupt. Sie beabsichtigt eine erschöpfende Analyse aller thematisch einschlägigen Texte Hegels und ebenso eine umfassende Auswertung der sehr umfangreichen Sekundärliteratur.

B. gliedert seine Arbeit nach den von ihm untersuchten Textgruppen. Daß er die Christologie der Jugendschriften Hegels nur in der Einleitung und nicht in einem eigenen Hauptteil abhandelt, läßt sich im Blick auf die systematische Intention seines Buches rechtfertigen; es hat aber wohl noch einen anderen Grund: Wegen dieser Vorwegnahme bleiben noch drei Hauptteile für die Behandlung der Christologie der Phänomenologie des Geistes, der Berliner Vorlesungen – eigentlich nur des Manuskripts zu diesen Vorlesungen –, und der Enzyklopädie. Diese Dreigliederung hat für B. auch systematisches Gewicht: Er sieht in der Christologie der Enzyklopädie eine reife Synthese der – subjektiven – Perspektive der Phänomenologie und der – objektiven – der Vorlesungen. Daß hiermit das Verhältnis der drei Textgruppen zutreffend bestimmt sei, dürfte aber zumindest strittig bleiben. Bedauerlich, aber

nicht vom Vf. zu verantworten ist, daß er seine minutiöse Analyse der Vorlesungen auf der Grundlage einer hierfür ungeeigneten Edition durchführen mußte. Deshalb konnten ihm auch einige Aspekte nicht in den Blick treten, die für die Beurteilung des Verhältnisses von Enzyklopädie- und Vorlesungstext aufschlußreich gewesen wären.

Für die Beurteilung von B.s Darstellung dürfte aber ohnehin ein anderer, methodischer Gesichtspunkt vorrangig sein. B. interpretiert Hegels Ausführungen sehr textnah, erspart sich aber die Frage nach der philosophischen Legitimation des Hegelschen Ansatzes. Die philosophische Dimension wird allenfalls berührt in Überlegungen zur syllogistischen Struktur der Darlegungen Hegels. Doch so wichtig dieser Aspekt ist, so reicht er doch zu deren philosophischer Begründung nicht aus. B.s Verzicht auf eine Problematisierung des philosophischen Fundaments läßt ihn Hegels Religionsphilosophie als eine herausragende systematische Theologie interpretieren. So zeichnet B. ein harmonisches und geradezu triumphales Bild Hegels als eines in ungebrochener Tradition stehenden christlichen Denkers. Man kann aber im Zweifel sein, ob nicht eine Darstellung, die mehr auf die philosophischen Begründungsprobleme abhebt – auch um den Preis des Auftretens von Spannungen innerhalb der Texte selbst wie auch zu biblischen Aussagen und theologischen Deutungen –, ein angemesseneres Bild der Hegelschen Position entwerfen würde.

Bochum Walter Jaeschke

Lauble, Michael: **Sinnverlangen und Welterfahrung.** Albert Camus' Philosophie der Endlichkeit. – Düsseldorf: Patmos (1984), 320 S. (Themen und Thesen der Theologie) kart. DM 38.–

L. hat bereits durch eine Reihe von Beiträgen, insbesondere aber die Edition und deutsche Übersetzung der philosophischen Examensschrift von A. Camus seine gründliche Vertrautheit mit diesem nach wie vor aktuellen Denker bewiesen. In der nun vorliegenden Monographie unternimmt er den schwierigen Versuch, das vielschichtige Gesamtwerk Camus' auf philosophische Leitlinien zu befragen, die – trotz allen tastenden, ja abenteuerlichen Neuansätzen, die uns an diesem Künstler, der kein Philosoph sein wollte, immer wieder faszinieren – dennoch eine gedankliche Konsistenz erkennbar werden lassen.

In seiner Einleitung umschreibt L. in einem kurzen Überblick über die jüngere Camus-Forschung sein Programm. Er möchte keinen weiteren entwicklungsgeschichtlichen Interpretationsversuch vorlegen, nicht zuletzt aufgrund der (wie schon an den Spätschriften, so jetzt auch) an den frühesten Schriften zu gewinnenden Einsicht, wie schwierig es ist, das Werk Camus' in „Phasen" einzuteilen. Aber auch bisherige Interpretationsraster wie „Absurdität" vs. „Revolte" vermögen ihn nicht zufriedenzustellen. Einer Tagebuchnotiz Camus' vom Februar 1943 entnimmt Vf. die Unterscheidung zwischen „Evidenzphilosophie" und „Präferenzphilosophie" (12), worin er die elementaren Pole sieht, zwischen denen sich das Denken Camus' bewegt. Man mag sich fragen, ob das Insistieren auf diesen beiden Begriffen besonders glücklich ist, ja, ob jene einzige Stelle, wo sie bei Camus auftauchen, überhaupt richtig interpretiert ist. Die Art und Weise, wie L. von hierher eine Perspektive auf das gesamte Werk Camus' wirft, scheint mir auf jeden Fall hermeneutisch angemessen und fruchtbar.

In einem ersten Kap. weist Vf. zunächst die beiden Philosophien im Denken Camus' auf. Dabei kommt der „Evidenzphilosophie" – d. h. dem auf einen philosophischen Begriff gebrachten „Absurden" – eine grundlegende transzendentale (man könnte sogar sagen: „erstphilosophische") Valenz zu: Das menschliche Bewußtsein, das von einer unabweisbaren Intention auf Einheit gezeichnet ist, trifft ebenso unausweichlich auf eine Welt, die sich, wie es scheint, grundsätzlich nicht zu einer durchgängigen Erfahrung von Einheit fügt. Nur unter Beachtung dieser Basisevidenz ist Camus bereit, die Frage nach Sinn zu stellen. Daß und wie er sie dennoch stellt und in der Tat zu beantworten sucht, wird von L. unter dem Stichwort „Präferenzphilosophie" entfaltet. Vier Grundfiguren einer fragmentarisch gelingenden Einheit des Menschen mit der Welt lassen sich aufweisen: „die Vereinigung mit der heimatlichen umfassenden Natur in sinnlichem und seelischem Erleben, die Vereinigung mit dem anderen Menschen in der (erotischen) Liebe, die Erfahrung der Solidarität im Kampf gegen das Böse und den Tod und schließlich das künstlerische Schaffen" (49).

In einem knappen Überblick über das Gesamtwerk wird im zweiten Kap. das menschliche Grundverlangen nach Einheit und Sinn als das gemeinsame Strukturelement der beiden Philosophien herausgehoben. In dem – interpretatorisch dichtesten – dritten Kap. werden ihre unterscheidenden Strukturelemente aufgezeigt. Hier besonders kommt nicht nur des Vf.s eingehende Kenntnis der Primär- und Sekundärliteratur zum Tragen, sondern auch sein feines Gespür für nur eben angedeutete Zusammenhänge und Entsprechungen in zeitlich weit auseinanderliegenden Schriften.

Das vierte Kap. bietet unter dem Titel „Die eine Philosophie der Endlichkeit" zunächst (§ 7) einen Einblick in die wichtigsten Abgrenzungen, die Camus gegenüber anderen Sinnpositionen vorgenommen hat, insbesondere seine Kritik der Philosophie (Jaspers, Husserl, Hegel), der (christlichen) Religion und schließlich der „Politik" (d. h. der innerweltlichen Versuche, Sinn zu totalisieren). Hier findet man – unbeschadet der klaren, stets auf das Wesentliche bedachten Gedankenführung – eine Fülle von interessanten Einzelbeobachtungen (etwa zu den „Neuen Philosophen", die in ihrer Kritik des Neomarxismus vieles von Camus Übernommene unter neuem Firmenzeichen verkaufen, 296–298). Abschließend (§ 8) wird die im Detail bereits aufgewiesene Spannungseinheit der beiden Philosophien vom „Glück des Sisyphos" bis zur „pensée du midi" kurz resümiert, mit einem Ausblick auf die philosophisch-theologische Auseinandersetzung, die aufgrund der präzise herausgearbeiteten Problemstellung nun geführt werden könnte und sollte.

Die Monographie L.s bietet nicht nur eine zuverlässige, interpretatorisch wie philosophisch anspruchsvolle und doch zugleich gut lesbare Orientierungshilfe für eine Lektüre der Camusschen Schriften, die nicht an der Oberfläche verbleiben will. (Besonders dankbar darf man die wichtigen Korrekturvorschläge zu bestehenden deutschen Übersetzungen vermerken!) Auch das anspruchsvolle Ziel, dieses spannungsreiche Werk „auf den Begriff" zu bringen, scheint mir prinzipiell gelungen, zumindest in dem Sinne, daß die Feststellung eines entwicklungsgeschichtlichen Nacheinanders von Positionen, die die jeweils frühere soweit überholen, daß kein sich durchhaltender denkerischer Gesamtentwurf Camus' mehr erkennbar wird, abgewiesen werden muß.

Gewiß hat auch ein solcher Interpretationszugang seine Schattenseiten. Insbesondere, was die Kennzeichnung der vier „Grundfiguren" der „Präferenzphilosophie" angeht, tritt zu wenig der je verschiedene Stellenwert ans Licht, den diese in den einzelnen Schaffensperioden Camus' haben. So werden z. B. die Vereinigung mit der Natur und die (erotische) Liebe richtig als Möglichkeiten fragmentarischen Sinns in Camus' gesamtem Werk gesehen. Wichtig ist aber, den Umschwung der Perspektive etwa von den Schriften zwischen 1935–1938 (vor allem in „L'envers et l'endroit" und „Noces") und denen von 1938–1941 (insbesondere „L'Étranger") genau im Auge zu behalten. Die Entmystifizierung der „noces" z. B., wie sie in der Aufnahme des Motivs von „Bad/Liebe" in „L'Étranger" deutlich wird, bereitet schon auf dieser Stufe einen wichtigen Aspekt des erst später klar entfalteten Begriffs von Solidarität vor: Die zunächst so anstößig erscheinende „Quantifizierung" der Erfahrung ermöglicht, daß nun nicht mehr Jugend und Alter gleichsam als die Vorder- und Rückseite des Lebens einander gegenüberstehen. Meursault begreift, warum seine Mutter „am Ende eines Lebens einen ‚Bräutigam' genommen, warum sie wieder ‚Anfang' gespielt hatte." Eine ähnliche Feststellung scheint mir berechtigt, wenn L. die Charakterisierung der Möglichkeit von Sühne mit dem Hinweis auf Kaljajew abschließt (196ff). Hat die Schuld in „La Chute" nicht eine ganz andere Dimension, wie sich an der eigentümlichen Darstellung des Büßer-Richters aufweisen läßt? (Überhaupt hat L. sich wohl zu stark durch die von Bartfeld behauptete Parallelität zwischen Clamence und dem Renegaten beeinflussen lassen, vgl. 270 A 37.)

Die Studie von L. kann entwicklungsgeschichtlich orientierte Zugänge nicht ersetzen. Gerade indem hier die systematischen Grundlinien im Werke Camus' überzeugend herausgearbeitet werden, ist für solche andersgeartete Interpretationsansätze nun aber so etwas wie ein neues „Rückgrat" geschaffen und die gesamte Forschung um einen wichtigen Schritt weitergebracht.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

von Balthasar, Hans Urs: **Christlich meditieren.** – Freiburg, Basel, Wein: Herder (1984). 92 S., DM 11.50

Das schmale Bändchen des Baseler Theologen hat in der Wochenzeitschrift „Christ in der Gegenwart" einen Wirbel erregt, der dem genau hinblickenden Leser überflüssig vorkommt. Die strikte Anfangsaussage: Wenn „Gott ... gesprochen hat, ... dann kann Meditation sinnvollerweise nur die Erwägung und immer tiefere Aneignung des Wortes Gottes ... sein", hätte man nur weiter verfolgen müssen, um zu erkennen, daß damit andere Meditationsweisen nicht negiert, sondern integriert und auf ihren gemäßen Platz gestellt werden – ähnlich, wie ja auch das AT vom NT nicht negiert, sondern integriert, „aufgehoben" wird: „Es können uns Bilder und Eindrücke vom inneren Leben Gottes in der Meditation vermittelt werden, aber die Vermittlung selbst kann keine andere als eine christologische sein" (52). Man kann eben die Diskussion um die Christlichkeit der Meditation nicht statisch-quantitativ vermessen, sondern muß personal-dynamisch fragen: „Was haltet ihr vom Menschensohn?" – die Frage nach Jesus Christus ist Kriterium für die Christlichkeit der Meditation.

Wer dies mit sich trägt, wird in freudigem Erstaunen den Reichtum entdecken, der auf den wenigen S. in den drei Kap. ausgebreitet wird: Wort, Vollzug, Einigung. Er wird auch entdecken, daß von Balthasar – ganz gegen eine einäugige Polemik – Methoden und Praktiken der Meditation anbietet –; allerdings nur für den, der genau zu lesen und christlich zu meditieren versteht.

München Josef Sudbrack

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Österreichische Nationalbibliothek ‹Wien›: Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek. Teil III: Codices theologici von Herbert Hunger und Otto Kresten. 2: 101–200 unter Mitarb. von Christian Hannich. – Wien: Hollinek 1985. XXI, 540 S. = Museion. Reihe IV: Veröffentlichungen der Handschriftensammlung I; Ösch 1580,–.

Les Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard **Blumenkranz**. Ed. par Gilbert Dahan. – P: Picard 1985. 416 p.; p. 9–19: Bibliographie des travaux de B. Blumenkranz; F 250,–.

Veritati catholicae. Festschrift für Leo **Scheffczyk** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Anton Ziegenaus, Franz Courth, Philipp Schäfer. – (Aschaffenburg:) Pattloch (1985). 762 S.; S. 708–762: Bibliographie; Lw DM 68,–.

II. Bibelwissenschaften

1. Allgemeines

Schmidt, Werner H.: Grenzen und Vorzüge historisch-kritischer Exegese. Eine kleine Verteidigungsrede. – EvTh XL, 1985, 469–481; S. 481–499: Theißen, Gerd: Lokalkoloritforschung in den Evangelien. Plädoyer für die Erneuerung einer alten Fragestellung; S. 505-515: Schröer, Henning: Bibelauslegung durch Bibelgebrauch. Neue Wege „praktischer Exegese"; S. 515–526: Martin, Gerhard Marcel: Das Bibliodrama und sein Text; S. 532–545: Göll, Hans-Peter: Offenbarung in der Geschichte. Theologische Überlegungen zur sozialgeschichtlichen Exegese.

Scharbert, Josef: Biblische Theologie und Dogmatik. – Veritati catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk ..., (Aschffbg 1985), 159–176; S. 177–202: Mußner, Franz: Was hält den Kanon zusammen? Bemerkungen zur Kanondiskussion; S. 203–225: Ziegenaus, Anton: Die Kanonbildung als Grundlage theologischer Schriftinterpretation.

Greenwood, David: **Structuralism** and the **biblical text**. – B, NY, Amst: Mouton (1985). XI, 155 p. = Religion and reason XXXII; DM 64,–.

Dunnett, Walter M.: The interpretation of Holy Scripture. – Nashv, Camden, NY: Nelson (1984). XIV, 210 p.; $ 6,95.

2. Altes Testament

Nobile, Marco, OFM: Il ciclo di Abramo ‹**Gen 12–25**›. Un esercizio di lettura semiotica. – Antonianum LX, 1985, 3–41.

Schmitt, Hans-Christoph: Die Hintergründe der „neuesten Pentateuchkritik" und der literarische Befund der Josefsgeschichte **Gen 37–50**. – ZAW XCVII, 1985, 161–178; p. 179–189: Christensen, Duane L.: Prose and poetry in the Bible. The narrative poetics of **Deuteronomy 1,9–18**; p. 190–209: Peckham, Brian: The Deuteronomistic history of Saul.

Leeuwen, J. Hans van: De inlijving door het bloed of het overleveringshistorische probleem van de Pentateuch in literair perspektief aan de hand van **Exodus 4:24–26**. – Brussel 1985: Univ. 167 p.; hfl 41,– [Diss., Brüssel]

Rouillard, Hedwige: La péricope de **Balaam** ‹**Nombres 22–24**›. La prose et les «Oracles». – P: Gabalda 1985. 526 p. = Études bibliques. N. S. IV; F 400,–.

Congress Volume Salamanca 1983. Edited by J. A. Emerton. – Lei: Brill 1985. VI, 307 p. = Vetus Testamentum. Supplement XXXVI; hfl 120,–; [cont.:] p. 3–13: Alonso Schökel, L.: Of methods and models; p. 14–28: Alexander, P. S.: The Targumim and the rabbinic rules for the delivery of the Targum; p. 29–39: Braulik, Georg: Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden; p. 40–53: Brueggemann, Walter: **Genesis I 15–21**: a theological exploration; p. 54–66: Conroy, Charles: A literary analysis of **1 Kings I 41–53**, with methodological reflections; p. 67–80: Croatto, J. Severino: L'herméneutique biblique en face des méthodes critiques: défi et perspectives; p. 81–95: Donner, Herbert: **Jesaja LVI 1–7**: ein Abrogationsfall innerhalb des Kanons – Implikationen und Konsequenzen; p. 96–107: Dreyfus, François: La condescendance divine (*synkatabasis*) comme principe herméneutique de l'Ancien Testament dans la tradition juive et dans la tradition chrétienne; p. 108–131: Duval, Yves-Marie: Jérôme et les prophètes: histoire, prophétie, actualité et actualisation dans les commentaires de Nahum, Michée, Abdias et Joël; p. 132–144: Gerstenberger, Erhard S.: Der Realitätsbezug alttestamentlicher Exegese; p. 145–153: Ishida, Tomoo: "Solomon who is greater than David": Solomon's succession in **1 Kings I–II** in the light of the inscription of Kilamuwa, king of *y'dy*-Sam'al; p. 154–173: Labuschagne, Casper J.: The literary and theological function of divine speech in the Pentateuch; p. 174–191: Lust, Johan: Messianism and Septuagint; p. 192–207: Monsengwo-Pasinya, L.: **Isaïe XIX 16–25** et universalisme dans la LXX; p. 208–217: Müller, Hans-Peter: Zum eblaitischen Konjugationssystem; p. 218–229: Polzin, Robert: The speaking person and his voice in **1 Samuel**; p. 230–244: Reif, S. C.: A root to look up? A study of the Hebrew *nś' ʿyn*; p. 245–256: Rogerson, J. W.: The use of sociology in Old Testament studies; p. 257–271: Simon, Uriel: Ibn Ezra between medievalism and modernism: the case of **Isaiah XL–LXVI**; p. 272–285: Strus, Andrzej: Interprétation des noms propres dans les oracles contre les nations; p. 286–307: Veijola, Timo: Das Klagegebet in Literatur und Leben der Exilsgeneration am Beispiel einiger Prosatexte.

Cryer, F. H.: David's rise to power and the death of Abner: an analysis of **1 Samuel XXVI 14–16** and its redaction-critical implications. – VT XXXV, 1985, 385–394; p. 395–404: Edelman, Diana: The meaning of *qittēr*; p. 405–416: Long, Burke O.: Historical narrative and the fictionalizing imagination; p. 417–433: Revell, E. J.: The battle with Benjamin ‹**Judges XX 29–48**› and Hebrew narrative techniques; p. 434–445: Rofé, Alexander: The monotheistic argumentation in **Deuteronomy IV 32–40**: contents, composition and text; p. 446–458: Van Winkle, D. W.: The relationship of the nations to Yahweh and to Israel in **Isaiah XL–LV**; p. 459–465: Williams, Gary Roye: Frustrated expectations in **Isaiah V 1–7**: a literary interpretation.

Knight, George A. F.: The new Israel. A commentary on the Book of **Isaiah 56–66**. – GrR, Mich.: Eerdmans; Edinburgh: Handsel Press (1985). XVII, 126 p. = International Theological Commentary; $ 6.95.

Steck, Odil Hannes: Bereitete Heimkehr. **Jesaja 35** als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk (1985). 113 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXI.

Beyerlin, Walter: Weisheitliche Vergewisserung mit Bezug auf den Zionskult. Studien zum **125. Psalm.** – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 92 S. = Orbis biblicus et orientalis LXVIII; kart. DM 32,–.

Bittner, Wolfgang: Gott, Menschensohn, Davidssohn. Eine Untersuchung zur Traditionsgeschichte von **Daniel 7,13f**. – FZPhTh XXXII, 1985, 343–372.

Rowold, Henry: Yahweh's challenge to rival: The form and function of the Yahweh-speech in **Job 38–39**. – CBQ XLVII, 1985, 199–211; p. 212–237: Mosca, Paul G.: **Psalm 26**: Poetic structure and the form-critical task; p. 296–303: Osburn, Caroll D.: **1 Enoch 80:2–8** ‹**67:5–7**› and **Jude 12–13**.

Hollander, H. W., and M. de Jonge: The Testaments of the **Twelve Patriarchs**. A commentary. – Lei: Brill 1985. XXIV, 469 p. = Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha VIII; hfl 156,–.

Gage, Warren Austin: The gospel of Genesis. Studies in protology and eschatology. (Foreword by Bruce K. Waltke). – Winona Lake, Ind.: Carpenter (1984). XIII, 142 p.; $ 8,95.

Bizzeti, Paolo: Il Libro della **Sapienza**. Struttura e genere letterario. – (Brescia:) Paideia Editrice (1984). 190 p. = Associazione Biblica Italiana. Suppl. alla Rivista biblica XI; Lire 15 000.

Im, Tae-Soo: Das **Davidsbild** in den **Chronikbüchern**. David als Idealbild des theokratischen Messianismus für den Chronisten. – Ffm, Bern, NY: Lang (1985). 197 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 263; sfr 45,– [Diss., Bonn]

Engel, Helmut: Die **Susanna**-Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 205 S., 11 S. Anhang. = Orbis biblicus et orientalis LXI; sfr 54,–.

Kaiser, Otto: Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der **Weisheit**. – B, NY: de Gruyter 1985. VII, 292 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXI; Lw. DM 98,–.

Watson, Wilfried G. E.: Classical Hebrew **poetry**: a guide to its techniques. – Sheffield: JSOTPress 1984. XX, 455 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series; £ 25,–.

Patrick, Dale: Old Testament **law**. – Atlanta, Ga.: John Knox Pr. (1985). IV, 278 p.; $ 15,95.

Dohmen, Christoph: Das **Bilderverbot**. Seine Entstehung, seine Entwicklung im Alten Testament. – Königstein/Ts., Bonn: Hanstein 1985. 311 S. = Bonner biblische Beiträge LXII; Pp. DM 84,– [Diss., Bonn]

Cohen Stuart, G. H.: The struggle in man between good and evil. An inquiry into the origin of the Rabbinic concept of Yeser Hara'. – Kampen: Kok (1984). 302 blz.; hfl 47,50.

Diez Merino, Luis: **Targum** de **Job**. Tradición sefardí de la Biblia Aramea IV, 2. Ed. príncipe del Ms. Villa-Amil n. 5 de Alfonso de Zamora. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto "Francisco Suárez" 1984. 389 p. = Bibliotheca Hispana biblica VIII; pes 3000.

Richter, Wolfgang: Untersuchungen zur Valenz althebräischer Verben. Bd I: 'RK. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1985. X, 180 S. = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XXIII.

3. Neues Testament

Bornkamm, Günther: Studien zum Neuen Testament. – Mchn: Kaiser 1985. 334 S.; kart. DM 38,–.

Vögtle, Anton: Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Beiträge. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 328 S.; Lw. DM 64,–.

Scott, Bernard Brandon: The King's accounting: **Matthew 18:23–34**. – JBL CIV, 1985, 429–442; p. 443–469: Aus, Roger David: **Luke 15:11–32** and R.Eliezer ben Hyrcanus's rise to fame; p. 471–493: Segovia, Fernando F.: The structure, Tendenz, and Sitz im Leben of **John 13:31–14:31**.

Dupont, Jacques: Les trois Apocalypses Synoptiques: **Marc 13**; **Matthieu 24–25**; **Luc 21**. – P: Ed. du Cerf 1985. 153 p. = Lectio divina CXXI; F 96,–.

Burchard, Christoph: A note on'Pῆμα in **JosAs 17:1 F.**; **Luke 2:15, 17**; **Acts 10:37**. – NovT XXVII, 1985, 281–295; p. 296–318: Pryor, John W.: Of the Virgin birth or the birth of Christians? The text of **John 1:13** once more; p. 319–333: McKay, K. L.: Style and significance in the language of **John 21:15–17**.

Kilgallen, John J.: **Luke 2,41–50**: Foreshadowing of Jesus, teacher. – Biblica LXVI, 553–559; p. 493–503: Lenglet, Adrien: Jésus de passage parmi les Samaritains ‹**Jn 4,4–42**›; p. 504–533: Meier, John P.: Symmetry and theology in the Old Testament citations of **Heb 1,5–14**.

Baarlink, H.: Friede im Himmel. Die lukanische Redaktion von **Lk 19,38** und ihre Deutung. – ZNW LXXVI, 1985, 170–186; S. 187–208: Luck, Ulrich: Die Bekehrung des Paulus und das Paulinische Evangelium. Zur Frage der Evidenz in Botschaft und Theologie des Apostels; S. 209–224: Wahlde, Urban C. von: "The theological foundation of the Presbyter's argument in ‹**2 Jn 4–6**›"; S. 225–242: Bergmeier, Roland: Die Buchrolle und das Lamm ‹**Apk 5 und 10**›.

Feuillet, André: Dans le sillage de Vatican II. Réflexions sur quelques versets de **Jn 6** ‹**vv. 14–15** et **67–69**› et sur le réalisme historique du quatrième Évangile. – Divinitas XXX, 1986, 3–52.

Kremer, Jacob: **Lazarus**. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von **Joh 11, 1–46**. – (Stu:) Verl. Katholisches Bibelwerk (1985). 384 S., 16 Abb. auf Taf.; kart. DM 44,–.

Spencer, Aída Dina Besançon: Paul's literary style. A stylistic and historical comparison of **2 Corinthians 11:16–12:13**, **Romans 8:9–39**, and **Philippians 3:2–4:13**. – Jackson, Miss.: Evangelical Theological Society (1984). IX, 338 p. = Evangelical Theological Society monograph series; $ 13,95.

Walker, William O.: Acts and the Pauline Corpus reconsidered. – Journal for the Study of the New Testament XXIV, 1985, 3–23; p. 25–32: Baxter, A. G., and J. A. Ziesler: Paul and arboriculture: **Romans 11.17–24**; p. 33–48: Willis, Wendell: An Apostolic apologia? The form and function of **1 Corinthians 9**; p. 49–69: Watson, Francis: The social function of Mark's secrecy theme; p. 77–97: Sproston, W. E.: 'Is not this Jesus, the son of Joseph . . .?' ‹**John 6,42**›. Johannine christology as a challenge to faith.

TrevijanoEtcheverría, Ramón: La misión en Tesalónica ‹**1 Tes 1,1–2,16**›. – Salm XXXII, 1985, 263–291; p. 293–334: Sanchez Caro, José Manuel: «Probet autem seipsum homo» ‹**1 Cor 11,28**›. Influjo de la praxis penitencial eclesiástica en la interpretación de un texto bíblico.

Gourgues, Michel: Le défi de la fidélité. L'expérience de Jésus. – P: Ed. du Cerf 1985. 143 p. – Lire la Bible LXX; F 64,–.

Harnisch, Wolfgang: Die **Gleichnis**erzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 332 S.; kart. DM 24,80.

Edwards, Richard A.: Matthew's story of Jesus. – Phil: Fortress Press 1985. 95 p.

Osborne, Grant R.: The **resurrection narratives**. A redactional study. (Foreword by I. Howard Marshall). – GrR, Mich.: Baker (1984). 344 p.; $ 11,95 [Diss., Aberdeen]

Bovon, François: **Lukas** in neuer Sicht. Gesammelte Aufsätze. Übersetzt von Elisabeth Hartmann . . . – Neuk(-Vluyn): Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins 1985). 231 S. = Biblisch-theologische Studien VIII.

Grundmann, Walter: Der Zeuge der Wahrheit. Grundzüge der Christologie des Johannesevangeliums. Mit einer Einführung hrsg. von Wolfgang Wiefel. – B: Evangelische Verlagsanstalt (1985). 88 S.; kart. DM 8,50.

Belle, Gilbert van: Les parenthèses dans l'Evangile de **Jean**. Aperçu historique et classification texte grec de Jean. – Lv: Univ. Pr. 1985. XI, 381 p. = Studiorum Novi Testamenti auxilia XI; FB 1500.

Barrett, C. K.: Freedom and obligation. A study of the Epistle to the **Galatians**. – Lo: SPCK 1985. VIII, 120 p.; £ 4,95.

Schulz, Siegfried: Der frühe und der späte Paulus. Überlegungen zur Entwicklung seiner Theologie und Ethik. – ThZ XLI, 1985, 228–236; S. 237–257: Reicke, Bo: Paulus über das Gesetz; S. 258–263: Schweizer, Eduard: Die Christologie von **Phil 2,6–11** und **Q.**; S. 264–271: Brändle, Rudolf: Geld und Gnade ‹zu **II Kor 8,9**›; S. 272–283: Rordorf, Willy: Tradition et composition dans les Actes de Thècle. Etat de la question; S. 284–294: Stegemann, Ekkehard: „Kindlein, hütet euch vor den Götterbildern!" Erwägungen zum Schluß des **1. Johannesbriefes**.

Pobee, John S.: **Persecution** and **martyrdom** in the theology of **Paul**. – (Sheffield): JSOT Pr. (1985). X, 155 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series VI; paper £ 8,95.

Weder, Hans: Gesetz und Sünde: Gedanken zu einem qualitativen Sprung im Denken des Paulus. – NTSt XXXI, 1985, 357–376; p. 410–424: Martyn, J. Louis: Apocalytic antinomies in Paul's Letter to the Galatians; p. 425–436: Larsson, Edvin: Paul: Law and salvation; p. 437–451: Haacker, Klaus: Das Bekenntnis des Paulus zur Hoffnung Israels nach der Apostelgeschichte des Lukas; p. 498–522: Walter, Nicolaus: Paulus und die urchristliche Tradition; p. 523–542: Dunn, James D. G.: Works of the law and the curse of the law ‹**Galatians 3,10–14**›; p. 543–553: Räisänen, Heikki: **Galatians 2,16** and Paul's break with Judaism.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Uhlig, Christian: Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 307 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 269; sfr 65,– [Diss., Münster]

Bibliographie historique de l'**Ordre de Saint-Augustin 1980–1984**. Avec quelques compléments d'années antérieurs. – Augustiniana XXXV, 1985, 5–189.

Duby, Georges: Über einige Grundtendenzen der modernen französischen Geschichtswissenschaft. – HZ CCXLI, 1985, 543–554; S. 555–598: Sellin, Volker: Mentalität und Mentalitätsgeschichte.

Lebenslauf und Gesellschaft. Zum Einsatz von kollektiven Biographien in der historischen Sozialforschung. Hrsg. von Wilhelm Heinz Schröder. – Stu: Klett-Cotta 1985. 280 S., graph. Darst. = Historisch-sozialwissenschaftliche Forschungen XVIII; kart. DM 144,–.

Bausinger, Hermann: Traditionale Welten – Kontinuität und Wandel in der Volkskultur. – HZ CCXLI, 1985, 265–286.

2. Gesamte Kirchengeschichte

L'Evêque dans l'histoire de l'église. Actes de la Septième Rencontre d'Histoire Religieuse tenue à Fontevraud les 14 et 15 octobre 1983. Organisée par le Centre de Recherches d'Histoire Religieuse et d'Histoire des Idées ‹Université d'Angers», le Centre Culturel de l'Ouest ‹Abbaye Royal de Fontevraud› et la Société Française d'Histoire des Idées et d'Histoire Religieuse. – (Angers:) Presses de l'Univ. d'Angers 1984. 228 p. = Publications du Centre de Recherches d'Histoire Religieuse et d'Histoire des Idèes VII; [cont.:] p. 13–20: Crouzel, Henri: Les origines de l'Episcopat: fin du **Ier** siècle, début du **IIe**; p. 21–32: Durliat, Jean: L'évêque et la cité dans l'**Italie byzantine**; p. 33–50: Magnou-Nortier, Elisabeth: Les évêques et la paix dans l'espace **franc (VIe–XIe** siècles); p. 51–62: Musset, Lucien: Une voie privilégiée d'accès à l'épiscopat dans le monde anglo-normand: la chapelle du **Duc-Roi** ‹v. 1050–v. 1150›; p. 63–69: Le Maire, Jean-Marie: Les évêques réguliers en **France** de **1750** à **1789**; p. 71–82: Arduka, R. P.: Nicolas **Psaume**, évêque de **Verdun**, **1548–1575**; p. 83–90: Besse, J.-P.: Le Borromée magyar: le cardinal **Pazmany**, primat de Hongrie (1570–1637); p. 91–108: Viguerie, Jan de: Les évêques d'**Angers** et la Réforme catholique ‹**1540–1758**›; p. 109–122: Darricau, Raymond: L'évêque chez les spirituels français au **XVIIe** siècle; p. 123–137: Pillorget, Suzanne: Les évêques de l'Église établie d'**Irlande** au **XVIIe** siècle; p. 139–149: Dumoulin, Christian: Les mouvements migratoires de l'épiscopat pendant la Révolution française ‹**1789–1801**›; p. 151–164: Marcardé, Jacques: Les évêques et le sentiment national: l'épiscopat **portugais** et l'occupation française ‹**1807–1808**›; p. 165–180: Faugéras, Marius: L'épiscopat français du premier **XIXe** siècle ‹**1802–1849**›; p. 181–190: Hilaire, Yves-Marie: Les évêques mennaisiens au **XIXe** siècle; p. 191–204: Lemarié, R. P.: Un évêque américain de notre siècle: Mgr Francis **Haas**, évêque de Grand Rapids ‹**1943–1953**›; p. 205–220: Peyrous, Bernard: La **sainteté** dans l'épiscopat catholique aux **XIXe** et **XXe** siècles; p. 221–230: D'Argenson, P. A.: Collégialité épiscopale et responsabilité personnelle de l'évêque selon Vatican II et la pratique récente de l'Église.

Halporn, James W.: **Cassiodorus'**. citations from the *Canticum Canticorum* and the composition of the *Expositio Psalmorum*. – RBén XCV, 1985, 169–184; p. 185–231: Vogüé, Adalbert de: La *Regula Cassiani*. Sa destination et ses rapports avec le monachisme fructosien; p. 232–239: Gamber, Klaus: Ein Brevier-Fragment aus der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts; p. 240–265: Bachrach, Bernard S.: Pope **Sergius IV** and the foundation of the monastery at **Beaulieu-lés-Loches**; p. 266–279: Sharpe, Richard: Two contemporary poems on Saint **Anselm** attributed to **William** of **Chester**; p. 280–292: Gryson, Roger – Thomas P. Osborne: Un faux témoin de la *Vetus Latina*: la version latine du commentaire pseudo-basilien sur Isaïe. Avec une note sur le ms. 179 de la *Vetus Latina*; p. 293–310: Kupper, Jean-Louis: La charte du comte **Henri** de **Namur** pour l'église de Brogne ‹1154›. Étude critique; p. 311–320: Jordan, William C.: The Cistercian nunnery of La Cour Notre-Dame de Michery. A house that failed; p. 321–338: Lemaître, Jean-Loup: La bibliothèque et le chartrier de l'abbaye Saint-Pierre de Solignac.

3. Alte Kirchengeschichte

Riggi, Calogero: Epistrophe. Tensione verso la Divina Armonia. Scritti di filologia patristica raccolti in occasione del LXX Genetliaco a cura di Biagio Amata. – R: LAS (Libreria Ateneo Salesiano) 1985. XXVI, 959 p. = Biblioteca di scienze religiose LXX = Studi – Testi – Commenti patristici; Lire 70 000.

Schnurr, Klaus Bernhard: Hören und handeln. Lateinische Auslegungen des **Vaterunsers** in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1985. 290 S. = Freiburger theologische Studien CXXXII.

Studer, Basil: Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche. – Düs: Patmos Verlag 1985. 311 S.; kart. DM 48,–.

Smith, Terence V.: Petrine controversies in early Christianity. Attitudes towards **Peter** in Christian writings of the first two centuries. – Tü: Mohr 1985. X, 249 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 15; kart. DM 79,– [Diss., London]

Grech, Prosper: Criteri di ortodossia ed eresia nel NT. – Aug XXV, 1985, 583–596; p. 597–608: Bundy, David D.: Criteria for being in communione in the Early Syrian Church; p. 609–644: Andía, Ysabel de: L'hérésie et sa réfutation selon **Irénée** de **Lyon**; p. 645–666: Peretto, Elio: Criteri di ortodossia e di eresia nella Epideixis di Ireneo; p. 667–710: Gramaglia, Pier Angelo: Il linguaggio eresiologico in **Tertulliano**. L'aproccio cattolico all'eresia; p. 711–722: Prinzivalli, Emanuela: Eresia ed eretici nel Corpus Ippolitiano; p. 723–734: Mees, Michael: Rechtgläubigkeit und Häresie nach **Klemens** von **Alexandrien**; p. 735–748: Simonetti, Manlio: Eresia ed eretici in Origene; p. 749–781: Mazzucco, Clementina: Gli «apostoli del diavolo»: gli eretici nella «Storia ecclesiastica» di **Eusebio** di **Cesarea**; p. 783–791: Opelt, Ilona: I dissidenti del concilio di Serdica; p. 793–832: Trisoglio, Francesco: La figura dell'eretico in **Gregorio** di **Nazianzo**; p. 833–852: Pasquato, Ottorino: Eretici e cattolici ad Antiochia in **Giovanni Crisostomo**; p. 853–865: Trapé, Agostino: Un libro sulla nozione di eresia mai scritto da sant'**Agostino**; p. 867–887: Pietri, Charles: L'hérésie et l'hérétique selon l'Église Romaine (IVe–VIe siècles); p. 889–903: Bisconti, Fabrizio: L'ipogeo degli Aureli in viale Manzoni. Un esempio di sincresi privata (tav. I–IV).

Le Boulluec, Alain: La notion d'**hérésie** dans la littérature grecque **IIe–IIIe** siècles. T. I: De Justin à Irénée. – P: Études Augustiniennes 1985. 262 p.

Schoedel, William R.: **Ignatius** of **Antioch**. A commentary on the Letters of Ignatius of Antioch. – Phil: Fortress Press 1985. XXII, 305 p.

Janssens, Jos: Il cristiano di fronte al martirio imminente. Testimonianze e dottrina nella Chiesa antica. – Gr LXVI, 1985, 405–427; p. 429–455: Ladaria, Luis F.: "Dispensatio" en S. **Hilario** de **Poitiers**.

Rondeau, Marie-Josèphe: Les Commentaires patristiques du Psautier ‹IIIe–Ve siècles». Vol. II: Exégèse prosopologique et théologie. – R: Institutum Studiorum Orientalium 1985. 481 p. = Orientalia christiana analecta CCXX.

Visonà, Giuseppe: **Pseudo-Ippolito** "In S. Pascha" 53 e la tradizione dell'enkràteia. – Cristianesimo nella storia VI, 1985, 445–488.

Nicholson, O. P.: The source of the dates in **Lactantius'** *Divine institutes*. – JThSt XXXVI, 1985, 291–310.

Prinzivalli, Emanuela: L'esegesi biblica di **Metodio** di **Olimpo**. – R: Institutum Patristicum «Augustinianum» 1985. 138 p. = Studium Ephemeridis «Augustinianum».

Hammond Bammel, Caroline P.: Der Römerbrieftext des **Rufin** und seine Origenes-Übersetzung. – Frb/B: Herder 1985. 551 S. = Vetus Latina. Die Reste der lateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel X.

Ferreira, José Manuel dos Santos: O Espírito Santo no "De Trinitate" e nos "Tractatus in Iohannis Evangelium" de Santo **Agostinho**. – Didaskalia XIII, 1983, (Lisboa 1985,) 27–103.

Corcoran, Gervase, OSA: Saint Augustin on slavery. – R: Institutum Patristicum «Augustinianum» 1985. 102 p. = Studia Ephemeridis «Augustinianum».

Jay, Pierre: L'exégèse de saint **Jérôme** d'après son «Commentaire sur Isaïe». – P: Études Augustiniennes 1985. 496 p.; F 492,–.

Markus Eremita: Asketische und dogmatische Schriften. Eingeleitet, übers. und mit Anm. versehen von Otmar Hesse. – Stu: Hiersemann 1985. X, 373 S. = Bibliothek der griechischen Literatur XIX. Abt. Patristik; kart. DM 180,–.

Moorhead, John: Papa as 'Bishop of Rome'. – JEH XXXVI, 1985, 337–350.

After Chalcedon. Studies in theology and church history. Offered to Albert van **Roey** for his 70. birthday. Edited by C. Laga, J. A. Munitiz and L. van Rompay. – Lv: Department Orientalistiek; Peeters 1985. XXVIII, 505 p. = Orientalia Lovaniensia analecta XVIII; FB 2800; [cont.:] p. XXI–XXVIII: Bibliografie – Bibliography; p. 1–10: Abramowski, L.: Ein Text des **Johannes Chrysostomus** über die Auferstehung in den Belegsammlungen des Timotheus Älurus; p. 11–21: Allen, P.: Blue-print for the edition of documenta ad vitam **Maximi Confessoris** spectantia; p. 23–34: Aubineau, M.: Emprunts de **Proclus** de **Constantinople** à Cyrille d'Alexandrie, dans son homélie XXII, *In illud: «Et postquam consummati sunt dies octo . . .»* ‹Lc 2,21›;

p. 35–45: Brock, S.: A Monothelete florilegium in Syriac; p. 47–56: Bundy, D. D.: The Council of **Sis, 1307**; p. 57–65: Datema, C.: New evidence for the encounter between **Constantinople** and "**India**"; p. 67–82: Halleux, A. de: Le Mamlelā de «Habbīb» contre Aksenāyā. Aspects textuels d'une polémique christologique dans l'Église syriaque de la première génération post-chalcédonienne; p. 83–97: Dekkers, E.: **Maxime** le **Confesseur** dans la tradition latine; p. 99–113: Drijvers, H. J.W.: Early forms of Antiochene christology; p. 115–166: Ebied, R. Y., and L. R. Wickham: **Timothy Aelurus**: Against the definition of the Council of Chalcedon; p. 167–180: Fiey, J. M.: Les insaisissables nestoriens de Damas; p. 181–185: Geerard, M.: An unknown letter of **Theodotus Antiochenus**?; p. 187–202: Grillmeier, A.: Das „Gebet zu Jesus" und das „Jesus-Gebet". Eine neue Quelle zum „Jesus-Gebet" aus dem Weißen Kloster; p. 203–215: Laga, C.: **Maximi Confessoris** Ad Thalassium quaestio 64. Essai de lecture; p. 217–231: Leloir, L.: Le prophétisme ecclésial d'Antoine; p. 233–253: Munitiz, J. A.: Two stories from the **Monidia**; p. 255–262: Platti, E.: Question sur la mort du Christ. Réponse de Yaḥyā b. 'Adī († 974); p. 263–281: Reinink, G. J.: Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für **Herakleios'** Kirchenpolitik; p. 283–296: Samir, Kh.: Un traité perdu d'Al-Ṣafī b. Al-'Assāl sur l'incarnation du Christ de l'Esprit-Saint et de la Vierge Marie; p. 297–307: Sanders, J. C. J.: Commentaire coranique d'un chrétien. Quelques pages presques perdues; p. 309–345: Sauget, J.-M.: Vestiges d'une célébration gréco-syriaque de l'anaphore de **Saint Jacques**; p. 347–357: Schoors, A.: The Peshitta of **Kohelet** and its relation to the **Septuagint**; p. 359–369: Teule, H.: The ascetical doctrine of Aksenāiūtā in the ethicon of Barhebraeus; p. 371–380: Troupeau, G.: Une réfutation des melkites par **Sévère Ibn al-Mouqaffa'**; p. 381–399: Uthemann, K.-H.: **Stephanos** von **Alexandrien** und die Konversion des Jakobiten Probos, des späteren Metropoliten von Chalkedon. Ein Beitrag zur Rolle der Philosophie in der Kontroverstheologie des 6. Jahrhunderts; p. 401–414: Van der Ploeg, J. P. M.: Les chrétiens de **Saint Thomas** et le nestorianisme; p. 415–424: Van Esbroeck, M.: La date et l'auteur du *De Sectis* attribué à **Léonce** de **Byzance**; p. 425–449: Van Rompay, L.: **Proclus** of **Constantinople**'s «Tomus ad Armenios» in the post-Chalcedonian tradition; p. 451–470: Verbeke, G.: Levels of human thinking in **Philoponus**; p. 471–478: Vergote, J.: L'expansion du **manichéisme** en **Égypte**; p. 479–484: Vööbus, A.: Discovery of new manuscript sources for the biography of **Simeon** the **Stylite**.

4. Mittelalter und Neuzeit

Breydy, Michael: Geschichte der syro-arabischen Literatur der **Maroniten** vom **VII.** bis **XVI.** Jahrhundert. – Opladen: Westdeutscher Verlag 1985. 272 S. = Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen Nr. 3194, Fachgruppe Geisteswissenschaften; kart. DM 44,–.

Kloster **Amelungsborn 1135–1985**. Hrsg. von Gerhard Ruhbach und Kurt Schmidt-Clausen. – Amelungsborn: Klosterverwaltung Amelungsborn 1985. 250 S., 6 Abb.; Lw. DM 21,–; [enth.:] S. 11–38: Mahrenholz, Christhard: Das Kloster Amelungsborn im Spiegel der niedersächsischen Klostergeschichte; S. 39–49: Apel, Carl: Die Äbte des Klosters Amelungsborn vom Erlaß der Klosterordnung 1655 bis zur großen Vakanz (nach 1912); S. 51–69: Schering, Ernst: Vom Konvent zur Prälatur. Geschichte Amelungsborns von der Reformation bis zur Braunschweiger Klosterordnung von 1655; S. 71–90: Schmidt-Clausen, Kurt: Amelungsborn – Sinn und Gestalt eines evangelisch-lutherischen Klosters; S. 91–105: Toellner, Richard – Friedhelm Gerhard: Dem Gottesdienst ist nichts vorzuziehen – 25 Jahre Familiaritas des Klosters Amelungsborn; S. 107–121: Hoffmann, Georg: Sinn und Aufgaben evangelischer Klöster; S. 123–129: Göhmann, Herbert W.: Bibliographie zur Geschichte des Klosters Amelungsborn; S. 133–159: Frank, Karl Suso: Ordensreform und Verlust der gesellschaftlichen Funktion im späten Mittelalter; S. 161–186: Burger, Christoph: Der Augustinereremit Martin Luther in Kloster und Universität bis zum Jahre 1512; S. 187–208: Köpf, Ulrich: Martin Luthers Lebensgang als Mönch; S. 209–231: Schwarz, Reinhard: Luthers unveräußerte Erbschaft an der monastischen Theologie; S. 233–243: Halkenhäuser, Johannes: Luther und die evangelischen Kommunitäten.

Macquarrie, Alan: **Scotland** and the **Crusades**, **1095–1560**. – Edinburgh: Donald Publ. 1985. XIII, 154 p.; £ 16,–.

Hammerstein, Notker: Zur Geschichte und Bedeutung der **Universitäten** im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. – HZ CCXLI, 1985, 287–328.

Borkowska, Urzula: The funeral ceremonies of the **polish kings** from the fourteenth to the eighteenth centuries. – JEH XXXVI, 1985, 513–534.

Bossy, John: Christianity in the West 1400–1700. – Oxf: Oxford Univ. Pr. 1985. 189 p.; £ 12,50.

5. Mittelalter

Millet-Gérard, Dominique: **Chrétiens mozarabes** et culture islamique dans l'Espagne des **VIIIe–IXe** siècles. – P: Études Augustiniennes 1984. 230 p.

Newman, Barbara: **Hildegard** of **Bingen**: Visions and validation. – ChH LIV, 1985, 163–175; p. 176–187: Courtenay, William J.: The Bible in the fourteenth century: Some observations; p. 311–323: Brennan, Brian: "Episcopae": Bishops' wives viewed in sixth-century **Gaul**.

Biller, Peter: Words and the medieval notion of 'religion'. – JEH XXXVI, 1985, 351–369; p. 605–633: Chambers, D. S.: A defence of non-residence in the later fifteenth century: Cardinal Francesco **Gonzaga** and the mantuan clergy.

Hillier, Richard: Joseph the Hymnographer and Mary the Gate. – JThSt XXXVI, 1985, 311–320; p. 321–337: Brennan, Brian: The conversion of the jews of Clermont in AD 576; p. 338–349: Banning, Jozef H. A.: Two uncontroversial fragments of **Wyclif** in an Oxford manuscript.

Bell, David N.: 'Esse, Vivere, Intelligere': The noetic triad and the image of God. – RThAM LII, 1985, 5–43; p. 44–63: Smalley, Beryl: Use of the 'spiritual' senses of scripture in persuasion and argument by scholars of the middle ages; p. 64–77: Macy, Gary: Some examples of the influence of exegesis on the theology of the eucharist in the eleventh and twelfth centuries; p. 78–108: Arduini, Maria Lodovica: ‚Rerum mutabilitas'. Welt, Zeit, Menschenbild und ‚Corpus Ecclesiae-Christianitatis' bei **Honorius** von **Regensburg** ‹Augustodunensis›; p. 109–158: Mews, C. J.: Peter **Abelard**'s ‹*Theologia Christiana*› and ‹*Theologia 'Scholarium'*› re-examined; p. 159–170: Evans, Gillian R.: **Thomas** of **Chobham** on preaching and exegesis; p. 171–181: Hissette, Roland: Une *Tabula super articulis Parisiensibus*; p. 182–193: McGrath, Alister E.: Some observations concerning the soteriology of the *Schola Moderna*; p. 194–208: Kennedy, Leonard A.: Oxford philosophers and the existence of God, 1340–1350.

Dohrmann, Wolfgang: Die **Vögte** des Klosters St. **Gallen** in der Karolingerzeit. – Bochum: Studienverlag Brockmeyer 1985. III, 440 S. = Bochumer historische Studien. Mittelalterliche Geschichte IV; kart. DM 49,80 [Diss., Bochum]

Fraigneau-Julien, B.: Les sens spirituels et la vision de Dieu selon **Syméon** Le Nouveau Théologien. – P: Beauchesne 1985. 202 p. = Théologie historique LXVII; F 216,–.

Courth, Franz: Trinität in der Scholastik. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1985. 156 S. = Handbuch der Dogmengeschichte II, 1b; kart. DM 55,–.

Corpus consuetudinum monasticarum moderante D. Kassio Hallinger OSB exaratum Tomi XII, 1: Consuetudines Fructuarienses – Sanblasianae. Ediderunt Luchesius G. Spätling, OFM, et Petrus Dinter. – Siegburg: Respublica-Verlag F. Schmitt 1985. LXXVII, 258 p.; Lw. DM 200,–.

Loud, G. A.: Church and society in the Norman principality of **Capua 1058–1197**. – Oxf: Clarendon Pr. 1985. XV, 283 p. = Oxford historical monographs; £ 25,–.

Siberry, Elizabeth: Criticism of **crusading 1095–1274**. – Oxf: Clarendon Pr. 1985. XII, 257 p.; £ 25,–.

Gronau, Eduard: **Hildegard** von **Bingen** 1098–1179. Prophetische Lehrerin der Kirche an der Schwelle und am Ende der Neuzeit. – Stein am Rhein: Christiana-Verl. 1985. 448 S., Ill.; Lw. DM 36,–.

Eberhard, Winfried: Ansätze zur Bewältigung ideologischer Pluralität im 12. Jahrhundert: Pierre **Abélard** und **Anselm** von **Havelberg**. – HJ CV, 1985, 353–387; S. 388–425: Fried, Johannes: Wille, Freiwilligkeit und Geständnis um 1300. Zur Beurteilung des letzten Templergroßmeisters **Jacques** de **Molay**.

The world of **John** of **Salisbury**. Ed. by Michael Wilks. – Oxf: Blackwell 1984. XII, 469 p. = Studies in Church history. Subsidia III.

Neel, Carol: The historical work of **Burchard** of **Ursberg**. VI: Burchard's life and his historiographical achievement. – APraem LXI, 1985, 5–42; p. 43–51: Nijberg, Tore S.: Die Schenkung der Königin Dorothea an die Abtei Dragsmark in Norwegen 1492.

Lerner, Robert E.: **Joachim** of **Fiore**'s breakthrough to Chiliasm. – Cristianesimo nella storia VI, 1985, 489–512; p. 513–542: Rusconi, Roberto: "Forma apostolorum": l'immagine del predicatore nei movimenti religiosi francesi ed italiani dei secc. XII e XIII.

Pes, Michele: Il Cantico di Frate Sole. Note e considerazioni. – StudFranc LXXXII, 1985, 7–30; p. 103–121: Rizzardi, Giuseppe: Fra **Fidenzio** da **Padova** e l'Islam.

Labourdette, M.-Michel: Aux origines du péché de l'homme d'après saint **Thomas** d'**Aquin**. Dans le courant de la tradition. – RThom XCIII, 1985, 357–398.

Manzanedo, Marcos F.: La antropología filosófica en el comentario tomista al libro de Job. – Angelicum LXII, 1985, 419–471; p. 472–484: Rocca, Gregory: St. Thomas Aquinas on papal authority.

Gutiérrez, David: Die **Augustiner** im Mittelalter **1256–1356**. [Aus dem Spanischen ins Deutsche übertragen von Beda Kriener.] – Wü: Augustinus-Verl. 1985. XII, 284 S. = Geschichte des Augustinerordens I, 1; kart. DM 61,50.

Homo et mundus. Acta Quinti Congressus **Scotistici** Internationalis Salmanticae, 21–26 sept. 1981. Ed. Camille Bérubé. – R: Societas Internationalis Scotistica 1984. 576 p. = Studia Scholastico-Scotistica VIII; Lire 54 000.

Cenci, Cesare: Ordinazioni dei capitoli provinciali umbri dal 1300 al 1305. – CollFr LV, 1985, 5–31.

Robertson, Edwin: John **Wycliffe**. Morning star of the reformation. – Basingstoke: M. M. & S. 1984. 127 p.; £ 1,60.

Wolfs, S. P.: De Utrechtse wijbischop **Hubertus Schenk** O.P., geestverwant van Geert Grote, en de eerste jaren van het dominicanessenklooster in Wijk bij Duurstede, 1398–1409. – AGKatKN XXVII, 1985, 88–103; p. 104–139: Verhoeven, G.: Het mirakelboek van het Heilig Hout te Dordrecht.

Nicolaus ‹**de Cusa**›: Opera omnia. Iussu et auctoritate Acad. Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem ed. Vol. XVI: Sermones: 1 ‹1430–1441›, Fasc. IV: Sermones XXII–XXVI a Rudolf Haubst et Martin Bodewig ed. – Hbg: Meiner 1984; p. 334–451; kart. DM 160,–.

Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den päpstl. Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation. Bd VI: Verzeichnis der in den Registern und Kameralakten Nikolaus V. vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien, **1447–1455**. Bearb. von Josef Friedrich Albert und Walter Deeters. – Tü: Niemeyer 1985. XLIV, 613 S.

The Church in pre-reformation society. Essays in honour of F. R. H. **Du Boulay** edited by Caroline M. Barron and Christopher Harper-Boulay. – Woodbridge: Boydell 1985. 232 p.; £ 29,50.

6. Gesamte Neuzeit

Alberigo, Giuseppe: La «réception» du Concile de **Trente** par l'Église catholique romaine. – Irénikon LVIII, 1985, 311–337.

Wunder, Bernd: Pfarrwitwenkassen und Beamtenwitwen-Anstalten vom 16.–19. Jahrhundert. Die Entstehung der staatlichen Hinterbliebenenversorgung in Deutschland. – Zeitschrift für Historische Forschung XII, 1985, 429–498.

Turner, John Munsey: Conflict and reconciliation. Studies in **Methodism** and **Ecumenism** in **England 1740–1982**. – Lo: Epworth 1985. XIV, 306 p.; £ 25,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Lauterbach, Klaus H.: Geschichtsverständnis, Zeitdidaxe und Reformgedanke an der Wende zum sechzehnten Jahrhundert. Das oberrheinische „Buchli der hundert Capiteln" im Kontext des spätmittelalterlichen Reformbiblizismus. – Frb/B, Mchn: Alber (1985). 339 S. = Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte XXXIII; kart. DM 68,– [Diss., Freiburg/B]

Hagen, Kenneth – Franz Posset: Annotated bibliography of Luther studies 1977–1983. – Saint Louis: Center for Reformation Research 1985. 91 p. = Sixteenth century bibliography XXIV.

Alberigo, Giuseppe: Dinamiche religiose del Cinquecento italiano tra Riforma, Riforma cattolica, Controriforma. – Cristianesimo nella storia VI, 1985, 543–560.

Godin, André: L'antijudaïsme d'**Erasme**: équivoques d'un modèle théologique. – Bibliothèque d'humanisme et renaissance XLVII, 1985, 537–553.

Hallensleben, Barbara: „Das heißt eine neue Kirche bauen." Kardinal **Cajetans** Antwort auf die reformatorische Lehre von der Rechtfertigungsgewißheit. – Cath XXXIX, 1985, 217–239.

Parry, Glyn: William **Harrison** and the two churches in elizabethan puritan thinking. – JEH XXXVI, 1985, 370–393; p. 394–406: Haigh, Christopher: Revisionism, the reformation and the history of english catholicism. (With a reply by Patrick McGrath.); p. 535–569: Bradshaw, Brendan: The controversial Sir **Thomas More**.

Thomas, Heinz: Die Deutsche Nation und Martin Luther. – HJ CV, 1985, 426–454.

Clifton Black, C.: Unity and diversity in Luther's biblical exegesis: Psalm 51 as a test case. – SJTh XXXVIII, 1985, 325–345.

O'Rourke Boyle, Marjorie: Luther's rider-gods: From the steppe to the tower. – The journal of religious history XIII, 1985, 260–282.

Nipperdey, Thomas: Luther und die moderne Welt. – GWissUnt XXXVI, 1985, 803–813; S. 831–847: Euchner, Walter: Marxistische Luther-Interpretationen.

Brecht, Martin: **Zwingli** als Schüler Luthers. Zu seiner theologischen Entwicklung 1518–1522. – ZKG XCVI, 1985, 301–319; S. 320–343: Zimmermann, Gunter: Die Publikation von „De revolutionibus orbium coelestium"; S. 344–376: Maier, Konstantin: Residenz, Koadjutorie oder Resignation. Der Kampf Erzherzog **Ferdinands** von **Österreich** um das Bistum **Konstanz**.

Pollet, J. V.: **Zwingli** und die Kirche. Scholastik und Humanismus im kirchenbegriff Zwinglis. – Zwingliana XVI, 1985, 489–499; S. 517–545: Koch, Ernst: Zwinglianer zwischen Ostsee und Harz in den Anfangsjahren der Reformation ‹1525–1532›.

Perrone, Benigno Francesco: Il formalismo di fra Giovanni **Vallone** e la teologia degli ornamenti di fra Antonio Scaragio nel quadro culturale dei frati minori pugliese del periodo tridentino. – StudFranc LXXXII, 1985, 31–61.

8. Neuere Zeit

Olivares, Estanislao, SI: **Francisco** de **Lugo** (1579–1652). Datos biográficos y escritos. Bibliografía. – ATG XLVIII, 1985, 5–62; p. 63–194: Moore, Eduardo, SI: Manuscritos teológicos postridentinos de la Universidad de Granada II; p. 195–287: Goenaga, José Antonio: Confesión y comunión frecuentes de Trento a Pío X.

Bavaud, Georges: La position de **Bossuet** dans la controverse sur la justification par la foi. – FZPhTh XXXII, 1985, 425–438.

Imbert, Jean: L'hospitalisation des **protestants** sous l'**Ancien Régime**. – BSHPF CXXXI, 1985, 173–187; p. 189–213: Yon, Catherine: La communauté huguenote de Karlshafen au XVIIIe siècle; p. 289–300: Ferrier-Caverivière, Nicole: La littérature encomiastique et la révocation de l'édit de Nantes: un temoignage de fanatisme; p. 301–313: Landry, Jean-Pierre: Les **Jésuites** et la revocation de l'édit de **Nantes**: L'exemple de Bourdaloue; p. 315–325: Avigdor, Eva: Les paroles d'un prisonnier de l'année 1686; p. 453–479: Péronnet, Michel: Les assemblées du Clergé de France et la révocation des edits de religion ‹1560–1685›; p. 485–494: Magdelaine, Michelle: Le refuge: le rôle de Francfort-sur-le-Main.

Spufford, Margaret: Can we count the 'godly' and the 'conformable' in the seventeenth century? – JEH XXXVI, 1985, 428–438; p. 570–589: Lake, Peter: William **Bradshaw**, antichrist and the community of the godly; p. 590–604: Scott, Geoffrey: 'The times are fast approaching': Bishop Charles **Walmesley** OSB (1722–1797) as prophet.

Fafié, Th. A.: Dispuut tussen de Norbertijn Mattheus de **Beer** en de Gereformeerde predikant Nathan Vaij in 1630. – APraem LXI, 1985, 52–63.

Brady, Philip: **Procopius** von **Templin**: A seventeenth-century german capuchin and the arts of communication. – CollFr LV, 1985, 33–51.

Mosconi, Anacleto: Il Capitolo Generale di Milano del **1729** nella narrazione del P. G. B. Burocco. – AFrH LXXVIII, 1985, 384–398; p. 399–450: Dedieu, Hugues: Un recueil de documents franciscains de la première moitié du XVIIIe siècle; p. 451–480: Schmitt, Clément: La Province des Récollets S.-Nicolas de Lorraine d'après les papiers de la Commission des Réguliers.

Vinke, Rainer: **Jung-Stilling** bei Flender ‹1763–1770›. Ein Abschnitt auf dem Weg zu seiner „Bestimmung". – ThZ XLI, 1985, 359–390; S. 391–411: Nowak, Kurt: **Schleiermacher** als Prediger am Charité-Krankenhaus in Berlin ‹1796–1802›. Ein Beitrag zu seiner Jugendbiographie.

Anz, Wilhelm: **Schleiermacher** und **Kierkegaard**. Übereinstimmung und Differenz. – ZThK LXXXII, 1985, 409–429.

The practical and the pious. Essays on Thomas **Chalmers** ‹1780–1847›. Ed. by A.C. Cheyne. – Edinburgh: St. Andrews Pr. 1985. 211 p.; £ 15,–.

Rosenau, Hartmut: Die Differenz im christologischen Denken **Schellings**. – Ffm, Bern, NY: Lang (1985). 157 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 248; sfr 35,– [Diss., Wuppertal]

Reardon, Bernard M. G.: Religion in the age of Romanticism. Studies in early nineteenth-century thought. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1985. IX, 303 p.

Nichols, Aidan: John Henry **Newman** and the illative sense: a reconsideration. – SJTh XXXVIII, 1985, 347–368.

Gray, Robert: Cardinal **Manning**. A biography. – Lo: Weidenfeld 1985. XI, 366 p.; £ 16,95.

Bertagna, Martino: Itinerario spirituale di Cesare **Guasti** nell'esercizio delle virtù cristiane ‹1822–1889›. – StudFranc LXXXII, 1985, 63–102.

Haight, Roger: Bremond's Newman. – JThStN.S. XXXVI, 1985, 350–379.

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Frhr. von: Sämtliche Werke und Briefe. Bd. V: Nachgelassene und anonyme Schriften. Bearb. von Erwin Iserloh . . . – Mz: v. Hase und Koehler 1985. XVI, 760 S., 1 Ill.; Lw. DM 96,–.

Plummer, Alfred: Conversations with Dr. **Döllinger 1870–1890**. Edited with introduction and notes by Robrecht Boudens with the collaboration of Leo Kenis. – Lv: Leuven University Press/Uitgeverij Peeters 1985. LIV, 360 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXVII.

Valk, J. P. de: Meer hollands dan paaps? De nederlandse kerkprovincie en 'Rome' in de tweede helft van de negentiende eeuw. – AGKatKN XXVII, 1985, 140–156.

Mansini, Guy: "What is a dogma?" The meaning and truth of dogma in Edouard **Le Roy** and his scholastic opponents. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1985. X, 400 p. = Analecta Gregoriana CCXXXIX = Ser. Fac. Theologiae: sectio B, n. LXXX; Lire 55 000.

Döbertin, Winfried: Adolf von **Harnack**: Theologe, Pädagoge, Wissenschaftspolitiker. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 214 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 258; kart. DM 58,–.

9. Neueste Zeit

Miccoli, Giovanni: Don Primo **Mazzolari**: una presenza cristiana nella cronaca e nella storia italiana. – Cristianesimo nella storia VI, 1985, 561–598.

Barth, Robert: Freidenker – Monisten – Gottlose. Ein Beitrag zur Geschichte atheistischer Bewegungen in der deutschen Schweiz 1900–1940. – ThZ XLI, 1985, 412–433.

Di Fonzo, Lorenzo: La formazione romana del Padre **Kolbe** (1912–1919). – MF LXXXV, 1985, 11–205; p. 206–238: Synowiec, Damiano: L'eredità spirituale polacca nel carisma di Massimiliano Kolbe; p. 239–272: Domanski, Jerzy: La genesi del pensiero di S. Massimiliano Kolbe; p. 273–323: Iammarrone, Luigi: La tradizione mariana dell'Ordine francescano e il P. Kolbe; p. 327–611: Il pensiero mariano del Kolbe e la mariologia attuale.

Waldrop, Charles T.: Karl **Barth**'s Christology. Its basic Alexandrian character. – B, NY, Amst: Mouton 1984. XVI, 265 p. = Religion and reason XXI.

Kooi, Cornelis van der: De denkweg van de jonge Karl Barth. Een analyse van de ontwikkeling van zijn theologie in de jaren **1909–1927** in het licht van de vraag naar de geloofsverantwoording. – (Amst): VU Uitgeverij (1985). 293 blz.

Macken, John: The autonomy theme in Karl Barth's church dogmatics and in current Barth criticism. – (Tü) 1984: (Zeeb). X, 408 p. [Diss., Tübingen]

Molendijk, A. L.: Heinrich **Scholz** – Karl **Barth**. Een discussie over de wetenschappelijkheid van de theologie. – NThT XXXIX, 1985, 295–313.

Schnübbe, Otto: Paul **Tillich** und seine Bedeutung für den Protestantismus heute. Das Prinzip der Rechtfertigung im theolog., philosoph. und polit. Denken Paul Tillichs. – (Hannover): Lutherhaus Verl. (1985). 288 S.

Scholder, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich. Band II: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom. – B: Siedler Verlag 1985. 478 S. mit Abb.; Lw. DM 58,–.

Ericksen, Robert P.: Theologians under Hitler: Gerhard **Kittel**, Paul **Althaus** and Emanuel **Hirsch**. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1985. [10], 245 p.; £ 18,–.

Glenthøj, Jørgen: Die **Eideskrise** in der Bekennenden Kirche **1938** und Dietrich **Bonhoeffer**. – ZKG XCVI, 1985, 377–394.

Kahle, Wilhelm: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden in der **Sowjetunion** seit 1938/40. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1985. 279 S. = Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten VIII; kart. DM 34,–.

Noormann, Harry: Protestantismus und politisches Mandat 1945–1949. Bd I: Grundriß. Bd II: Dokumente und Kommentare. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1985. 317, 287 S.; kart. DM je 48,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografia missionaria: XLVIII – **1984**. Fondata da Giovanni Rommerskirchen, continuata da Willi Henkel – Giuseppe Metzler. – R: Pontificia Univ. Urbaniana 1985. 375 p.

Müller, Karl: Missionstheologie. Eine Einführung von Karl Müller. Mit Beiträgen von Hans-Werner Gensichen und Horst Rzepowski. – B: Reimer 1985. IX, 207 S.; kart. DM 26,–.

Walter, Bernita: Von Gottes Treue getragen. Die Missions-Benediktinerinnen von **Tutzing**. Bd I: Gründung und erste Entwicklung der Kongregation. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1985. X, 264 S.; Lw. DM 28,–.

Giglioni, Paolo: La croce e la missione ad gentes. – Euntes docete XXXVIII, 1985, 153–178.

Schreiter, Robert J.: Constructing local theologies. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1985. 178 p.; $ 8,95.

Berger, E. Plazidus: Zur Gründung der Kirche in **Korea**. Ein Forschungsbericht. – ZMR LXIX, 1985, 98–104; S. 105–115: Kim, Sung-Hae: A reflection on 200 years of Catholicism and 100 years of Protestantism in Korea; S. 116–129: Cho, Hung-Youn: Mu. Koreanischer Schamanismus; S. 130–139: Keel, Hee-Sung: Budhism in Korea. A historical introduction.

Fernandes, Walter: Conversion the cast factor and dominant reaction. – Indian missiological review VI, 1984, 289–306; p. 307–331: Kanjumala, A.: Christianization as a legitimate alternative to Sanscritization; p. 332–342: Samuel, V. T.: Caste pattern of **Kerala** Christians after conversion to Christianity; p. 343–360: Jackson, Eleanor M.: 'The devil's accursed engine of enslavement': Some early reactions to the questions of caste and conversion in West ‹**Bengal**› **1793–1845**.

Lewis, Kingsley: The Moravian mission in **Barbados 1816–1886**. A study of the historical context and theological significance of a minority church among an oppressed people. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 273 p. = Studies in the intercultural history of Christianity XXXVII; sfr 58,–.

Heras, Julián, OFM: Expediciones de los misioneros franciscanos de **Ocopa** (1709–1786) por el P. Pedro González de Agüeros. – AIA XLV, 1985, 3–112.

Motlhabi Mokgethi: The historic origins of **Black Theology**. – Bulletin théologie Africaine VI, 1984, 211–226; p. 247–252: Ngindu Mushete, A.: Courants actuels de la théologie en Afrique; p. 259–272: Oduyoye, M. Amba: Church-woman and the church's mission in contemporary times: A study of sacrifice in mission; p. 281–302: Ela, Jean-Marc: Le rôle des églises dans la libération du continent Africain; p. 309–317: Mbuka, Cyprien: Mission et libération. Approche théologique.

Ikenga-Metuh, Emelie: The shattered microcosm: A critical survey of explanations of conversion in Africa. – NZM XLI, 1985, 241–254.

Resistance and hope. South African essays in honour of Beyers Naudé. Ed. by Charles Villa-Vicencio & John W. de Gruchy. – GrR, Mich.: Eerdmans (1985). XII, 209 p.; p. 27–35: Bibliography B. Naudé; $ 11,95; [cont. e. a.:] p. 85–97: Gruchy, John W. de: Theologies in conflict: the South African debate; p. 98–102: Chikane, Frank: Doing theology in a situation of conflict; p. 103–111: Mosala, Itumeleng: African Independent churches: a study in socio-theological protest; p. 112–125: Villa-Vicencio, Charles: Theology in the service of the state: the Steyn and Eloff Commissions; p. 126–134:

Tlhagale, Buti: Towards a black theology of labour; p. 137–147: Setiloane, Gabriel: The ecumenical movement in Africa: from mission church to moratorium.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Papers in honour of Professor Mary **Boyce**. Vol. I–II. – Lei: Brill 1985. XXVI, 363 p., 13 pl., fig.; VIII, p. 365–745, pl. 14–18, fig. = Acta Iranica XXIV–XXV = Hommages et opera minora X–XI; hfl 300,–.

Religious reformers: Christianity and other religions. – R: Gregorian Univ. Press 1985. 407 p. = Studia missionalia XXXIV; [cont.:] p. 1–17: Shorter, Aylward: Reformers in **African** religions; p. 13–31: Eschlimann, Jean-Paul: Réforme, conservation, innovation, sans prophète ni messie; p. 33–62: Bureau, René: Le discours des prophètes africains; p. 63–95: Wayman, Alex: **Nāgārjuna**: Moralist reformer of Buddhism; p. 97–115: Pezzali, Amalia: **Asaṅga**, il fondatore della scuola Yogācāra; p. 117–140: Dhavamony, Mariasusai: **Śaṅkara** and **Rāmānuja** as reformers; p. 141–179: Klaes, Norbert: Hindu Reformer und Reformbewegungen der Neuzeit; p. 181–211: Feys, J.: A godless religion: The Deva Dharma; p. 213–232: Michel, Thomas: Ibn **Taymiyya**: Islamic reformer; p. 233–255: Jomier, J.: Le réformisme des Salafiyya ‹1869–1954›. Un mouvement musulman de retour aux origines; p. 257–319: Del Zotto, Cornelio: San **Francesco** d'**Assisi**, riformatore nella Chiesa cattolica; p. 321–350: De Dalmases, Candido: San **Ignacio** de **Loyola** y la contrarreforma; p. 351–371: Vercruysse, Jos E.: **Luther** as reformer within christendom; p. 373–407: Scheld, Stefan: **Calvin** als Reformer abendländischen Christentums.

Was ist **Erlösung**? Die Antwort der Weltreligionen. Hrsg. von Adel Theodor Khoury und Peter Hünerman. – (Frb/B: Herder 1985.) 155 S. = Herderbücherei 1181; kart. DM 8,90; [enth.:] S. 11–52: Khoury, Adel Th.: Heil und Heilswege im **Hinduismus**; S. 53–72: Meier, Erhard: Was ist Erlösung im **Buddhismus**?; S. 73–90: Vetter, Dieter: Erlösung im Judentum; S. 91–110: Khoury, Adel Th.: Heilsvorstellungen im **Islam**; S. 111–140: Hünermann, Peter: Erlöst in Jesus Christus. Grundzüge des christlichen Erlösungsverständnisses; S. 141–155: Hagemann, Ludwig: „Außerhalb der Kirche kein Heil?" Zur Rolle der nichtchristlichen Religionen in der Heilsökonomie.

Advances in the psychology of religion, edited by L. B. Brown. – Oxf: Pergamon 1985. XII, 234 p. = International series in experimental social psychology XI; £ 18,–.

Tsukimoto, Akio: Untersuchungen zur **Totenpflege** ‹kispum› im alten **Mesopotamien**. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1985. IX, 260 S., 4 Tab. = Alter Orient und Altes Testament CCXVI. [Diss., Tübingen. Überarb.]

Olender, Maurice: Aspects de **Baubô**. Textes et contextes antiques. – RHR CII, 1985, 3–56; 3 fig.

Leclant, J., et G. Clerc: Inventaire bibliographique des Isiaca ‹IBIS›. Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques. 1040–1969: L–Q. – Lei: Brill 1985. IX, 370 p., 14 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XVIII; hfl 176,–.

Loy, David: Chapter one of the *Tao Tê Ching:* A 'New' interpretation. – Religious studies XXI, 1985, 369–380; p. 381–388: Hoffman, Frank J.: Buddhist belief 'In'; p. 389–406: Nabofa, Michael Y.: Blood symbolism in African religion; p. 407–414: Jackson, Roger: For whom emptiness prevails: An analysis of the religious implications of Nāgārjuna's *Vigrahavyāvartanī* 70.

Ellwood, Robert S. – Richard Pilgrim: **Japanese** religion. A cultural perspective. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall (1985). XI, 162 p., ill. = Prentice-Hall series in world religions; $ 11,95.

Davis, Winston: The cross and the cugel: The ordeals of a Japanese Church. – Religion XV, 1985, 339–371; p. 373–385: Ikenga-Metuh, Emefie: The paradox of transcendence and immanence of God in African religions: A socio-historical explanation.

Turner, David H.: Life before Genesis. A conclusion. An understanding of the significance of Australian **Aboriginal** culture. – NY, Bern, Ffm: Lang 1985. 195 p. = Toronto studies in religion I; sfr 56,90.

VI. Religionsphilosophie

Nicholas of Methone: Refutation of Proclus' Elements of Theology. A critical edition with an introduction on Nicholas' life and works by Athanasios D. Angelou. – Lei: Brill 1984. LXXXII, 204 p. = Philosophi Byzantini I; hfl 72,–.

Divine omniscience and omnipotence in Medieval philosophy. Islamic, Jewish and Christian perspectives. (Papers presented at a conference held at the Ohio State Univ. on March 3 and 4, 1982.) Ed. by Tamar Rudavsky. – Dordrecht, Boston, Lancaster: Reidel (1985). IX, 299 p. = Synthese historical library XXV; hfl 132,–; [cont.:] p. 3–22: Normore, Calvin G.: Divine omniscience, omnipotence, and future contingents: An overview; p. 23–50: Kretzmann, Norman: *Nos Ipsi Principia Sumus:* **Boethius** and the basis of contingency; p. 53–67: Ess, Josef van: Wrongdoing and divine omnipotence in the theology of Abū Isḥāq an-Naẓẓām; p. 69–79: Frank, Richard: Can God do what is wrong?; p. 81–94: Marmura, Michael E.: Divine omniscience and future contingents in **Alfarabi** and **Avicenna**; p. 95–101: Kogan, Barry S.: Some reflections on the problem of future contingency in Alfarabi, Avicenna and Averroes; p. 105–133: Feldman, Seymour: The binding of Isaac: A test-case of divine foreknowledge; p. 135–142: Cohen, Jeremy: Philosophical exegesis in historical perspective: The case of the binding of Isaac; p. 143–159: Ivry, Alfred L.: Providence, divine omniscience and possibility: The case of **Maimonides**; p. 161–181: Rudavsky, Tamar: Divine omniscience, contingency and prophecy in **Gersonides**; p. 185–211: Boh, Ivan: Divine omnipotence in the early *Sentences;* p. 213–241: Wippel, John F.: Divine knowledge, divine power and human freedom in **Thomas Aquinas** and **Henry of Ghent**; p. 243–269: Courtenay, William J.: The dialectic of omnipotence in the high and late Middle Ages.

Betts, C. J.: Early **deism** in **France**. From the so-called 'déistes' of Lyon ‹1564› to Voltaire's *'Lettres philosophiques'* ‹1743›. – The Hague, Boston, Lancaster: Nijhoff 1984. XIII, 309 p. = Archives internationales d'histoire des idées. International archives of the history of ideas CIV; hfl 147,–.

Makinde, Moses Akinde: **Pascal**'s wager and the atheist's dilemma. – International journal for philosophy of religion XVII, 1985, 115–129; p. 131–137: Duran, Jane: **Kierkegaard**'s christian reflectivity: Its precursors in the aesthetic of either/or.

Kern, Walter: Fragen an Hegels Religionsphilosophie anhand neuer Publikationen. – ZKTh CVII, 1985, 271–286; S. 287–298: Declève, Henri: Schöpfung, Trinität und Modernität bei Hegel. Ein Denkexperiment; S. 299–309: Schrofner, Erich: Ist Gott beweisbar? Über Möglichkeit und Bedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis heute; S. 310–318: Klinger, Elmar: Nietzsche und die Theologie. Sein Wort vom Tode Gottes.

Mahin, Mark: The new scientific case for God's existence. – Boston, MA: Mindlifter Press 1985. 137 p.; paper $ 8,95.

VII. Fundamentaltheologie

Wiedmann, Franz: **Religion** und **Philosophie**. Versuch zur Wiedergewinnung einer Dimension. – (Wü): Königshausen & Neumann 1985. 153 S.

Cox, Harvey (Gallagher): Religion in the secular city. Toward a postmodern theology. – NY: Simon & Schuster (1984). 304 p. = Touchstone book; $ 7,95.

Craig, William Lane: **Apologetics**. An introduction. – Chicago, Ill.: Moody Pr. (1984). XXV, 214 p.; $ 13,95.

Torrance, Thomas F.: Reality and scientific theology. – Edinburgh: Scottish Acad. Pr. 1985. XVI, 206 p. = Theology and science at the frontiers of knowledge I; £ 10,–.

Bäumer, Franz-Josef: **Fortschritt** und Theologie. Philosoph. und theolog. Überlegungen zum Fortschrittsgedanken. – Ffm, Bern: NY: Lang (1985). 286 S. = Elementa theologiae VII; sfr 61,–.

Weber, Ludwig: **Theologie** als **Meditation** unter „Verwendung des Heideggerschen Denkens". Mit einem Exkurs über das Sein bei Thomas und bei Heidegger. – Pfaffenweiler: Centaurus-Verl. 1985. 136 S. = Reihe Philosophie IV; kart. DM 18,–.

Biser, Eugen: Theologie als **Therapie**. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension. – Heid: Verlag für Medizin Fischer (1985). 171 S. = Medizin im Wandel; kart. DM 27,–.

Krenn, Kurt: Das Verhältnis von instrumenteller und wesentlicher Vernunft als das Problem der Metaphysik in der Theologie. Ein Beitrag zum Studium der Philosophie im Theologiestudium. – Forum kath. Theologie I, 1985, 264–303.

Wriedt, Markus: Gebet und Theologie. Skizzen zur Neubesinnung des Gebetes im Kontext der systematisch-theologischen Theoriebildung. – FZPhTh XXXI, 1984, 421–452.

Van Roo, William A., SI: Experience and theology. – Greg LXVI, 1985, 611–640.

Gerhart, Mary, and Allan Melvin Russel: Metaphoric process. The creation of scientific and religious understanding. With a foreword by Paul Ricœur. – Fort Worth, Tex.: Texas Christian Univ. Pr. (1984). XVI, 217 p., fig.; $ 10,95.

Soskice, Janet Martin: Metaphor and religious language. – Oxf: Clarendon Press 1985. X, 191 p.; £ 17,50.

Halkes, Catharina J. M.: Zoekend naar wat verloren ging. Enkele aanzetten voor een **feministische** theologie. – Baarn: Ten Have (1984). 175 blz.

Entwürfe der Theologie. Hrsg. von Johannes B. Bauer. – (Graz, Wien, Köln:) Styria-Verl. (1985). 351 S.; Lw. DM 39,80; [enth.:] S. 7–13: Bauer, Johannes B.: Theologie zwischen Dynamik und Erstarrung. Eine Einführung; S. 15–40: Cobb, John B., Jr.: Theologie: Von einer Aufklärungswissenschaft zu einem globalen christlichen Denken; S. 41–50: Congar, Yves: Thomismus und Ökumenismus; S. 51–70: Dulles, Avery: Umrisse meiner theologischen Methode; S. 71–93: Ebeling, Gerhard: Theologie in den Gegensätzen des Lebens; S. 95–125: Farley, Edward: Systematische Theologie in einer systemfeindlichen Zeit; S. 127–143: Fries, Heinrich: Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie; S. 145–161: Gössmann, Elisabeth: Hoffnung auf eine Zukunft der Theologie; S. 163–179: Jüngel, Eberhard: „Meine Theologie" – kurz gefaßt; S. 181–207: Küng, Hans: Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma; S. 209–233: Metz, Johann Baptist: Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie; S. 235–257: Moltmann, Jürgen: Theologie der Hoffnung; S. 259–290: Sauter, Gerhard: Eschatologische Rationalität; S. 291–307: Schoonenberg, Piet: Rückkehr zur Vergangenheit: Weg in die Zukunft? Prolegomena zu einem Entwurf der Theologie; S. 309–326: Thielicke, Helmut: Konzeption einer Systematischen Theologie.

Page, Ruth: Ambiguity and the presence of God. – Lo: SCM Press 1985. IX, 230 p.; £ 10,50.

Wogaman, J. Philip: Faith and fragmentation Christianity for a new age. – Phil: Fortress Press (1985). XI, 196 p.

VIII. Dogmatik

Tennis, Diane: Is God the only reliable father? – Phil, Pa.: Westminster Press (1985). 117 p. = Women's studies. Religion; $ 7,95.

Hebblethwaite, Margaret: **Motherhood** and **God**. – Lo: Chapman (1984). 147 p.; $ 9,95.

L'expérience de **Dieu** et le **Saint Esprit**. Immédiateté et médiations. Actes du Colloque organisé par les Facultés de théologie et le Centre d'Études Œcuméniques de Strasbourg. – P: Beauchesne (1985). 216 p. = Le Point théologique XLIV; F 120,–; [cont. e. a.:] p. 13–45: Bouttier, Michel: L'expérience du Père, l'expérience du Fils, l'expérience de l'Esprit: jalons à partir du Nouveau Testament; p. 47–79: Mühlen, Heribert: Conversion et expérience charismatique; p. 81–117: Chevallier, Max-Alain: Baptême et don de l'Esprit Saint d'après le Nouveau Testament; p. 119–152: Godin, André: Renaître et aimer selon l'Esprit; p. 153–176: Siegwalt, Gérard: L'expérience de l'Esprit dans la lecture de l'Écriture; p. 177–192: Sullivan, Francis: L'expérience de l'Esprit dans l'Eucharistie; p. 191–209: Hollenweger, Walter: L'expérience de l'Esprit dans l'Église et hors de l'Église.

Wells, David F.: The person of Christ. A biblical and historical analysis of the **Incarnation**. – Westchester, Ill.: Crossway Books (1985). 205 p. = Foundations for faith; $ 7,95.

Bissoli, Ivano: Il senso del **peccato** e la liberazione in **Cristo**. – R: Pont. Univ. Lateranense 1984. X, IV, 236 p.; Lire 10 500 [Diss., Rom. Pont. Univ. Lateranense]

Erlösung und Versöhnung. Ein Beitrag zum Heiligen Jahr der Erlösung. Vorträge bei einer Tagung der Katholischen Akademie Augsburg in Rom/La Storia. [Von] Cornelio del Zotto (u. a.). – Augsburg: Katholische Akademie (1985). 114 S. = Akademie-Publikation LXVII.

Mariologie und Feminismus. Hrsg.: Walter Schöpsdau. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 143 S. = Bensheimer Hefte LXIV; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 7–17: Schöpsdau, Walter: Zur Einführung: Maria – neu gesehen; S. 18–41: Savramis, Demosthenes: Die Stellung der Frau im Christentum: Theorie und Praxis unter besonderer Berücksichtigung Marias; S. 42–70: Halkes, Catharina J. M.: Maria, die Frau. Mariologie und Feminismus; S. 71–102: Wölfel, Eberhard: Erwägungen zu Struktur und Anliegen der Mariologie; S. 103–131: Gerber, Uwe: Feministische Theologie; S. 132–141: Literatur zum Thema.

Schillebeeckx, Edward: Pleidooi voor mensen in de kerk. Christelijke identiteit en **ambten** in de kerk. – Baarn: Nelissen (1985). 290 blz.; hfl 49,75.

Nocke, Franz-Josef: Wort und Geste. Zum Verständnis der **Sakramente**. – Mchn: Kösel (1985). 155 S.; kart. DM 24,80.

Toinet, Paul: Au commencement de la famille. Le sacrement du **mariage**. – (P:) FAC-éditions 1985. 344 p. = Théologie nouvelle VII; F 99,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Handbuch der Ökumenik. Im Auftrag des J. A.-Möhler-Instituts hrsg. von Hans Jörg Urban und Harald Wagner. Bd I. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei (1985). 352 S.; Lw. DM 42,–.

Das Reden vom einen Gott bei Juden und Christen. Hrsg. von Clemens Thoma und Michael Wyschogrod. – Bern, Ffm, NY: Lang (1984). 247 S. = Judaica et Christiana VII; sfr 49,–; [enth. u. a.:] S. 7–14: Wyschogrod, Michael: Einführung aus jüdischer Dialogerfahrung; S. 15–28: Thoma, Clemens: Einführung aus christlicher Dialogerfahrung; S. 29–48: Wyschogrod, Michael: Der eine Gott Abrahams und die Einheit des Gottes der jüdischen Philosophie; S. 49–90: Thoma, Clemens: Jüdische Bewertungen der christlichen Gotteslehre und -verehrung; S. 91–108: Christen, Eduard: Monotheismus und Kreativität Gottes. Anregungen zur Gottesvorstellung; S. 109–129: Lauer, Simon: Etwas von jüdischer und von christlicher Kabbala; S. 131–155: Wiederkehr, Dietrich: Christusglaube und Glaube an den einen Gott. Zum Spannungsverhältnis zwischen Monotheismus und Trinitätslehre; S. 157–177: Ernst, Hanspeter: Rabbinische Traditionen über Gottes Nähe und Gottes Leid; S. 179–220: Peter, Anton: Zum Problem der Darstellung Gottes. Idolatrischer und ideologischer Mißbrauch.

Turner, John Munsey: Conflict and reconciliation: Studies in Methodism and Ecumenism in England 1740–1982. – Lo: Epworth 1985. XIV, 306 p.; £ 25,–.

May, John D'Arcy: Meaning, consensus and dialogue in buddhist-christian communication. A study in the construction of meaning. – Bern, Ffm, Nancy: Lang (1984). XI, 348 p. = Studies in the intercultural history of christianity XXXI; sfr 59,–.

Kuukure, Edward: The destiny of man. Dagaare beliefs in dialogue with christian eschatology. – Ffm, Bern, Nancy: Lang (1985). 228 p. = European university studies XXIII, 243; sfr 50,–.

Halleux, André de: Les principes catholiques de l'œcuménisme. Quelques réflexions. – RThL XVI, 1985, 316–350

Rusch, William G.: Ecumenism: a movement toward church unity. – Phil: Fortress Press 1985. X, 133 p.

Bauer, Johannes B.: Kardinal **Bea** und die Ökumene. – Ökumenisches Forum VIII, 1985, 55–63; S. 65–87: Larentzakis, Grigorios: Vielfalt in der Einheit aus der Sicht der orthodoxen Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung: S. 100: Wiedenhofer, Siegfried: Auf dem Weg zu einer ökumenischen Hermeneutik. Erläutert am Beispiel des Sündenverständnisses; S. 101–114: Wolkinger, Alois: Ökumene von oben und/oder unten?; S. 115–129: Uhl, Florian: Dialog im Pluralismus der Kulturen. Philosophisch-theologische Überlegungen zur ‚Einheit' in der interkulturellen Ökumene; S. 131–149: Papaderos, Alexandros: Jesus Christus – Herr der einen Welt und der einen Kirche. Reflexionen zu Kol 1,15–23; S. 151–162: Bruch, Richard: Mendelssohns „Jerusalem". Ein jüdischer Beitrag zur religiösen Toleranz; S. 163–183: König, Otto: Zeit im Spannungsfeld von Theologie und Technologie. Einige Vorfragen zu einer Theologie der Zeit innerhalb von Wissenschaft und Technik geprägten Lebenswelt; S. 185–193: Kühn, Ulrich: Eucharistie und Kirche: S. 195–201: Staikos, Michael: Orthodoxe Stimme zum Lima-Text über Taufe und Eucharistie; S. 203–204: Krikorian, Mesrob K.: Das **Lima-Papier** aus der Sicht eines Alt-Orientalen. Eucharistie; S. 205–220: Schulte, Raphael, OSB: Der Lima-Text als Anfrage an die katholische Theologie: S. 221–236: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Die „Lima-Liturgie" als Anfrage an unsere Praxis; S. 237–247; Kühn, Ulrich: Kirche und Amt; S. 249–252: Staikos, Michael: Orthodoxe Stimme zum Lima-Text über das Amt; S. 253–255: Krikorian, Mesrob K.: Das Lima-Papier aus der Sicht eines Alt-Orientalen. Amt; S. 257–275: Schulte, Raphael, OSB: Der „Lima-Text" und das Amtsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils; S. 277–294: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Der „Lima-Text" zum Amt als Anfrage an die evangelische Ordinationspraxis; S. 295–319: Nissiotis, Nikos: Eine glaubwürdige Rezeption des BEM-Dokuments auf jeder Ebene des Verständnisses, des Gottesdienstes und der Praxis in den Kirchen; S. 321–348: Limouris, Gennadios: 1982–1989: Das Lima-Dokument – Ein beschwerlicher Weg. Der Rezeptionsprozeß und die orthodoxe Kirche; S. 349–388: Popescu, Dumitru: Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und die Lima-Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt (BEM). Dokumentation.

Löser, Werner: Die Konvergenzerklärung von Lima über die Eucharistie: eine katholische Stellungnahme. – ThPh LX, 1985, 481–495.

Pannenberg, Wolfhart: Lima – pro und contra. – KuD XXXII, 1986, 35–51.

Hintzen, Georg: Transsignifikation und Transfinalisation. Uberlegungen zur Eignung dieser Begriffe für das ökumenische Gespräch. – Catholica XXXIX, 1985, 193–216.

The search for visible unity: Baptism, eucharist, ministry. (Papers and discussion from the Chicago Conference on BEM Reception, Oct., 12–14, 1984). Ed.: Jeffrey Gros. – NY: Pilgrim Press (1984). 146 p.; $ 8,95.

X. Moraltheologie

Ethique, religion et foi. Par J. Doré (e. a.) Travaux de l'U.E.R. de théologie et de sciences religieuses, Paris. – P: Beauchesne (1985). 270 p. = Le Point théologique XLIII; F 135,–; p. 9–35: Doré, Joseph: Ethique, religion et foi; p. 39–57: Colin, Pierre: L'affirmation éthique du sujet moral. Kant et le rationalisme moral; p. 59–73: Audinet, Jacques: Éthique et société. A propos de E. Durkheim; p. 75–101: Robinson, Maxime: Religion, foi, éthique et pratique en Islam; p. 105–121: Lévêque, Jean: Les motivations de l'acte moral dans le livre des Proverbes; p. 123–142: Aletti, Jean Noël: Foi et éthos dans les épîtres pauliniennes. L'éthicisation de l'Esprit Saint; p. 143–154: Lafon, Guy: Éloge de la limite. Sur un texte de saint Augustin; p. 155–193: Corbin, Michel: L'homme passe l'homme. Essai sur l'éthique théologique chez saint Thomas d'Aquin; p. 197–223: Thévenot, Xavier: Avortement et discernement chrétien; p. 225–245: Maugenest, Denis: Théologie, politique et foi; p. 247–256: Passicos, Jean: Responsabilité des chrétiens et Droit canonique; p. 257–266: Doré, Joseph: Éthique chrétienne et universalité.

Sánchez García, Urbano: La opción del cristiano. Síntesis actualizada de Teología Moral. Vol. I: La madurez en Cristo. Teología Moral Fundamental. – Madr: Sociedad de Educación Atenas 1984. 331 p.

Pinckaers, Servais (Th.), OP: Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire. – Frb/S: Universitätsverlag; P: Édition du Cerf (1985). 523 p. = Studien zur Theologischen Ethik XIV; sfr 45,–.

Poupard, Paul: La morale chrétienne demain. – P, R, Tourn.: Desclée (1985). 265 p. = Cultures et dialogue II; F 125,–.

MacNamara, Vincent: Faith and ethics. Recent Roman Catholicism. – Dublin: Gill & Macmillan; Wash: Georgetown Univ. Pr. (1985). 255 p.; $ 9,95.

Johnstone, Brian V., CSSR: The meaning of proportionate reason in contemporary moral theology. – Thomist XLIX, 1985, 223–247; p. 248–287: Grisez, German: Infallibility and specific moral norms: A review discussion.

Johnstone, Brian V.: Moral experience in the test of history. – EglTh XV, 1985, 319–338.

Meilander, Gilbert C.: The theory and practice of **virtue**. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1984. XI, 191 p.; $ 16,95.

Rief, Josef: Elemente einer Gewissensbildung. – Forum kath. Theologie I, 1985, 286–305.

Gründel, Johannes: **Schuld** und **Versöhnung**. – (Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1985.) 179 S. = Topos-Taschenbücher CXXIX; kart. DM 9,80.

Tettamanzi, Dionigi: Gli interventi del magistero della Chiesa sulla fecondazione in vitro. – SC CXIII, 1985, 67–113; p. 114–122: Semizzi, Costantino: Rilievi giuridici sulla fecondazione in vitro-embryo transfer.

Wolbert, Werner: Zur ethischen Problematik der **Genmanipulation**. – ThGl LXXV, 1985, 365–379; S. 380–392: Ziegler, Josef Georg: Die Frage nach ethischen Prinzipien angesichts des technischen Fortschritts sowie der Gentechnik und Gentransplantation.

Higuera, Gonzalo: **Eutanasia** y **distanasia**. Problemas ético-morales. – EE LX, 1985, 385–409.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Aumann, Jordan: Christian spirituality in the Catholic tradition. – Lo: Sheed & Ward 1985. X, 326 p.; £ 8,50.

Gobry, Ivan: Les **moines** en **Occident**. T. I: De saint Antoine à saint Basile. Les origines orientales. – (P): Fayard (1985). 526 p.; F 160,–.

Sigal, Pierre-André: L'homme et le miracle dans la France médiévale ‹XIe–XIIe siècle›. – P: Éd. du Cerf 1985. 349 p.; F 115,–.

Schwarz-Mehrens, Elisabeth: Zum Funktionieren und zur Funktion der Compassio im „Fließenden Licht der Gottheit" **Mechthilds** von **Magdeburg**. – Göppingen: Kümmerle 1985. 231 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik 410; kart. DM 42,– [Diss., München]

Epiney-Burgard, Georgette: **Geert Grotes** Anliegen. – OGE LIX, 1985, 117–129; p. 130–141: Herwaarden, J. van: Geert Grotes traktaat over meditatie: De quattuor generibus meditabilium; p. 142–153: Alaerts, J.: Invloed van Geert Grote op de tekstoverlevering van Ruusbroecs *Die geestelike brulocht;* p. 154–171: Ubbink, R. A.: Meister **Eckhart** bij de moderne devoten; p. 172–183: Baere, Guido de: Het "ghemeine leven" bij **Ruusbroec** en Geert Grote; p. 184–196: Lourdaux, Willem: *De utilitate monachorum* van **Dirk** von **Herxen**: een verdediging van de moderne devoten tegenover de burgerlijke overheid; p. 197–210: Rüthing, Heinrich: Zum Einfluß der Kartäuserstatuten auf die **Windesheimer** Konstitutionen; p. 211–224: Jocqué, Luc: De Victorijnse wetgeving als inspiratiebron voor de constituties van Windesheim; p. 225–237: Dijk, R. Th. M. van: Het probleem van de "cura monialium"; p. 238–248: Obbema, Pieter: De overlevering van de middeleeuwse geestelijke literatuur in de Nederlanden; p. 249–259: Geurts, A. J.: Boek en tekst bij de moderne devoten. Enkele onderzoekslijnen; p. 260–270: Haverals, Marcel: De scriptoria en de bibliotheken van de Windesheimers in de Zuidelijke Nederlanden; p. 271–286: Banning, J. H. A. van: Tekstverspreiding bij de moderne devoten toegelicht aan de hand van het *Opus Imperfectum in Matthaeum* van **Pseudo-Chrysostomos**; p. 287–298: Leloux, H. J.: De landstaal bij de moderne devoten; p. 299–312: Schaïk, Remi van: Religieus elan en economisch beleid bij Windesheimer kloosters uit het Friese kustgebied; p. 313–343: Janssen, H. L.: De materiële cultuur van de middeleeuwse stedelijke kloosters in Nederland als probleem van de historische interpretatie van archeologische gegevens; p. 344–356: Bruin, C. C. de: De Moderne Devotie en de verspreiding van de volkstaalbijbel; p. 357–370: Hombergh, F. A. H. van den: **Brugman** en de broeders;

p. 371–382: Wolfs, S. P.: Moderne devoten en de dominicaanse observantiebeweging; p. 383–392: Steggink, Otger: De Moderne Devotie in het Montserrat van Ignatius van Loyola; p. 393–402: Koorn, Florence W. J.: Ongebonden vrouwen. Overeenkomsten en verschillen tussen begijnen en zusters des Gemenen Levens; p. 403–420: Weiler, A. G.: De intrede van rijke weduwen en arme meisjes in de leefgemeenschappen van de Moderne Devotie; p. 421–434: Bange, P.: Geert Grotes visie op de vrouw en het huwelijk; p. 435–456: Breure, L.: Het devote sterven als menselijke ervaring; p. 457–469: Caron, M. L.: Het beeld van Christus in de vrouwenkloosters en bij de zusters van het Gemene Leven; p. 470–496: Elm, Kaspar: Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben. Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit.

Zechmeister, Martha: Mystik und Sendung. **Ignatius** von **Loyola** erfährt Gott. – (Wü:) Echter-Verl. (1985). 167 S.; kart. DM 19,80.

Efrén de la Madre de Dios: Santa Teresa y su tiempo. T. II: **Teresa de Jesús**. T. I–II. – Salm: Universidad Pontificia de Salamanca 1984. 898 p. = Colección Bibliotheca Salmanticensis. Estudios LIV; pes 1800.

Hüttl, Ludwig: Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum. Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche. – Köln, Wien: Böhlau 1985. VII, 217 S., Anhang: 4 Ill. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte VI; kart. DM 68,–.

Maupilier, Maurice: Les **mystiques hindous-chrétiens ‹1830–1967›**. – P: O.E.I.L. 1985. XIV, 232 p.; F 110,–.

Breton, Stanislas: Deux mystiques de l'excès: J.-J. **Surin** et **Maître Eckhart**. – P: Éd. du Cerf 1985. 191 p; F 95,–.

Schindler, Norbert: **Karneval**, Kirche und die verkehrte Welt. Zur Funktion der Lachkultur im **16.** Jahrhundert. – Jahrbuch für Volkskunde N. F. VII, 1984, 9–57; S. 59–66: Pfaundler, Wolfgang: Pfarrer und Fasnacht im **19.** Jahrhundert. Duldung und Ablehnung durch Tiroler Geistliche im Jahre 1830 am Beispiel von Imst und Telfs; S. 97–114: Baumer, Iso: Prinz **Max** von **Sachsen**. Ein volkstümlicher byzantinischer Frömmigkeitstypus in Westeuropa; S. 115–158: Luchmann, Fritz: Zur Einordnung der hl. **Helena** in den Kreuzweg. Arbeitsbericht und Versuch einer Deutung.

Perrin, Joseph-Marie: Comme le Christ aime l'Eglise. Essai de spiritualité d'Eglise. – P: Nouvelle Cité (1984). 188 p. = Racines; F 67,–.

Dorr, Donal: Spirituality and justice. – Dublin: Gill & Macmillan; Maryknoll, NY: Orbis Books (1984). 260 p.; $ 5,95.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Catholic social teaching and the United States economy. Working papers for a bishops' pastoral. Ed. by John W. Houck and Oliver F. Williams. – Wash, D.C.: Univ. Press of America (1984). XV 457 p.; $ 13,50.

Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1985). 211 S. = Theologische Berichte XIV; kart. DM 38,–; [enth.:] S. 15–88: Frankemölle, Hubert: Sozialethik im Neuen Testament – Neuere Forschungstendenzen, offene Fragen und hermeneutische Anmerkungen; S. 89–103: Gasser, Albert: Jenseitsfrömmigkeit und Sozialengagement im 19. Jahrhundert – das Beispiel der sozialen Schwesterngemeinschaften des Theodosius Florentini; S. 105–138: Furger, Franz: Christliche Ethik im Spannungsfeld von Individuum, Gruppe und Gesellschaft – das personale Ziel in der Verschiedenheit seiner Ansätze; S. 139–163: Kroh, Werner: Katholische Soziallehre am Scheideweg; S. 165–202: Halter, Hans: Theologie, Kirchen und Umweltproblematik – Der Beitrag der Theologie zu einer ökologischen Ethik; S. 203–211: Literaturverzeichnis.

Kreiner, Armin: **Religionssoziologie** zwischen Theorie, Apologie und Kritik der Religion. Peter L. **Bergers** Theorieansatz in theologischer Perspektive. – Ffm, Bern, NY: Lang (1986). 468 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 271; sfr 76,– [Diss., München]

Cortese, Roberto: Un impegno critico e profetico. Il magistero sociale della Chiesa. – R: Ed. Piemme di Pietro Marietti 1984. 151 p. = Teologia IV.

Beckford, James A.: Cult controversies. The societal response to new religious movements. – Lo, NY: Tavistock Publications (1985). VIII, 327 p. = Social science paperback; £ 16,95.

Maimela, S. S.: God's creative activity through the law: A constructive statement toward a theology of social transformation. – Pretoria: Univ. of South Africa 1984. 244 p.; R 18,50.

Lange, Frederik de: Grond onder de voeten. Burgerlijkheid bij Dietrich **Bonhoeffer**. Een theologische studie. – Kampen 1985: Uitgeverij van den Berg. XIV, 474 blz.; hfl 42,50 [Diss., Kampen]

L'Église et la question sociale aujourd'hui. (Un colloque, organisé par l'Institut International J. Maritain à Rome [Rom], par le Centre Catholique d'Études de Genève [Genf] [u. a.], pour célébrer le 90. anniversaire de l'Encyclique «Rerum novarum».) Publ. sous la dir. de Otfried Höffe. – Frb/S: Éd. Univ. 1984. 136 p.

Bisoc, Alois: Crisi e identità della **famiglia** nel magistero di **Paolo VI.** – R 1984: (Pécheux). VIII, 216 p.; Lire 9500 [Diss., Rom. Pont. Univ. Lateranense]

Villarejo Garaizar, Antonio: El matrimonio y la familia en la "Familiaris consortio". Materiales de reflexión personal y en grupo y texto de la Exhortación apostólica. – (Madr:) Ed. Paulinas (1984). 387 p. = Amor humano.

Kleinmann, Peter: Politische Ökologie und ökologische Theologie unter ideologiekritischer Perspektive. – Ffm, Bern, NY: Lang (1985). 149 S. = Europäische Hochschulschriften XXII, 113; sfr 34,–.

La dignidad del **trabajo**: un diálogo sobre la Enciclica laborem exercens / [los autores de este libro Ricardo Arias Calderón . . .]. – Mz: v. Hase und Koehler 1985. 258 p. = Edición en español / Institut für internationale Solidarität, Konrad-Adenauer-Stiftung XI; kart. DM 28,–.

Badura, Heinrich: Sinn und Widersinn der Arbeit. Zum Phänomen der Arbeitswertinflation in der Auseinandersetzung zwischen christl. Personalismus und entwickeltem Sozialismus. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1985. 359 S.; DM 74,–.

Santmire, H. Paul: The travail of nature: the ambiguous ecological promise of Christian theology. – Phil: Fortress Press 1985. XIII, 274 p.

Joblin, Joseph: **Jean-Paul II** et les **socialismes**. L'arrière-plan de l'éthique de la décision. – NRTh CVIII, 1986, 47–63.

Wealth and poverty. Four christian views of economics. Ed. by Robert G. Clouse with contributions by William E. Diehl . . . – Downers Grove, Ill.: Inter Varsity Pr. (1984). 228 p.; $ 5,95.

Langan, John, SJ: **Violence** and injustice in society: Recent Catholic teaching. – ThSt XLVI, 1985, 685–699.

XIII. Kirchenrecht

Im Dienst von Kirche und Staat. In memoriam Carl **Holböck**. Hrsg. von Franz Pototschnig und Alfred Rinnerthaler. – Wien: Verl. Des Verbandes der wiss. Gesellschaften Österreichs 1985. XVI, 647 S. = Kirche und Recht XVII; Lw. DM 107,– [enth. u. a.:] S. 3–19: Leisching, Peter: Consuetudo und ratio in der Gesetzeslehre des hl. **Augustinus**; S. 21–37: Kalb, Herbert: Bemerkungen zum Geltungsgrund und „valor iuridicus" des **Decretum Gratiani**; S. 39–103: Rinnerthaler, Alfred: Der Religionsunterricht als Relikt des Schulmonopols der Katholischen Kirche; S. 105–155: Evers, Hans-Ulrich: Das evangelische Schulwesen in Österreich – Rechtsentwicklung und Gegenwartslage; S. 157–181: Schwarz, Karl: Summepiskopat oder Kirchenhoheit? Anmerkungen zum „protestantischen Staatskirchentum" in Österreich; S. 183–315: Grass, Nikolaus: Kirchenrecht und Kirchengeschichte an der Hohen Schule zu Salzburg 1810–1985; S. 317–326: Grass, Franz: Joseph Anton **Schöpf**. Kirchenrechtslehrer in Salzburg 1849–1884; S. 327–346: Kremsmaier, Josef: Rudolf Ritter von Scherer. Ein hervorragender Kanonist und seine Haltung zum Antimodernisteneid; S. 367–385: Fürst, Carl Gerold: Der Strafrechtsentwurf der Päpstlichen Kommission für die Revision des orientalischen Codex Juris Canonici; S. 387–402: Pototschnig, Franz: Zur Wandelbarkeit des unwandelbaren göttlichen Rechts; S. 403–419: Schwendenwein, Hugo: Zur Frage der Weitergeltung kirchlicher Vorschriften bei Inkrafttreten des neuen kirchlichen Gesetzbuches; S. 421–443: Heimerl, Hans: Die Bindung der Verwaltung an das Gesetz im CIC 1983; S. 445–458: Schnizer, Helmut: Die Erfassung der juristischen Person im CIC 1983; S. 459–479: Puza, Richard: Die Stellung des **Laien** im neuen Kirchenrecht unter besonderer Berücksichtigung der Frau; S. 481–496: Primetshofer, Bruno: **Impotenz**, Ehehindernis oder Konsensmangel? Überlegungen zur kirchenrechtlichen Einordnung der „impotentia coeundi"; S. 497–517: Lüdicke, Klaus: „Auch ich verurteile dich nicht . . ." Aufgabe und Grenzen des Kirchenrechts am Beispiel der Eucharistiezulassung; S. 519–528: Waldstein, Wolfgang: Zum rechtlichen Charakter der „declaratio de associationibus massonicis"; S. 529–554: Hirnsperger, Johann: Das erneuerte Statut des Salzburger Domkapitels; S. 557–576: Paarhammer, Hans: Kirche und Staat in der zweiten Republik; S. 577–600: Pree, Helmut: Gibt es ein dogmatisches Prinzip des österreichischen Staatskirchenrechts?; S. 619–626: Mayer-Maly, Theo: Loyalitätspflichten von Arbeitnehmern im Kirchendienst; S. 627–644: Gampl, Inge: Rechtsgrundsätze. Auffassungsdifferenzen und Mißverständnisse um § 7 ABGB und der Begriff „positives Recht".

González del Valle, José María: La sistemática del nuevo Código de Derecho Canónico. – Ius canonicum XXV, 1985, 13–28; p. 29–56: Errázuriz M., Carlos J.: El Derecho Canónico en clave positivista; p. 57–89: Fornés, Juan: El acto jurídico-canónico. ‹Sugerencias para una teoría general›; p. 91–116: Gómez-Iglesias, Valentín: Naturaleza y origen de la confirmación «ex certa scientia»; p. 117–143: Sancho, Jesús: La exhortación apostólica «Reconciliatio et Paenitentia» del Papa Juan Pablo II; p. 145–154: Rubio, Juan José: Concepto de causa pía en los juristas clásicos españoles. Estudio histórico-jurídico; p. 157–174: Jordán, María Luisa: El «ius accusandi» de los cónyuges en el proceso de nulidad matrimonial; p. 175–207: Velasco, Santos: El proceso de secularización del matrimonio canónico y su concreción técnico-jurídica; p. 209–225: Diego-Lora, Carmelo de: Medidas pastorales previas en las causas de separación conyugal; p. 227–257: Martínez Gijón, José: La indisolubilidad del matrimonio en el derecho histórico del Reino de Navarra.

Marriage and divorce. Mariage et divorce. Intern. bibliogr., 1980–1983. – Strasbourg: Cerdic-Publ. 1984. 238 p. = RIC supplément XCI/XCIII.

Gerosa, Libero: La Scomunica è una pena? Saggio per una fondazione teologica del **diritto penale** canonico. – Frb/S: Éd. Universitaires 1984. XXIV, 428 p. = Studia Friburgensia N. S. LXIV = Sectio canonica IV; sfr 58,–.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Hoffmann, Ingeborg: Pastoral – Wegführung für den Menschen heute? bearbeitet an Berliner Beispielen. – Ffm, Bern, NY: Lang (1986). 90 S.

Weymann, Volker: Gegensatzerfahrungen. Zum Praxisbezug Praktischer Theologie. – ZThK LXXXII, 1985, 455–476; S. 477–500: Bonhoeffer, Thomas: Psychologische Diakonie und Seelsorge; S. 501–522: Drößler, Bernd Th.: Zwischen Amt und Beruf. Zur Problematik von Theologenarbeitslosigkeit.

Psicologia e azione pastorale. [Di] E(lena) Albertini [e. a.]. A cura di Bruno Ravasio. – R: Piemme di Pietro Marietti 1984. 359 p. = Azione pastorale.

Dogmatismus. Studien über den Umgang des Theologen mit Theologie. Hrsg.: Karl-Fritz Daiber, Manfred Josuttis. – (Mchn:) Kaiser (1985). 231 S.; kart. DM 39,–; [enth.:] S. 11–24: Daiber, Karl-Fritz: Sozialwissenschaftliche Analyse als Beitrag zu einer selbstreflexiven Theologie; S. 25–76: Josuttis, Manfred: Dogmatismus als Problem der Theologie; S. 77–118: Hennig, Peter – Reinhard Sell: Dogmatismus in theologischen Schriften und Predigten; S. 119–184: Lukatis, Ingrid – Wolfgang Lukatis: Dogmatismus bei Theologiestudenten – Zusammenhänge mit anderen Persönlichkeitsmerkmalen, Umweltwahrnehmung und Zukunftsvorstellungen; S. 185–194: Lukatis, Ingrid: Empirische Erhebungen zum Dogmatismus von Theologen: Was haben die Analysen erbracht; S. 195–231: Josuttis, Manfred: Dogmatismus und Theologie – Eine Zwischenbilanz.

Eidam, Robert: Verleiblichung. Leben und Werk Wilhelm **Reich**s als Herausforderung für Theorie und Praxis der Seelsorge. – Ffm, Bern, NY: Lang (1985). IX, 378 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 264; sfr 49,–.

Hoppe, Klaus D.: Gewissen, Gott und Leidenschaft. Theorie und Praxis psychoanalytisch orientierter Psychotherapie von katholischen Klerikern. – Stu: Hirzel Verlag 1985. 170 S.; kart. DM 36,–.

Frau – Partnerin in der Kirche. Perspektiven einer zeitgemäßen Frauen-Seelsorge. Österreichische Pastoraltagung 27. bis 29. Dezember 1984. Im Auftrag des österreichischen Pastoralinstituts hrsg. von Helmut Erharter und Rudolf Schwarzenberger. – Wien, Frb/B, Basel: Herder (1985). 160 S.

Torfs, Rik: De **vrouw** en het kerkelijk ambt. Analyse in functie van de mensenrechten in kerk en staat. – Lv, Amersfoort: Uitgeverij acco (1985). 271 blz.; hfl 42,50.

Christen und **Gastarbeiter**. Handbuch zur Gastarbeiterpastoral. Hrsg.: Hans Schöpfer. – Meitingen, Freising: Kyrios-Verl. (1985). 223 S.; kart. DM 19,80.

Vogt, Theophil: **Bibelarbeit**. Grundlegung und Praxismodelle einer biblisch orientierten Erwachsenenbildung. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1985). 173 S. = Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde; kart. DM 29,80.

Catechetics and education. Catéchèse et éducation. International bibliography, 1979–1983. – Strasbourg: Cerdic-Publ. (1984). 239 p. = RIC supplément LXXXVIII/XC.

Baricevis, Josip: Catechetical renewal in **Yugoslavia**. – Lumen Vitae XL, 1985, 294–303; p. 314–321: Diedhou, Jean-Christophe: Catechesis of the Young in **Senegal**: a Gospel example; p 322–335: Garcia Ahumada, Enrique: Why catechesis has changed in **Latin America**.

Langer, Wolfgang: Religionsunterricht in einer „nachchristlichen" Gesellschaft. – Hildesheim, Zü, NY: Olms 1985. 198 S. = Hildesheimer Beiträge zu den Erziehungs- und Sozialwissenschaften XXII; kart. DM 24,80.

Ringele, Beate: Tilmann Moser „Gottesvergiftung". Über die Ursprünge von Religion im frühen Kindesalter. – Essen: Verlag Die Blaue Eule 1984. 199 S. = Religionspädagogische Perspektiven II.

Ringel, Erwin – Alfred Kirchmayr: **Religionsverlust** durch religiöse Erziehung. Tiefenpsychologische Ursachen und Folgerungen. – Wien, Frb/B, Basel: Herder (1985). 241 S.; kart. DM 35,–.

Johnson, Kent L.: Called to teach. Ideas and encouragement for teachers in the church. – Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House (1984). 128 p.

Le sacrifice de la messe dans la nouvelle catéchèse et dans le nouvel ordo. Dossier de l'Action familiale et scolaire. Préface du W(illiam) Lawson. – (Grez-en-Bouère: Morin 1985.) 119 p.; F 59,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Gutiérrez de Rucandio, Arsenio: De la Anáfora de la "Tradición Apostólica" de San Hipólito de Roma a la "II Plegaria Eucarística" del Misal Romano actual. – Naturaleza y Gracia XXXII, 1985, 135–231.

Agrelo, Santiago, OFM: «**Agnus**». Uso del término en la eucología de la antigua liturgia romana. – Antonianum LX, 1985, 86–98.

Streiter, Georgette: Das Lektionar von **Pfäfers**. Untersuchung von MS III des Stiftsarchivs von St. Gallen. ‹Fonds Pfäfers›. – ZSKG LXXVIII, 1984, 11–109.

Dykmans, Marc: Le cérémonial papal de la fin du Moyen Âge à la Renaissance. Tome IV: Le retour à Rome ou le cérémonial du patriarche Pierre Ameil. – Brux, R: Institut Historique Belge de Rome 1985. 343 p. = Bibliotheque de l'institut historique Belge de Rome XXVII; F 1000,–.

López Martín, Julián: La solemnidad de la Asunción en el Misal Romano. – EphMar XXXV, 1985, 109–141.

Dykmans, Marc, SJ: Le Pontifical Romain révisé au XVe siècle. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1985. 205 p. = Studi e testi CCCXI.

Yon, Ephrem: Autour de Dom **Guéranger**. Questions du XIXe siècle et actualité liturgique. – NRTh CVIII, 1985, 76–92.

Webber, Robert E.: Worship is a verb. – Waco, Tex.: Word Books 1985. 224 p.

Kohlschein, Franz: Symbol und Kommunikation als Schlüsselbegriffe einer Theologie und Theorie der Liturgie. – LJ XXXV, 1985, 200–218; S. 219–236: Binz, Ambroise: Symbolik, symbolische Wirksamkeit und deren religionspädagogischen Konsequenzen.

Dion, Marie-Paul: Les effets du rite de la consécration des vierges. Aspects théologiques. – EglTh XVI, 1985, 275–318.

Tortras, Antoni M.: El ministerio a la luz de las liturgias de ordenación: perspectivas teológico-eclesiales. – EE LX, 1985, 411–441.

Zweck, Heinrich: Osterlobpreis und Taufe. Studium zur Struktur und Theologie des **Exsultet** und anderer Osterpraeconien unter besonderer Berücksichtigung der Taufmotive. – Ffm, Bern, NY: Lang (1986). XXXV, 390 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXXII; sfr 43,– [Diss., Regensburg. Überarb.]

Hug, Elisabeth: Reden zu Gott. Überlegungen zur deutschen liturgischen **Gebetssprache**. – (Eins, Köln:) Benziger (1985). 382 S.; kart. DM 68,– [Diss., Luzern]

Harnoncourt, Philipp: Feier und Gottesdienst der Christen. – Ökumenisches Forum VIII, 1985, 27–44; S. 45–54: Heinrich, Klausjürgen: Gottesdienst und Feier der Christen.

Quelleg, Jean-Yves: La liturgie au risque de la prière. – Communautés et liturgies LXVIII, 1985, 379–394; p. 395–404: Haquin, André: Prière personnelle et prière liturgique avant et après Vatican II; p. 405–414: Dufrasne, Dieudonné: L'Eucharistie par laquelle la vie devient prière.

Perrot, Charles: Le chant hymnique chez les juifs et les chrétiens au premier siècle. – MD CLXI, 1985, 7–31; p. 33–74: Fontaine, Jacques: Les origines de l'hymnodie chrétienne latine. D'Hilaire de Poitiers à Ambroise de Milan; p. 75–82: Bihan, Jean: Autour du chant grégorien; p. 83–104: Gaumy, Christian: La musique de l'église anglicane; p. 105–114: Labié, Jean-François: **Haendel** et l'oratorio biblique; p. 115–125: Muess, Claude-Rémy: Le piétisme allemand et Johann Sébastian **Bach**.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Waldeyerstr. 41, 4400 Münster; Dr. Edmund Arens, Diesterweg 23, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Hans Urs von Balthasar, Arnold-Böcklin-Str. 42, CH-4051 Basel; Dr. Paul-Richard Berger, Wilhelmstr. 22, 4400 Münster; Dipl.-Theol. Marile Bienentreu, Alter Steinweg 26, 4400 Münster; Prof. DDr. Matthew Black, 40 Buchanan Gardens, GB-St Andrews Fife KY 1619 LX (Scotland); Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Rüschhausweg 143, 4400 Münster; DDr. Helmut Feld, Marienburger Str. 38, 7406 Mössingen 1; Prof. Dr. Karl Hammer, Rebgasse 30, CH-4058 Basel; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Josefstr. 5, 4500 Osnabrück; Dr. Walter Jaeschke, Lessingstr. 1, 5802 Wetter 2; Dr. Hans Gerd Janßen, Krämergasse 20, 4150 Krefeld 11; Dr. Walter Kirchschläger, Berglistr. 43, CH-6003 Luzern; DDr. Peter Kuhn, Thal 5, 8262 Aschau/Inn; Prof. Dr. Bernhard Lang, Univ. Paderborn, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Wittenbergener Weg 40, 2000 Hamburg 56; Prof. Dr. Helmut Merkelein, Töpferstr. 6a, 5307 Wachtberg-Adendorf; Prof. Dr. Wilhelm Messerer, Herrnaugasse 10, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Eugen Paul, Kirchenweg 11, 8901 Diedorf; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, Janssenstr. 30, 5205 St. Augustin 1; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Postfach 2540, Univ. Passau, 8390 Passau; Dr. Margarete Schlüter, Prinzenstr. 10, 1000 Berlin 45; Dr. Georg Schöllgen, Osberton House, 298 Woodstock Rd, GB-Oxford OX2 7NR; Prof. Dr. Horst Seebaß, Am Hasenkamp 16, 4544 Ladbergen; Dr. Thomas Söding, Dingbängerweg 54a, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, 4417 Altenberge; Prof. Dr. Jürgen Werbick, 5902 Netphen 2; Dr. Hans-Josef Wilting, Hemmerhof 39, 4300 Essen 14; Prof. Dr. Werner Wolbert, Kamp 6, 4790 Paderborn.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 19,– DM, jährlich 90,– DM, Studenten-Abonnement 72,– DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1986 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, 1986

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt das Verzeichnis
des Eos Verlages bei.

Max Bierbaum/Adolf Faller

Niels Stensen

Als Wissenschaftler war Stensen im ganzen gelehrten Europa bekannt. Er war Anatom und Biologe, Paläontologe, Geologe und Kristallograph. Mit neuen Erkenntnissen eilte er seiner Zeit weit voraus. Begabt und aufgeschlossen, hatte Stensen das Glück, mit den hervorragendsten Männern seiner Zeit zusammenzutreffen und sich mit einigen auch zu befreunden. Die bedeutendsten sind wohl Spinoza, Papst Innocenz XI. und Leibniz. Auf der Höhe seiner wissenschaftlichen Laufbahn konvertierte Stensen zur katholischen Kirche. Er wurde Priester. 1676 ließ ihn Papst Innocenz XI. in Rom zum Bischof weihen. Dann ging Stensen in die Diaspora des Nordens. Dort predigte er nicht, sondern lebte seiner von tiefstem Haß zerrissenen Zeit vor, daß Versöhnung nicht aus Krieg und Gewalt geboren wird. **„Heute Stensens zu gedenken ist keine Flucht in die Vergangenheit, sondern ein Besinnen auf das Wesentliche in eines jeden Christen Leben ...** Die Biographie ist adäquat dem Genie Stensens geprägt, die Lektüre ist ein geistiges Vergnügen" (urteilte die Zeitschrift Arzt und Christ). Stensen ist „ein Beispiel für die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Glauben und ein Zeichen für die Einheit der Christen" (Radio Vaticana). „Das wissenschaftlich bestens fundierte und doch leicht lesbare Werk" (Kirche - Schweizerische Kirchenzeitung) ist „ein faszinierendes Buch, das die innere Einheit dieses ungewöhnlichen Lebens betonen will" (Bonifatiusblatt).

„Ein Beispiel für die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Glauben und ein Zeichen für die Einheit der Christen"



Niels Stensen
Von Prof. Dr. Max Bierbaum †
und Prof. Dr. Adolf FALLER
Mit einem Kapitel von
Anne-Liese THOMASEN:
Der Wandel des Stensenbildes.

2., umgearbeitete und erweiterte Auflage des Werkes: „Niels Stensen. Von der Anatomie zur Theologie, 1638—1686. Von Max Bierbaum" (1. Auflage 1959).

215 Seiten, 16 Abbildungen, Leinen 48,— DM.
Verlag Aschendorff
Bezug durch jede Buchhandlung

Aschendorff Münster

Neu im:

EOS VERLAG
Erzabtei St.Ottilien
D-8917 St.Ottilien

Vaticanum II – 20 Jahre danach

in: Münchener Theologische Zeitschrift

Vierteljahreszeitschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie

So lange Vorrat reicht zum Einführungspreis von DM 5,– EOS Bestell-Nr. 1092.

Inhalt von Heft 1/1985 (35. Jg.):
Geleitwort des Erzbischofs von München und Freising. Vorwort der Schriftleitung. *Joachim Gnilka:* Die biblische Exegese im Licht des Dekretes über die göttliche Offenbarung (Dei Verbum). *Heinrich Döring:* Paradigmenwechsel im Verständnis von Offenbarung. *Ulrich Horst:* Die Kirchenkonstitution des II. Vaticanums. *Reiner Kaczynski:* Zwanzig Jahre Liturgiereform. *Heinrich Fries:* Das Zweite Vatikanum und die katholische Ekklesiologie. IN MEMORIAM: Benno Hubensteiner.

In Heft 2 wird das Thema Vaticanum II fortgeführt.

Preise ab Heft 2/1985, 1/1986 ff wie bisher:
Einzelpreis DM 12,– EOS 1093
Jahresabonnement DM 42,– EOS 1094

Die bisherigen Abonnenten müssen neu bestellen

Bestellungen bei Ihrem Buchhändler oder direkt beim Verlag

Christoph Burger

Aedificatio, Fructus, Utilitas

Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris. 1986. Ca. 240 Seiten. (Beiträge zur historischen Theologie 70).
ISBN 3-16-145046-9 Ln. ca. DM 112.–

Die Bedeutung Johannes Gersons (1363–1429) als Theologen auf dem Konstanzer Konzil, als Verfasser katechetischer, kirchenpolitischer, ekklesiologischer Schriften und Vertreters einer ‚demokratischen Mystik' (Oberman), als Autorität der deutschen geistlichen Schriftsteller nicht nur im 15. Jahrhundert, sondern bis in Reformation und Humanismus hinein, ist anerkannt. In erstaunlichem Kontrast dazu steht, daß seit J. B. Schwabs Gersonbiographie von 1858 keine Gesamtdarstellung der Person und des Werkes mehr vorgelegt worden ist. Dieses Buch untersucht als Grundlage zu einem solchen Unternehmen die erhaltenen Schriften, in denen sich Gerson als Exeget der Heiligen Schrift und Wächter über die Orthodoxie der bedeutendsten theologischen Fakultät seiner Zeit in den Jahren 1392–1415 das geistige Rüstzeug erwarb, dessen er sich in den bisher stärker erforschten Phasen seines Lebens bedienen konnte.

Inhaltsübersicht:

Vorwort
Vorbemerkungen
Abkürzungen
Einleitung
Teil I: Zum Forschungsstand
Teil II: Die Grundlagen
1. Kapitel: Gersons Funktionen als Theologieprofessor und Kanzler der Universität Paris
2. Kapitel: Die Konzeption
Teil III: Die Wirkungen
3. Kapitel: Gerson als Anwalt und Tröster
4. Kapitel: Gerson als Reformer der Theologie: Der Rat zur Buße und zu affektiver mystischer Erfahrung
5. Kapitel: Reform aller Stände der Christenheit
Ausblick
Literaturverzeichnis
Bibelstellenregister
Personenregister
Ortsregister
Sachregister



J.C.B. Mohr
(Paul Siebeck)
Tübingen

PL 6 / TN 3 / Febr. 86

Wilhelm-Albrecht Achilles

Die Aufsicht über die kirchlichen Stiftungen der evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland

1986. Ca. 350 Seiten. (Jus Ecclesiasticum 32).
ISBN 3-16-645045-9 Ln. ca. DM 74.–

Der Band behandelt umfassend die rechtlichen Aspekte einer staatlichen und kirchlichen Aufsicht über rechtsfähige und nichtrechtsfähige kirchliche Stiftungen im Bereich der in der EKD zusammengeschlossenen Kirchen unter Einschluß einer Darstellung des allgemeinen Rechts der Stiftungsaufsicht. Breiten Raum nehmen dabei Überlegungen zur staatskirchenrechtlichen Einordnung dieser Stiftungen auf der Grundlage der neueren verfassungsgerichtlichen Rechtsprechung ein.
In kirchenrechtlicher Hinsicht wird versucht, ausgehend von einer kirchlichen Rechtsfähigkeit dieser Stiftungen, den Grad ihrer Selbständigkeit gegenüber den Kirchen näher auszuloten und daraus Maßstäbe für eine kirchliche Aufsichtsführung auf der Grundlage der im kirchlichen Raum geltenden Aufsichtsbestimmungen zu gewinnen. Das gilt besonders für die meist erst in neuerer Zeit erlassenen kirchlichen Stiftungsgesetze.

Inhaltsübersicht:

Vorwort
Abkürzungen
Einleitungen
1. Teil: Die Stellung der Stiftungen im kirchlichen Rechtsleben
2. Teil: Die rechtlichen Erscheinungsformen der kirchlichen Stiftungen
3. Teil: Die Aufsicht über allgemeine Stiftungen
4. Teil: Die Aufsicht über kirchliche Stiftungen
5. Teil: Rechtsschutz und Haftung
Zusammenfassung
Literaturverzeichnis
Rechtsquellen
Register

Martin Heckel

Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat

1986. XXVI, 416 Seiten. (Jus Ecclesiasticum 31).
ISBN 3-16-645031-9 Ln. DM 68.–

Die theologischen Fakultäten sehen sich seit zwei Jahrzehnten äußerlich und innerlich mit vielen neuen Rechtsfragen konfrontiert, die u.a. aus der Durchnormierung der neueren Universitätsgesetze und der zunehmenden Grundrechtsaktualisierung, aus der ökumenischen Annäherung der Konfessionen und aus der fortschreitenden Säkularisierung des Geisteslebens wie des staatlichen Rechts resultieren.
Die Untersuchung behandelt die vielfältigen Detailprobleme der z.T. stark divergierenden Gesetzes-, Kirchenvertrags- und Satzungsbestimmungen im spannungsreichen Systemzusammenhang des staatlichen Kulturverfassungsrechts und des Staatskirchenrechts. Sie widmet sich in diesem Rahmen auch dem inneren Kirchenrecht, auf das die Selbstbestimmungsgarantie des Staatskirchenrechts Bezug nimmt, da der säkulare Staat das Bekenntnis und die Bekenntniswahrung seit der Weimarer Verfassung den Kirchen überläßt – die evangelischen Kirchenverträge werfen insoweit besondere Probleme der verfassungskonformen Interpretation auf.
Eingehend erörtert werden u.a. die kirchlichen Mitwirkungsformen im Berufungswesen, vor allem aber die neuen Fragen der Mitgliederschaft konfessionsfremder bzw. -loser Dozenten und Studenten in theologischen Fakultäten, der bekenntnisbedingten Besonderheiten des Satzungswesens, der theologischen Prüfungen und Grade, der Errichtung theologischer Fakultäten und Studiengänge, des Verzichts auf das staatliche Hochschulmonopol und des Status der kirchlichen Hochschulen.

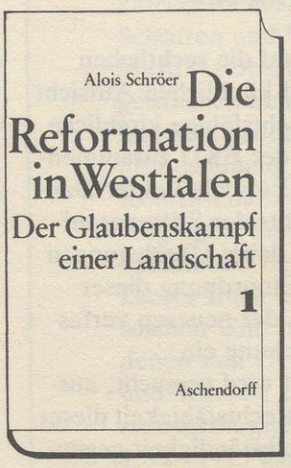
J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

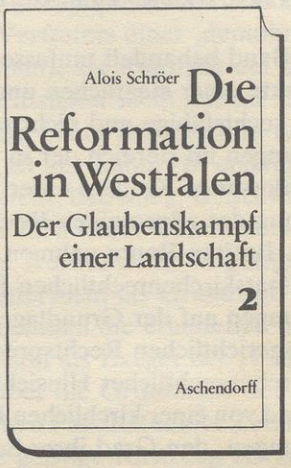
PL 6 / TN 19 / Febr. 86

Die Geschichte der Reformation in Westfalen









Gemeinden nach den Dekreten des Trienter Konzils wiederherzustellen und die vom alten Glauben Abgewichenen in die kirchliche Gemeinschaft zurückzuführen.

Geschichtliche Bedeutung gewann dieser von erneuerungsfreudigen Bischöfen unternommene, von Rom wirksam unterstützte Reformversuch durch das Streben beider Glaubensparteien, im Sinne des Augsburger Religionsfriedens (1555) die konfessionelle Konfrontation abzubauen, jeden Einsatz von Gewalt in Fragen des Gewissens zu vermeiden und das Recht auf individuelle Glaubensentscheidung („Überzeugung durch Belehrung") wenigstens im Ansatz zu verwirklichen. Diese von tiefer Einsicht zeugenden Leitsätze stießen zwar in einer kirchlichen Welt, in der der Waffenlärm leidenschaftlicher Glaubenskämpfe noch nicht verhallt war, weitgehend auf Unverständnis, blieben aber keineswegs ohne Wirkung.

Alois Schröer:
Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung 1555–1648.
Band 1: Die Katholische Reform in den geistlichen Landesherrschaften. 624 Seiten, Leinen 98,– DM. Bezug durch jede Buchhandlung.

Dazu erscheint auch Band 2: Die Gegenreformation. In Vorbereitung. Über die vier ersten Bände des Gesamtwerkes schicken wir Ihnen gern einen ausführlichen Pospekt.

Aschendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster



Aschendorff

476 f Ju 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 90,–

Nummer 2 — **1986** — **82. Jahrgang**

Hansjürgen Verweyen: Fundamentaltheologie – eine Zwischenbilanz . . . . . Sp. 89

Fritz Hoffmann: Die Predigten des Nikolaus von Kues. Ihre Edition in der Heidelberger Gesamtausgabe Sp. 103

Allgemeines . . . . . Sp. 105
Veritati Catholicae. Hrsg. v. A. Ziegenaus, F. Courth, Ph. Schäfer (W. Beinert)
O. Keel / M. Küchler / Chr. Uehlinger: Orte und Landschaften der Bibel. (R. Wenning)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 109
E. A. Knauf: Ismael. (J. Scharbert)
Ph. Trible: Texts of Terror (F. Crüsemann)
O. Loretz: Psalm 29 (K. Seybold)
Traductions hébraïques des Evangiles rassemblées par Jean Carmignac.
Bd 1: The four Gospels. Translated into Hebrew by W. Greenfield
Bd 2: Evangiles de Matthieu et de Marc, traduits en hébreu par G. B. Iona, retouchés par Th. Yeates
Bd 3: Evangiles de Luc et de Jean, traduits en hébreu par G. B. Iona, retouchés par Th. Yeates (P. Kuhn)
Die neue Lutherbibel. Hrsg. v. S. Meurer (O. B. Knoch)
F. Böckle / J. Eckert / W. Egger u. a.: Ethik im Neuen Testament (H. Merklein)
Die Bergpredigt: jüdisches und christliches Glaubensdokument. Hrsg. v. G. B. Ginzel (Th. Söding)
H. D. Betz: Studien zur Bergpredigt
H. D. Betz: Essays on the Sermon on the Mount. (I. Broer)
R. F. Collins: Studies on the First Letter to the Thessalonians (R. Pesch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 121
E. Junod / J.-D. Kaestli: L'histoire des Actes apocryphes des apôtres du IIIe au IXe siècle (N. Brox)
P. O. Pfülf S.J.: Von der Herrlichkeiten der Kirchengeschichte (J. Overath)
Gestalten der Kirchengeschichte, Bd 2. Hrsg. v. M. Greschat (M.-B. von Stritzky)
Gestalten der Kirchengeschichte, Bd 11 und Bd 12. Hrsg. v. M. Greschat (R. Bäumer)
H. Schreiber: Geschichte der Päpste (R. Bäumer)
H. Chr. Brennecke: Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. (M. Figura)
Klemens von Alexandrien. Welcher Reiche wird gerettet? Bearb. v. M. Wacht (W. Gessel)
Salvian von Marseille. Des Timotheus vier Bücher an die Kirche. Bearb. v. N. Brox (W. Gessel)
Hieronymus; Briefe über die christliche Lebensführung. Bearb. v. J. B. Bauer (R. Kampling)
Ephraem der Syrer; Reden über den Glauben. Bearb. v. W. Cramer. (R. Kampling)
W. Henkel: Die Konzilien in Lateinamerika (W. Promper)
H. Hürten: Die Kirchen in der Novemberrevolution (K. Hammer)
Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bearb. v. L. Volk † (W. Ziegler)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 137
R. J. Schreiter, C.PP.S.: Constructing Local Theologies (E. Arens)
J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne (G. Wenz)
H. Kraml: Die Rede von Gott sprachkritisch rekonstruiert aus Sentenzenkommentaren (L. Hödl)
J. Ladrière: L'articulation du sens. Bd I et Bd II (J. Schmid)
P. H. Clérissac: Das Geheimnis der Kirche (W. Imkamp)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 144
G. Biemer: Der Dienst der Kirche an der Jugend (J. Spölgen)
S. Barbarić: Umkehr als fundamentale Lehr- und Lernaufgabe christlicher Erwachsenenbildung (D. Emeis)
K.-A. Baier / H.-G. Homfeldt / H. Volkers: Lernen im Lebenszusammenhang (J. Hofmeier)
R. Schnell: Erfahrung und Erlebnis in der religiösen Erziehung (F.-J. Bäumer)

Christliche Sozialwissenschaften . . . Sp. 150
E. M. Ureña: Kapitalismus oder Sozialismus (A. Rauscher)
E. Waibl: Ökonomie und Ethik (A. Rauscher)
A. Rich: Wirtschaftsethik (M. Rock)

Religionswissenschaften, Philosophie . Sp. 153
Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit. Hrsg. von A. Falaturi, M. Klöckner, U. Tworuschka (L. Hagemann)
U. Tworuschka: Die Geschichte nichtchristlicher Religionen im christlichen Religionsunterricht (L. Hagemann)
Jüdisches Fest, jüdischer Brauch. Hrsg. von F. Thieberger unter Mitw. von E. Rabin (K. Richter)
P. Schreiner: Begegnung mit dem Hinduismus (K. Meisig)
A. Franz: Glauben und Denken (Chr. Kronabel)

Christliche Spiritualität Sp. 159
H. J. M. Nouwen: Von der geistlichen Kraft der Erinnerung (J. Sudbrack)
Lob der sieben Tröstungen. Hrsg. von R. Walter (K. Thomas)
K. Rahner: Was heißt Auferstehung? (O. Hagemeyer)

Fundamentaltheologie – eine Zwischenbilanz

von Hansjürgen Verweyen, Freiburg i. Br.

In einem bedenkenswerten Aufsatz, „Rationale Glaubensrechtfertigung heute“,[1] hat J. Schumacher auf den Mangel einer einheitlichen Grundkonzeption in den zeitgenössischen fundamentaltheologischen (fth.en) Ansätzen und zugleich auf Unverzichtbares in der klassischen Fundamentaltheologie (Fth) hingewiesen. Fast gleichzeitig mit diesem Beitrag sind nun drei deutschsprachige fth.e Werke erschienen, die zumindest von ihrer Anlage her stärker als die neuen Versuche der letzten Jahre an der klassischen Fth orientiert sind.[2] Dabei fällt auf, daß im Unterschied zu den beiden letzten großen fth.en Lehrbüchern im deutschen Sprachraum[3] zwei dieser „Arbeitsbücher“ den Traktat der „demonstratio religiosa“ wieder in den eigentlichen Aufgabenkreis der Fth einbeziehen.

Ich möchte zunächst die beiden bisher erschienenen Teile des *Handbuchs* und die Fundamentaltheologien von Fries und Waldenfels vorstellen und nach einem Blick auf den jetzt auch in deutscher Sprache vorliegenden Sammelband *Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie*[4] schließlich in Auseinandersetzung mit dem dort

[1] In: Veritati Catholicae, FS für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. A. Ziegenaus, F. Courth, Ph. Schäfer, Aschaffenburg 1985, 114–155.

[2] Fries, Heinrich: Fundamentaltheologie. – Graz, Wien, Köln: Styria 1985. 579 S., Lw. DM 70,–.
Waldenfels, Hans: Kontextuelle Fundamentaltheologie. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1985. 552 S. (UTB für Wissenschaft: Große Reihe) Lw. DM 29,–.
Handbuch der Fundamentaltheologie. Hrsg. v. Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer, Max Seckler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1985. Bd 1: Traktat Religion, 224 S., kart. DM 29,80, Bd 2: Traktat Offenbarung, 272 S., kart. DM 36,–, (Handbuch).

[3] A. Lang, Fundamentaltheologie, 4., neubearb. Aufl., München. Bd 1: 1967, Bd 2: 1968; A. Kolping, Fundamentaltheologie, Münster, Bd 1: 1968, Bd 2: 1974, Bd 3: 1981.

[4] Hrsg. von René Latourelle – Gerald O'Collins. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1985, 427 S., Lw. DM 72,–.

Tübingen
02. JUL. 1986

erschienenen Beitrag K. Rahners kurz die entscheidende Frage ansprechen, die in der gegenwärtigen Fth m. E. offenbleibt.

Die Hrsg. des *Handbuchs* sind sich bewußt, mit ihrem Versuch einer „Neustrukturierung der Fundamentaltheologie unter Rückgriff auf den klassischen Traktatgedanken" (vgl. Einführung 1: 7) Neuland zu betreten. „Die Gliederung des Stoffes und die Strukturierung der Fundamentaltheologie lief in der letzten Zeit Gefahr, nur noch eine Funktion individueller apologetischer Argumentationslogik oder bestenfalls eines persönlichen apologetischen Systemgedankens zu sein" (ebd.). Daraus folge der „Verlust einer objektiven Fachstruktur", und jene „Fundierung von Glaube und Theologie [...], welche die Aufgabe der Fundamentaltheologie ist", sei auf diese Weise nicht mehr zu leisten (vgl. ebd.). Dem wird nun ein Werk entgegengesetzt, das in einer „Interdependenz von Teamarbeit und Einheitskonzept" eine inhaltlich durchgeführte Fth (in den vier Traktaten: Religion, Offenbarung, Kirche, Theologische Erkenntnislehre) mit einer davon abgehobenen fth.en Selbstreflexion (Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie) verbindet, Fth also nicht bloß als Wissenschaftstheorie der Theologie oder formale Methodenreflexion der Glaubensbegründung versteht (vgl. 1: 6).

„Das Handbuch will ein *Arbeitsbuch* sein, dessen Beiträge über den jeweiligen Problem- und Forschungsstand unterrichten und heute mögliche Problemlösungen aufzeigen" (1: 9). Es soll hier im Vorblick auf einen erst noch zu leistenden individuellen apologetischen Entwurf zunächst einmal „das Gelände vermessen und der einschlägige Stoff geordnet" werden (vgl. 1: 7). Die Traktate stehen dabei zwar „in einem Verhältnis logischer Abfolge zueinander" und sind „kraft immanenter Sachlogik als Stationen eines argumentativen Weges" zu verstehen (vgl. 1: 6). Dieses logische Folgeverhältnis ist aber kaum in einem strengen Sinne zu begreifen: „Die einzelnen Traktate und Kapitel können auch einzeln für sich gelesen werden" (1: 9).

Nach einleitenden Bemerkungen zum *Traktat Religion*, in denen auch ein kurzer Blick auf die Entwicklung der fth.en Disziplin überhaupt geworfen wird, sind die beiden ersten Kapitel religionsgeschichtlichen Problemen gewidmet. Günter Lanczkowski läßt unter dem Titel „Das Phänomen Religion in der Menschheitsgeschichte" (Kap. 1) die mannigfachen Facetten religionsgeschichtlicher Thematik anklingen. Peter Antes versucht in seinem Beitrag „Religion in den Theorien der Religionswissenschaft" (Kap. 2) in äußerst geraffter Form, auf die Vielfalt der Perspektiven religionsgeschichtlicher Forschung hinzuweisen. „Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion" (Kap. 3) schlägt Richard Schaeffler eine erste Brücke von Information zu systematischer Reflexion. Angesichts der Schwierigkeiten phänomenologischer Versuche zur Bestimmung des Religionsbegriffs erinnert Sch. an die Einsicht Husserls, daß ohne eine wirklich transzendentale Einstellung der rein phänomenologische Boden gar nicht erreicht wird (vgl. 1: 64). Hinsichtlich einer transzendentalen Methode in der Religionsphilosophie könne (im Anschluß an J. Maréchal) insbesondere auf K. Rahner verwiesen werden, dessen transzendentale Gotteslehre aber nicht in phänomenologischer Methodik entfaltet sei. Transzendentale und phänomenologische Fragestellung müßten verbunden werden, damit über die Thematisierung eigentlich religiöser Noesis (z. B. Sprachhandlungen des Gebets und Kults) deutlich wird, daß das spezifische Noema der Religion nicht einfach identisch ist mit dem Ipsum esse der Ontologie. In dieser Richtung haben schon E. Cassirer und H. Cohen, in jüngerer Zeit aber besonders B. Casper weitergeführt (vgl. 1: 67–71).

Etwas abrupt wird dann die Frage nach dem „Wesen der Religion" zugunsten der nach ihrer „Wahrheit" zunächst verlassen. Joseph Möller gibt einen raschen Durchblick durch „Die Gottesfrage in der europäischen Geistesgeschichte" (Kap. 4). Unter dem Titel „Der Atheismus" (Kap. 5) informieren Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld und Johann Figl über Formen und Geschichte des Atheismus, seine Motive und Bedeutung in der Gegenwart, die Auseinandersetzung damit von seiten des Lehramts und in der theologischen Diskussion. In dem anschließenden zweiten Beitrag von Richard Schaeffler, „Die Kritik der Religion" (Kap. 6), liegt wieder das Schwergewicht auf einer die bloße Information überschreitenden Reflexion. Sch. macht deutlich, wie Religion und Religionskritik heute einander wechselseitig rechenschaftspflichtig geworden sind, daß insbesondere die Doppelgefahr von Idolatrie und Ikonoklasmus in analoger Weise für die Religion wie auch für Philosphie und Wissenschaft gilt. Am Beispiel von drei repräsentativen Formen der Kritik (Feuerbach, Marx und Freud) deutet Sch. sodann an, wie in wesentlichen Bereichen des „problème humain" die Religion und ihre Kritiker in einen „hermeneutischen Wettbewerb" miteinander kommen könnten und müßten.

Von äußerster gedanklicher und sprachlicher Dichte sind die Erörterungen Jörg Spletts „Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken" (Kap. 7), die ihr Zentrum in einem erfrischenden Neuvollzug des kosmologischen und des moralischen Arguments für die Existenz Gottes haben. Über den Verweis auf Gott hinaus vermag Splett in zwei an das Argument aus der sittlichen Evidenz anschließenden Reflexionen sicherzustellen einmal, daß auf diesem Boden sich eine Hoffnung auf ein den Tod überwindendes Leben gründet, die nicht in einem Wunsch-Denken verbleibt. Zum anderen wird schließlich aus der Einsicht in die menschlich unmögliche Sühnung von Schuld die Frage nach einer möglichen (und notwendigen) Offenbarung aufgerissen.

Der Stellenwert des nächsten Beitrags von Alois Halder, „Religion als Grundakt des menschlichen Daseins" (Kap. 8), im Gesamtaufriß des Traktats wird nicht recht deutlich. Für das Verständnis des Aufbaus von Bd 1 zentral sind hingegen die dann folgenden Ausführungen von Max Seckler, „Der theologische Begriff von Religion" (Kap. 9). S. knüpft an die philosophischen Überlegungen von R. Schaeffler zum Religionsbegriff an, plädiert aber für die Notwendigkeit auch eines spezifisch theologischen Begriffs von Religion. Damit ist nicht lediglich eine „Theologie der Religionen" in dem Sinne gemeint, daß das Christentum den Status seiner Letztgültigkeit gegenüber den anderen Religionen sowie deren eigene mögliche Heilsrelevanz zu reflektieren hat. Ein phänomenologisch gewonnener Begriff der Religion führe vielmehr zur Aussonderung eines eigenen Sektors kulturellen Lebens – eben des Phänomenbereichs des Religiösen. Bei diesem methodischen Zugang ist dann aber nicht mehr zu klären, ob und inwieweit andere Kulturbereiche religiöse Relevanz haben. „Das theologisch erkennbare Wesen von Religion kann sich vom geschichtlichen Wesen und Unwesen der Religionen durchaus tiefgehend unterscheiden: Es ist nicht nur auf den Phänomenbereich Religionen nicht eingrenzbar, sondern kann sogar völlig aus ihm herausfallen" (1: 177, mit Verweis auf K. Barth und D. Bonhoeffer). Ein fth konzipierter Religionsbegriff hat die innere Zugehörigkeit der beiden Sachbereiche des Traktats Religion, nämlich der Religionsfrage und der Gottesfrage, zu untersuchen. Wie in der Fth überhaupt geht es dabei um authentisches Glaubensdenken, das „als solches aber zugleich ‚philosophisch' einlösbar" ist (vgl. 1: 178f).

Im Verfolgen dieser Aufgabe greift S. auf die Definition des Aquinaten zurück, wonach Religion im eigentlichen Sinn einen „ordo ad Deum" bedeutet. Diese Beziehung müsse zwar nicht unbedingt im Sinne eines expliziten metaphysischen Theismus in Erscheinung treten. So kann S. etwa die Weise, wie unlängst U. Berner den Gegenstand der Religionswissenschaft (in Abweichung vom üblichen phänomenologischen Ansatz) bestimmt hat – „*sämtliche* Kulturäußerungen, in denen es um die *universale Deutung der menschlichen Existenz in Verbindung mit einer darauf bezogenen normativen Praxis* geht" – als methodisch analog zu seinem eigenen theologischen Zugang verstehen (vgl. 1: 180). Religionsbegriffe, die lediglich eine Befindlichkeit der Existenz thematisieren (z. B. das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit"), nicht aber zugleich eine (erlösende) Beziehung zu Gott, scheiden hingegen als unzureichend aus.

Dieser grundlegende theologische Begriff der Religion ist nun aber auch der kategorialen Auslegung fähig. Er gibt ein Kriterium an die Hand, „das es ermöglicht, alle kulturellen Systeme und die ganze menschliche Praxis daraufhin zu befragen, ob und wie darin das theologische Konstitutiv für Religion, nämlich das Verhältnis des Menschen zu jener Wirklichkeit, welche in der Sprache der Theologie ‚Gott' heißt, gegeben ist" (1: 180). Auch hier darf der Aquinate wieder als wegweisend gelten, nämlich in seiner Unterscheidung verschiedener Aktgruppen, in denen sich die erlösende Beziehung zu Gott kategorial realisiert (vgl. 1: 183ff).

Obwohl dies zunächst paradox erscheinen mag, läßt sich gerade ein streng theozentrisch konzipierter Religionsbegriff auch vor dem Forum der Religionskritik besser verantworten als Definitionen, die ausschließlich auf das unbedingte Betroffensein der Existenz abheben. Denn solange das Vonwoher des Betroffenseins nicht thematisiert wird, ist „nicht einzusehen, warum man die Religionen nicht als Heim- und Pflegestätten eines funktionalen Fanatismus definieren sollte" (vgl. 1: 189). In Auseinandersetzung insbesondere mit dem Projektionsverdacht und Entfremdungsvorwurf ist allerdings in nicht weniger strenger Anthropozentrik aufzuweisen, daß der „ordo ad Deum" zugleich auch „die innerste Ausrichtung des Menschen auf dessen eigene letzte Bestimmung [meint], die eben deshalb auch anthropologisch aussagbar sein muß, ohne reduktionistisch zu werden" (vgl. 1: 191).

Dem Aufweis, daß ein solcher „anthropo-theologischer Begriff der Religion" (vgl. 1: 193) zugleich eine Hinordnung auf Offenbarung impliziert, dient der Bd 1 abschließende und zu Bd 2 überleitende Beitrag von Walter Kern, „Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung" (Kap. 10). Eine Fülle von wichtigen Einzelverweisen macht diese Erörterungen besonders anschaulich. Allerdings droht zuweilen der leitende Gedanke durch Ausführungen, die nicht zur eigentlichen Thematik gehören und teilweise auch gegenüber früher Gesagtem repetitiv wirken, aus dem Blick zu geraten, so wenn nach der Reflexion auf Gemeinschaft, Geschichte und Sprache als möglichem Raum von Offenbarung (§§ 1; 2) entgegen der Ankündigung bei Splett (vgl. 1: 152) nun doch noch in Bd 1 eine vorläufige, wenn auch noch nicht „authentische" Antwort auf die Theodizeefrage gegeben wird (vgl. 1: 206f). Was K. unter der Überschrift „Transzendenz des menschlichen Daseins" (§ 5) über das Wesen von Religion sagt, bleibt hinter dem in Kap. 9 erreichten Reflexionsstand zurück (vgl. bes. 1: 213). Der schließliche Ausblick auf einen Gottesbeweis (vgl. 1: 216) paßt nicht recht zu dem Titel „Transzendenz auf Offenbarung?" (§ 6).

Dem Traktat Offenbarung geht wiederum eine knappe Einleitung voraus: Trotz der Problematik des Begriffs „Offenbarung" läßt sich die Beibehaltung dieses Titels für die Aufgabe der „demonstratio christiana" begründen. Es kann allerdings nicht mehr um einen formalen und extrinsezistischen „Beweis des Christentums" gehen. Vielmehr wird es darauf ankommen, „die ‚Demonstrationsvorgänge' hermeneutisch aufzufassen, damit die Sache selbst [...] ihre Chance erhält" (vgl. 2: 11). Dieser hermeneutische Ansatz bei der verantwortlich auszulegenden Sache selbst wird deutlich bereits mit Kap. 1 aufgenommen, in dem Josef Schmitz unter der Überschrift „Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis" einen prägnanten Abriß der Entwicklung des Offenbarungsverständnisses vom I. bis zum II. Vaticanum vorlegt. Max Seckler und Michael Kessler zeichnen in Kap. 2, „Die Kritik der Offenbarung", den geschichtlichen Hintergrund für diese Entwicklung seit dem Beginn der

Neuzeit nach (mit Blick insbesondere auf Lord Cherbury, Spinoza, Toland, Collins, Tindal, Reimarus und Lessing, Fichte, Kant und Hegel, Jaspers und Adorno, das Verhältnis von Offenbarungs- und Bibelkritik, die theologische Offenbarungskritik bei Althaus, Bonhoeffer, Tillich und einigen neueren angelsächsischen Autoren).

Max Seckler setzt in Kap. 3, „Der Begriff der Offenbarung", zunächst noch einmal mit einem geschichtlichen Rückblick ein – auf das „epiphanische Offenbarungsverständnis" der Bibel, das „instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis" des Mittelalters, das heutige Modell „Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes". Im Rahmen des Handbuchs zentrale Bedeutung dürfte den darauf folgenden systematischen Überlegungen zur Gewinnung eines fth.en Offenbarungsbegriffs beizumessen sein. Dieser ist nicht primär Erfahrungsbegriff, d. h., er ist nicht im Blick auf das prozedural Außergewöhnliche von Offenbarungsvorgängen zu ermitteln, sondern als Reflexionsbegriff, der „gesamthaft die Wirklichkeit [bezeichnet], auf welche der christliche Glaube sich bezieht" (vgl. 2: 69). S. trifft diese Unterscheidung offensichtlich analog zu dem Übergang von einem phänomenologisch zum theologisch gewonnenen Begriff von Religion (Bd 1). Erst indem über einen theologischen Offenbarungsbegriff geklärt wird, „daß und warum die Selbstoffenbarung Gottes sich nicht nur in jener Klasse von Phänomenen zur Erfahrung bringt, welche umgangssprachlich als Offenbarungen bezeichnet werden, ist ein kritisch-normativer und zugleich hermeneutisch fundierter Umgang mit der Welt der Phänomene möglich geworden" (2: 71). Wie schon den Religionsbegriff sieht S. auch den theologischen Offenbarungsbegriff in einer „unaufhebbaren Dialektik zwischen Fundament und Kategorie", womit er eine Unterscheidung von Hart aufnimmt, sich aber auch in der Nähe zu der Verhältnisbestimmung von „transzendentaler und kategorialer Offenbarungsgeschichte" bei K. Rahner glaubt (vgl. 2: 72).

Der Offenbarungsbegriff als Grundbegriff des Christentums läßt sich zunächst allgemein von seinen wesentlichen Funktionen her charakterisieren. Er will dem Glauben von seiner wurzelhaften Einheit her „zu einem ausdrücklicheren und klareren Erkennen dessen verhelfen, was er als unendlich bedeutsam bejaht" („Erkenntnisfunktion", vgl. 2: 73). Dabei ist er zugleich „in besonderer Weise dialogisch, d. h. auf gemeinsame Wahrheitsfindung im Austausch der Argumente bezogen" („Kommunikationsfunktion", vgl. ebd.). Indem er von der Einheit des Glaubensgrundes ausgeht, kann er, relativ unabhängig von außergewöhnlichen Offenbarungsabläufen, auch solches als offenbarungsrelevant entdecken, was „incognito zur Selbstoffenbarung Gottes gehört", und erlaubt so – dem „Diktat der Phänomene" nicht unterworfen – eine „sachorientierte Kontrolle von Offenbarungsbehauptungen" („Identifikations-" und „Kontrollfunktion", vgl. 2: 73f).

Diese allgemeine Charakteristik der Funktionen des theologischen Offenbarungsbegriffs läßt sich im Blick auf die beiden Hauptaufgaben der Fth näher bestimmen. In ihrer „nach innen" gerichteten Arbeit geht es darum, „den letzten Grund, das tragende Fundament und die zentrale Botschaft des Christentums zu erfassen und auf den Begriff zu bringen". Solche „fides quaerens intellectum" dient aber „nicht nur der theoretischen Selbsterfassung des Glaubens". Es wird „darin zugleich auch das grundlegende apologetische Potential der Glaubensverantwortung aufgebaut bzw. freigesetzt" (vgl. 2: 75). Von besonderer Wichtigkeit erscheint mir, was S. hier schon (der Verweis auf „Lösungsmodelle [. . .] an anderer Stelle" bezieht sich vermutlich auf die zu erwartende Methodenreflexion im Abschlußband, vgl. 2: 76) zu dem komplexen Verhältnis von „Glaubenslicht" und „Vernunftlicht" in diesen auch apologetisch relevanten Fragen „nach innen" sagt (vgl. 2: 75f).

Die zweite Aufgabe der Fth, die sie im Blick „nach außen" zu vollziehen hat, ist damit allerdings noch nicht eingelöst. „Sie besteht darin, das im theologischen Offenbarungsbegriff eingeholte Fundament des Christentums auch gegenüber einer Vernunft, die die Sichtweise und Wirklichkeitshabe des Glaubens (noch) nicht teilt und der auch der theologische Begriff der Offenbarung noch verschlossen ist, als glaubwürdig zu erweisen", d. h. insbesondere, „durch die anthropologische Situierung der Offenbarung im Horizont der Frage des Menschen nach sich selbst die wirkliche anthropologische Relevanz und Eigenart ihres Anspruchs zu verdeutlichen" (vgl. 2: 76f). Dazu gehört einmal – aufgrund des universalen christlichen Wahrheitsanspruchs – die Notwendigkeit zu zeigen, daß der Offenbarung gegenüber „eine Haltung der Indifferenz vernünftig nicht mehr vertretbar erscheint" (vgl. 2: 77). Zum anderen, was das Methodische angeht, muß dieser Aufweis in einem streng anthropologischen Verfahren erfolgen, nicht allerdings in einer Korrelationsmethode etwa im Sinne P. Tillichs, sondern in der Weise, wie sie im Anschluß an J. Maréchal und M. Blondel vor allem für K. Rahner, B. Welte, E. Simons und H. Verweyen maßgebend wurde (vgl. 2: 78). „Herausgefordert von dem Anspruch, der vom christlichen Offenbarungsverständnis ausgeht, kann die Vernunft sich einer vorgezeichneten Sinnerfüllungsthematik autonom stellen, und zwar nicht nur global als einem Anstoß zum Thema oder einem Ruf zur Sache, sondern auch im Blick auf die Sinnfigur des Inhalts, insofern dieser dem Denken ein Ziel und vielleicht auch eine Spur dorthin vorzeichnet, der es folgen kann. So tritt die Idee der Sache in geschichtlicher Vermittlung aposteriorisch an sie heran, aber den Begriff der Sache bildet sie nach ihrer eigenen Grammatik" (2: 80). „Im Horizont der Heilsfrage und im Rahmen einer eschatologischen Anthropologie bezeichnet der Begriff der Offenbarung *diejenige Wirklichkeit, die zur definitiven Überwindung der menschlichen Heilsdifferenz schlechthin notwendig und zugleich absolut unverfügbar ist*" (2: 81). Dieser Begriff „ist nicht so inhaltsleer, wie es zunächst scheint. Es lassen sich nämlich [wie S. zu Ende des Beitrags konkretisiert] in durchaus analytischer Weise in den Heilshorizont, den er umschreibt, inhaltsrelevante Konturen eintragen, gleichsam als Skyline einer ihre Inhalte suchenden eschatologischen Anthropologie" (ebd.).

Der Beitrag Wolfhart Pannenbergs, „Offenbarung und ‚Offenbarungen' im Zeugnis der Geschichte" (Kap. 4), knüpft an die Unterscheidung Secklers zwischen Erfahrungs- und Reflexionsbegriff der Offenbarung an, wenn auch aus einer etwas anderen Perspektive. Ein Durchblick durch die biblische Tradition, wobei in neuer Gestalt die programmatischen Ausführungen P.s in „Offenbarung als Geschichte" (1961) aufgenommen werden, läßt erkennen, wie schon im Traditionsprozeß Israels die Vielfalt von Offenbarungen auf den sich geschichtlich als einer erweisenden Gott hin gedeutet wird, also in der Erfahrung selbst stets auch ein Moment der Reflexion am Werk ist. In Auseinandersetzung mit der vor allem seit Beginn des 19. Jh.s thematisierten Problematik des Verhältnisses von „äußerer und öffentlicher" Offenbarung (Manifestation) zu „innerer und privater Offenbarung" (Inspiration) erhebt sich die Frage, was an den als Offenbarungen verstandenen Ereignissen selbst den Übergang von einem Erfahrungs- zum (umfassend theologischen) Reflexionsbegriff der Offenbarung legitimiert. Die Position P.s ist bekannt: „Die Auffassung einzelner Ereignisse als Manifestationen Gottes läßt sich nur dann als Wirkung der ihnen selbst eigenen und nicht erst durch nachträgliche Sinndeutung beigelegten Bedeutung rechtfertigen, wenn die Einzelereignisse nicht isoliert, sondern in ihrem geschichtlichen und traditionsgeschichtlichen Zusammenhang genommen werden, und zwar letztlich [. . .] im Zusammenhang der Geschichte im ganzen und namentlich im Hinblick auf ihr Ende, von dem her der Zusammenhang des Geschehens sich erschließt" (2: 101). Von hierher bedürfe auch das heutige Paradigma „Selbstoffenbarung Gottes" – dessen geschichtliche Herkunft (seit Philo und Plotin, vor allem aber von Hegel und Schelling) P. kurz skizziert (vgl. 2: 103f) – einer gewissen Modifikation.

Im Kontext des Handbuchs ergibt sich damit die Frage, ob der Lösungsvorschlag P.s, insbesondere seine – m. E. problematische – Anwendung des Begriffs „Antizipation" auf die definitive Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus (vgl. 2: 106), als fth wegweisend für das Verständnis der weiteren Beiträge zum „factum Christianum" anzusehen ist. Am Ende der folgenden Überschau über Versuche zur Erfassung des „‚Universale concretum' als Grundgesetz der oeconomia revelationis" (Kap. 5) geht zwar auch Werner Löser auf die von Pannenberg vorgetragene „Vermittlung des ‚Universalen' und des ‚Konkreten'" ein (vgl. 2: 119f), wobei allerdings wiederum nicht nach der systematischen Tragweite dieses Entwurfs im Hinblick auf das hier in Teamarbeit vorgelegte fth.e Werk gefragt wird.

Mit großer Sachkunde widmet sich Karl Lehmann sodann den schwierigen Problemen um „Die Frage nach Jesus von Nazaret" (Kap. 6). Die Vielfalt der von L. angeschnittenen Gesichtspunkte kann hier nicht nachgezeichnet werden. Für den Aufbau des Handbuchs wegweisend ist einmal die Betonung der „christologischen Ur-Synthese" als Ausgangspunkt systematischer Christologie (vgl. 2: 138f), zum anderen aber die Feststellung, daß der „Schritt zurück" zum irdischen Jesus (hinter den Christus des österlichen Kerygmas) vor allem in fth.er Absicht notwendig bleibe (vgl. bes. 2: 140ff).

Der Einlösung dieses zweiten Anspruchs dient der Beitrag von Helmut Merklein, „Jesus, Künder des Reiches Gottes" (Kap. 7). M. vertritt innerhalb der gegenwärtigen exegetischen Kontroversen eine ausgewogene Position und versteht es, bei aller Zurückhaltung im Detail, ein bestechendes Gesamtporträt der Person und Sendung Jesu zu entwerfen. Man darf allerdings fragen, ob dieses Bild teilweise nicht doch etwas zu systematisch durchgeführt ist. Läßt sich z. B. Jesu Zuwendung zu den Armen und Unterdrückten zureichend aus seinem Verständnis des „Unheilskollektivs Israel" ableiten? (vgl. 2: 151ff) Steht das in Jesu Sühnetod begründete Heil wirklich nicht „auch nur im entferntesten in Spannung [. . .] zu jenem Heilsgeschehen, das Jesus seit Beginn seines Wirkens proklamiert und repräsentiert hat"?[5] (vgl. 2: 167) Reicht im Zusammenhang der Deutung der Rolle Jesu von Jes 53 her seine Bezeichnung als „Repräsentant des eschatologisch handelnden Gottes" noch aus? (vgl. 2: 169) Kann man Jesu Ausblick auf seine Teilnahme am vollendeten Heilsmahl (vgl. Mk 14,25) wirklich schon als „im Angesicht des Todes" gesprochen bezeichnen (vgl. 2: 168) – oder kommt Mk 15,34.37 dem nicht näher, was Jesus angesichts des Todes, auch und gerade im Hinblick auf sein sonst in der Anrede „Abba" ausgedrücktes Gottesverhältnis, abverlangt wurde? – so wird man nicht zuletzt von der Anlage des Handbuchs her (s. u. zu Kap. 9) fragen müssen.

Auch der Beitrag Jacob Kremers, „Die Auferstehung Jesu Christi" (Kap. 8), gibt angemessen den heutigen exegetischen Forschungsstand wieder. Weniger überzeugend erscheint mir die abschließende fth.e Reflexion (§ 6). Wenn K. als Resümee seiner Ausführungen über die Einzigartigkeit der Auferstehung Jesu und der Ostererfahrungen festhält: „Die von den Jüngern und Paulus bezeugten Erscheinungen geben nach wie vor die ungezwungenste Erklärung dafür, wie der Osterglaube entstand" (2: 193), so dürfte dies zwar heute fast allgemeine Zustimmung finden. Nur hat sich im Anschluß an die Diskussion um R. Peschs frühere These gezeigt, daß die Frage nach dem Legitimationsgrund des Osterglaubens nicht einfach mit der nach seiner Entstehung gleichgesetzt werden darf. – Läßt sich der Projektionsverdacht Feuerbachs wirklich schon mit dem Verweis darauf ausräumen, daß der Auferstehungsglaube ursprünglich eine „Folgerung aus dem Glauben an die Macht Jahwes" (vgl. 2: 194) ist – insbesondere, wenn dieses „Argument ‚gemäß den Schriften'" „durch den Hinweis auf die in der Geschichte und den Religionen der Menschheit allenthalben wirksame Sehnsucht [. . .], welche eine Sinnerfüllung über den Tod hinaus erwartet", ergänzt wird (vgl. ebd.)?[5a] – In Anbetracht des von Lessing markierten „garstigen

[5] Vgl. A. Vögtle, Grundfragen der Diskussion um das heilsmittlerische Todesverständnis Jesu, in: ders., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, Freiburg 1985, 141–167.

[5a] In diesem Zusammenhang verdient die Hypothese Beachtung, „daß das Osterereignis zuerst [. . .] als Einsetzung in eine Würdestellung vor Gott, nicht

Grabens" verweist auch K. den „Schüler zweiter Hand" letztlich auf das Kerygma als eigentlichen Grund des Glaubens (vgl. 2: 195) – wobei die scharfe Abgrenzung gegen Bultmann (vgl. 2: 191f) nicht mehr recht plausibel erscheint.

Stehen die beiden voraufgehenden Kapitel über den vorösterlichen Jesus und die Auferstehung Jesu Christi relativ unverbunden hintereinander, so versucht Walter Kern in Kap. 9, „Das Kreuz Jesu als Offenbarung Gottes", die bislang nicht recht deutlich gewordene Einheit der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes im „Kreuz Jesu [als] *Grund und Mitte des christlichen Glaubens"* (vgl. 2: 197) aufzuzeigen. Zunächst muß im Rückgriff auf antike Zeugnisse der tatsächliche Skandal des Kreuzes in Erinnerung gerufen werden, bevor dann nach den Bewährungsfeldern des Kreuzesglaubens gefragt werden kann, die K. in der „Krisis der Ideologien" und (angesichts des Theodizeeproblems) im „Manifest des Erbarmens Gottes" sieht. Wie der Beitrag in Bd 1 sind auch diese Ausführungen K.s von großer Plastizität, vor allem wegen der gut ausgewählten Zitate aus der christlich-nachchristlichen Literatur. Auf zwei zentrale Fragen im Blick auf den Ansatz des gesamten Handbuchs, die gerade von diesem Angelpunkt der Offenbarungsthematik her Relief erhalten, wird weiter unten einzugehen sein.

Der systematische Stellenwert der meditativ geprägten Darlegungen von Eugen Biser, „Jesus Christus – Anspruch und Ausweis" (Kap. 10), für den Fortgang der Argumentation ist mir nicht recht klar geworden. Dies gilt auch für das abschließende Kap. 11 von Hans Waldenfels, „Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit". Einerseits hätte man die wertvollen religionsgeschichtlichen Überblicke eher in Bd 1 erwartet. Andererseits – insofern W. hervorhebt, daß ein wirklicher Dialog nicht nur „Das Christentum als Kritik der Religionen", sondern ebenso „Die Religionen als Kritik des Christentums" zum Thema hat (vgl. 2: 260ff) – würde ein angemessener Ort dafür am Ende von Bd 3 gegeben sein, da „das Christentum" doch nicht ohne die Frage nach einer authentischen kirchlichen Vermittlung von Offenbarung adäquat zur Sprache gebracht werden kann.

Versuchen wir – im Anschluß an die, soweit vorliegend, imponierende Arbeit einer „Geländevermessung" (vgl. 1: 7) –, einige Überlegungen im Vorblick auf den noch ausstehenden „Wiederaufbau des Hauses der Fth" zu formulieren. Was die Frage nach der „Wahrheit der Religion" angeht, so ist das Verschieben einer Stellungnahme zur Theodizeeproblematik auf Bd 2 (vgl. 1: 152; die schließlich doch noch versuchte vorläufige Antwort – vgl. 1: 206ff – greift zu kurz) unglücklich. Offenheit auf eine Offenbarung Gottes kann es nur geben, wo das Reden von Gott – etwa wegen unzureichender Antworten auf die Theodizeefrage – nicht überhaupt obsolet erscheint. Im Zusammenhang von Bd 1, Kap. 7, § 6 wäre für eine (zumindest im Dialog mit den aus Gründen universaler Solidarität Protestierenden hinreichende) Antwort[6] der rechte Ort gewesen. Die schließlich – Bd 2, Kap. 9 – angebotene kreuzestheologische Lösung ist auf die Frage nach der Zulassung menschlichen Freiheitsmißbrauchs durch Gott abgestellt. Die Frage nach der unmittelbaren Verantwortlichkeit Gottes für eine – schon vor aller Menschenschuld – durch „die Pest" lädierte Schöpfung bleibt unberücksichtigt.

Wichtig wäre eine weiter vertiefte Reflexion auf den Religionsbegriff. Aus religionsphänomenologischer Perspektive ließe sich etwa anmerken, daß die Aussonderung eines spezifischen Phänomenbereichs „Religion" aus dem Gesamt der Kulturphänomene (vgl. 1: 176ff) für die religionsphänomenologische Methode nicht allgemein bestimmend ist (vgl. etwa die Kritik M. Eliades an der modernen Entflechtung von „Heiligem" und „Profanem"!). Im Hinblick auf die eigentlich fth.e Problemstellung bedeutsamer erscheinen mir folgende Fragen: (1) Besteht nicht ein fließender Übergang von dem „theologischen Begriff der Religion" nach Bd 1, Kap. 9, zu dem in Kap. 3 anvisierten „philosophischen Begriff"? Wenn das „theologische Verständnis der Religion [...] geradezu nach ihrer [seiner?] anthropologischen Rückgründung [verlangt] und [...] im Grunde mit dieser identisch [ist]" (vgl. 1: 191); wenn darüber hinaus eine solche „anthropologische Rückgründung" streng transzendental-phänomenologisch zu erfolgen hätte – entspräche das nicht im Prinzip dem von Schaeffler intendierten philosophischen Religionsbegriff? (2) Was unterscheidet eine solche anthropologische Rückgründung des Religionsbegriffs – gerade insofern dieser wesentlich einen „ordo ad Deum" meint – dann aber noch grundsätzlich von dem (nach 2: 76ff) zu leistenden anthropologischen Nachvollzug des theologischen Offenbarungsbegriffs? Beide philosophisch-autonom (wenn auch aus einer „fides quaerens intellectum" heraus) zu betreibende Unternehmungen zielen auf die Thematisierung einer Heilswirklichkeit, „die alle Menschen unbedingt angeht" (vgl. 2: 77 mit 1: 191). Geht es dann aber nicht um genau dieselbe Aufgabe, die erstmals M. Blondel in aller Schärfe erkannt hat und der sich K. Rahner in „Hörer des Wortes" als einem (nach der Modernismuskrise wieder) brachliegenden Feld der Fth widmete (wenn auch in einer vom Phänomenologischen her gesehen gegenüber Blondel verkürzten Perspektive, vgl. die Kritik Schaefflers 1: 66f)? (3) Müßte aufgrund solcher Beobachtungen dann aber der Eingangstraktat der Fth nicht grundlegend anders konzipiert werden, nämlich als Durchführung der von Seckler (im Anschluß an Blondel) in Bd 2, Kap. 3, richtig gekennzeichneten Aufgabe, die Hinordnung des Menschen auf den sich offenbarenden Gott aufzuweisen?[7] Dies würde einerseits dem Offenbarungstraktat eine weit solidere philosophische Basis und dem gesamten fth.en Unternehmen eine bessere systematische Übersicht verschaffen, zum anderen aber die Fth von Aufgaben (aus dem Gebiet der Religionsgeschichte, der Religionsphilosophie im weiteren Sinn und der traditionellen philosophischen Gotteslehre) entlasten, die ohnehin nicht mehr adäquat von dem Vertreter einer einzigen Disizplin zu bewältigen sind.

Die Geschichte des Offenbarungsbegriffs scheint mir an einigen Punkten nicht korrekt skizziert. Der Satz: „Unter dem Einfluß des Hellenismus und der Gnosis unterlag nun aber das Heilsverständnis ebenso wie die Offenbarungsidee einer fortschreitenden Intellektualisierung" (2: 64), ist zu pauschal. Gerade wo erstmals der „Hellenismus" und die Gnosis gründlich reflektiert wurden (bei Justin resp. Irenäus), kann von „Intellektualisierung" kaum die Rede sein. Der für das Entstehen der neuzeitlichen Problematik entscheidende Beitrag des Aquinaten hingegen wird nicht genügend hervorgehoben (vgl. 2: 64f). Die Ansicht, nach Fichtes Schrift von 1792 habe sich auf dem Felde der Offenbarungskritik „kaum noch Bemerkungswertes [...] ereignet. Im 19. Jahrhundert absorbierte die Kritik der Religion die ganze Aufmerksamkeit" (vgl. 2: 48), läßt sich kaum aufrechterhalten.[8]

Der Zugang zum Kernproblem des traditionellen Offenbarungstraktats – die Frage nach dem Faktum letztgültiger Offenbarung – berücksichtigt nicht genügend den gegenwärtigen Forschungsstand. Gewiß, ein „extrinsezistischer" „Beweis des Christentums" hat „hermeneutischen Demonstrationsvorgängen" Platz zu machen (vgl. 2: 11). Muß darum aber der methodische Ansatzpunkt ein „sozio-historischer" sein, „der mit der faktischen Existenz des christlichen Offenbarungsglaubens von heute gegeben ist"? (vgl. 2: 14) Wäre der adäquate Ausgangspunkt der Fth nicht eher im Vorgang von traditio[9] im lebendigen Zeugnis zu suchen, der mit sozio-historischen Methoden nicht adäquat zu entziffern ist? Bei der Rückfrage nach dem irdischen Jesus und seiner Auferstehung scheint mir die andere, neben dem „Extrinsezismus" von Blondel markierte Gefahr der Fth, nämlich der „Histori(zi)smus", nicht ganz vermieden[10]. Jüngere amerikanische Versuche zur angemessenen Einschätzung der Kategorie des Zeugnisses, insbesondere im Anschluß an die hermeneutischen Untersuchungen Paul Ricoeurs[11], führen in dieser Hinsicht weiter, wohl auch meine eigenen Beiträge zur methodischen Neubestimmung der Rückfrage nach Jesus und der Gründung des Osterglaubens sowie deren inzwischen erfolgte Diskussion[12], die im Handbuch (wie bei Fries und Waldenfels) noch keine Berücksichtigung fanden. Vor allem bei dem Bemühen, kreuzestheologisch den vorösterlichen Jesus und den österlichen Christus in einen Blick zu fassen, hätten sich aufgrund des vorgeschlagenen Neuansatzes manche disparat erscheinende Aussagen

eigentlich als Auferstehung im Sinne der Überwindung des Todes verstanden war", vgl (im Anschluß an E. Schweizer und A. Vögtle) L. Oberlinner, Zwischen Kreuz und Parusie. Die eschatologische Qualität des Osterglaubens, in: Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens. Hrsg. v. L. Oberlinner, Freiburg 1986, 63–95, Zit. 92.

[6] Vgl. etwa meine Auseinandersetzung mit A. Camus auf dem Boden des Anselmschen Arguments: Nach Gott fragen, Essen 1978, 68ff.

[7] Wenn der Begriff der Offenbarung eine Wirklichkeit bezeichnet, deren unbedingte Notwendigkeit es anthropologisch aufzuweisen gilt (vgl. 2: 81), so scheint damit die Aussage Kerns schwer zu vereinbaren: „[...] von der Notwendigkeit oder auch nur der realen, inneren Möglichkeit der Selbstoffenbarung Gottes zu sprechen ist uns nicht vergönnt" (1: 204, vgl. 1: 215). Sicher hat der Philosoph keinen Einblick in die reale Möglichkeit von Offenbarung. Darf er es darum aber bei der Rede von einem „sozusagen möglicherweise Möglichen" (vgl. 1: 216) bewenden lassen? In eigenartigem Kontrast zu der Forderung Secklers steht auch die programmatische Aussage zu Beginn von Bd 2, es werde nicht „nach Sinn, Möglichkeit und Notwendigkeit einer Offenbarung gefragt" (vgl. 2: 13f).

[8] Zu der Weiterentwicklung bei Fichte nach 1800 vgl. meinen (2: 45 Anm. 13 zitierten!) Beitrag. Zu Schelling und Hegel vgl. etwa die Ausführungen Pannenbergs, 2: 103f.

[9] Vgl. u., Anm. 25, zu Waldenfels.

[10] Vgl. hierzu jetzt die wichtige Monographie von Gerhard Larcher, Modernismus als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice Blondels, Frankfurt/M. 1985, sowie die präzise Kennzeichnung der Problematik bei Albert Raffelt, Age ut intelligas. Eine Skizze zur pragmatischen Dogmenhermeneutik im französischen Modernismus, in: Dogmengeschichte und katholische Theologie. Hrsg. v. W. Löser (u. a.), Würzburg 1985, 251–274, bes. 261–264.

[11] S. bes. Francis Schüssler Fiorenza, Foundational Theology. Jesus and the Church, New York 1984; vgl. dazu ThRv 81 (1985) 309–313.

[12] Vgl. meinen Überblick „Zum Diskussionsstand 1985" in: Christologische Brennpunkte, 2. Aufl. Essen 1985, 135ff.

vermeiden lassen. Kern sagt, daß gerade im Kreuzestode Jesu, in Torheit und Ohnmacht, sich der göttliche Charakter von Gottes Weisheit und Kraft offenbart (vgl. 2: 204), verweist darauf, daß für die Ostkirchen „die ‚Höllenfahrt' Christi das Osterereignis" ist (vgl. 2: 209), greift die Rede „vom ‚Tod des Todes' [auf], der sich am Kreuz begibt" (vgl. ebd.) – scheint dann aber doch erst in einer nachfolgenden Osterbestätigung die Selbstoffenbarung Gottes als vollendet anzusehen (vgl. 2: 211, 215). Ebensowenig wie bei Hans Kessler[13] vermag ich einzusehen, wie Gott durch eine post festum manifestierte Identifizierung mit dem Gekreuzigten an den Ort des Leidens der Menschen, ja ihrer Vernichtung tritt (vgl. 2: 215f).

Im Vorwort zu seiner *Fundamentaltheologie* grenzt Heinrich Fries Sinn und Recht dieses Werks gegenüber den Möglichkeiten des *Handbuchs* ab. Er selbst habe zwar wiederholt „die Auffassung vertreten, daß eine Darstellung der Fundamentaltheologie heute nur in der Form eines Teamworks möglich sei". Eine solches Gemeinschaftswerk habe den „Vorzug, daß die einzelnen Themen ebenso gründlich wie differenziert behandelt werden. Ein Problem bleibt die innere Zuordnung des einzelnen zum Ganzen." Demgegenüber komme dem Werk eines einzelnen Autors der „Vorzug der Einheitlichkeit, der Geschlossenheit, der Kontinuität" zu (vgl. 11).

Das Werk ist in drei Bücher untergliedert: *„Glaube und Glaubenswissenschaft"* (I), *„Die Offenbarung"* (II), *„Die Kirche"* (III). F. gibt drei Gründe dafür an, daß er „die Fragen der Religion und der Religionskritik nicht eigens thematisiert" hat. Der Umfang des Werks wäre sonst zu groß geworden; es existiere zu diesen Fragen gegenwärtig ein großes Angebot; die entsprechenden Themen würden in der Darstellung des Glaubens und der Offenbarung mitbedacht (vgl. 11f). Diese Auskunft gibt im Hinblick auf die systematische Konzeption des Buchs wenig Aufschluß. Tatsächlich kommen die Probleme der traditionellen „demonstratio religiosa" zwar kaum zur Sprache. Der Behandlung der „besonderen, übernatürlichen Offenbarung nach dem Zeugnis ihrer selbst" (§§ 30–37) schickt F. aber eine ausführliche Erörterung solcher Themen voraus, die zum Umkreis der von Seckler geforderten anthropologischen Einlösung des theologischen Offenbarungsbegriffs gehören, im *Handbuch* jedoch – bis auf knappe Ansätze dazu – zugunsten eines eigenen „Traktats Religion" verdrängt werden. Schwer verständlich ist nur, warum F. diese Erörterung im Aufbau seines Werks auf drei weit auseinanderliegende Themenkomplexe verteilt, nämlich §§ 1–5, §§ 23–26 und §§ 27–29, wie noch näher auszuführen sein wird.

Am Anfang von Teil I des Ersten Buchs, Glaube, stehen „I. Anthropologische Bestimmungen des Glaubens". Zunächst (§ 1) wird – mit Berufung besonders auf J. H. Newman – der „Glaube als personaler Akt" bestimmt, dann aber (§ 2: „Der Glaube im Horizont der Sinnfrage") betont, „daß für den theologischen Glauben der überaus wichtige, vieles erschließende personale Glaube nicht ausreicht" (vgl. 27). Ähnlich wie H. Küng[14] und W. Pannenberg[15] sucht F. im Anschluß an Autoren wie E. Fromm, V. Frankl und P. Berger die entscheidende Tiefenschicht in einem „Urvertrauen" – wobei die Frage nach dem Verhältnis dieser Dimension zur personalen Verfaßtheit des Glaubens offenbleibt. Systematisch unvermittelt werden unter dem Titel „Der philosophische Glaube" (§ 3) einige (wenig adäquate) Bemerkungen zu I. Kant und K. Jaspers angeknüpft. In ansprechender Weise geht F. dann (§ 4) auf Blondels „Logik der Tat" ein, in der er die heutigen „Versuche, Theologie existential, d. h. auf die Existenz des Menschen hin, zu verstehen, [...] vorgezeichnet" findet (vgl. 49). § 5 bietet ein Fazit der anthropologischen Überlegungen von §§ 1–4. Hierbei kommt deutlicher noch als in § 2 die systematisch nicht überbrückte Kluft zwischen dem „Urvertrauen" und seiner möglichen personalen Vermittlung im Ansatz von F. zutage. „Wenn das transzendente, absolute Du [...] begegnet, dann [...] entfallen die Begrenzungen und Behinderungen, die den Glauben als Begegnung von Mensch zu Mensch bestimmen" (vgl. 52). Ist damit die Offenheit auf einen restlos menschgewordenen Gott nicht geradezu versperrt? Bezeichnend, daß ein langes Zitat von M. Buber über das Du Gottes (vgl. 55f) im Mittelpunkt dieser Überlegungen steht. Trotz der Berufung auf Blondel soll mit den bisherigen Ausführungen der anthropologische Raster nicht für Offenbarung, sondern nur allgemein für „die Tatsache der Religion, der Religionen der Menschen, der Religionsgeschichte in der Welt" gewonnen sein (vgl. 57). Anderseits heißt es abschließend, selbst ohne eine Thematisierung anderer Religionen werde „durch die Reflexion über den christlichen Glauben auch das [bedacht], wovon in den Religionen der Welt die Rede ist" (vgl. ebd.).

In „II. Theologische Bestimmung des Glaubens als Korrelat der anthropologischen Entwürfe" folgt zunächst ein rascher Durchgang durch den Glauben im Alten und Neuen Testament (§§ 6–7), werden sodann (§§ 8–10) formale Dimensionen des Glaubens angesprochen („Glaube als Hören und Sehen", „Glaube und Bekenntnis", „Der Glaube im Zeichen von Lehre, Dogma, Wahrheit und Praxis").

[13] Vgl. meine Rezension von „Suchet den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht", Düsseldorf 1985, in: ZKTh 108 (1986) 70–74.

[14] Existiert Gott? München 1978.

[15] Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.

Im Hinblick auf eine „einheitliche" und „geschlossene" Konzeption fth.er Systematik (vgl. 11) fällt es schwer, den Stellenwert dieser Ausführungen im Aufbau des Ganzen richtig einzuschätzen, wenn erst ab § 30 das Faktum von Offenbarung eigentlich zur Sprache kommt.

Teil II des Ersten Buchs ist dem Thema Glaubenswissenschaft (§§ 11–17) gewidmet. In einem schnellen geschichtlichen Abriß von den biblischen Schriften bis in die Gegenwart wird auf die verschiedensten Positionen hingewiesen. Dabei ist für feinere Differenzierungen kein Platz (etwa wenn „Duns Scotus und Bonaventura [als] Zeitgenossen des Thomas" genannt werden, vgl. 117).

Buch II, „Die Offenbarung", setzt mit einer kurzen Erörterung „Zum Begriff der Offenbarung" (§ 18) ein. Wenn F. sagt, daß der Glaube „beantwortete", „die ans Ziel gelangte Offenbarung" ist (vgl. 155), so stellt sich schon von hierher die oben aufgeworfene Frage nach dem systematischen Ort der Ausführungen in §§ 6–10.

In Teil I des Zweiten Buchs, Die Offenbarungsdimension der Wirklichkeit, wird eine Vielzahl von Aspekten angerissen – formale (z. B. die Bedeutung von Symbolen in § 19), religionsphänomenologische (§ 20), bibeltheologische (z. B. biblische Aussagen zum Offenbarungscharakter der Schöpfungswirklichkeit in § 21), geschichtstheoretische (Bemerkungen zum Begriff „Säkularisierung" in § 22). Dann wendet sich F. wieder der Erörterung anthropologischer Grunddimensionen für die Ankunft von Offenbarung zu – dem Menschen in seiner Geschöpflichkeit und seinem Verhalten allgemein (§ 23), Wort und Sprache (§ 24), dem Gewissen (§ 25), der Geschichte (§ 26).

Teil II des Zweiten Buchs trägt die Überschrift *„Die besondere, geschichtliche Offenbarung als Grund und Horizont des christlichen Glaubens"*. Auch hier wird zunächst aber noch einmal die Frage nach den anthropologischen Bedingungen für das Ankommen solcher Offenbarung gestellt: „I. Die Frage der Möglichkeit dieser Offenbarung". Dabei ergeben sich manche Überschneidungen mit früheren Ausführungen, etwa beim nochmaligen Rückgriff auf K. Jaspers (vgl. § 27 mit § 3), auf M. Blondel und die transzendentale Theologie K. Rahners (vgl. § 28 mit § 4), auf die Gewissensanalyse J. H. Newmans (vgl. § 28 mit § 25), auf Geschichte und Wort als möglichen Ort von Offenbarung (vgl. § 29 mit § 26 bzw. § 24).

Mit „II. Die besondere, übernatürliche Offenbarung nach dem Zeugnis ihrer selbst" nimmt F. schließlich die zentrale Thematik des traditionellen Offenbarungstraktats auf, allerdings zunächst nicht eigentlich in fth.er Reflexion, wenn er in § 30 die Frage nach einer „Uroffenbarung" angeht, sodann in §§ 31, 32 kurz „Die Offenbarung in der Geschichte Israels" bzw. über „Inhalte der im Alten Testament bezeugten Offenbarung" referiert. Erst ab § 33, „Die im Neuen Testament bezeugte Offenbarung Gottes in Jesus, dem Christus", wird die Frage nach einem angemessenen Zugang zum Faktum der Offenbarung fth thematisiert, und zwar im Ausgang von der hermeneutisch höchst bedeutsamen Feststellung: „Ein Zeugnis als Tatsachen- und Wahrheitszeugnis ist mit dem persönlichen Einsatz des dafür einstehenden Zeugen verbunden. Ein Zeugnis ist mehr als ein Protokoll, eine Nachrichtengebung oder eine Meldung, die man zur Kenntnis nimmt" (251). Bei der Skizze der Entwicklung der Frage nach dem historischen Jesus von Bultmann bis in die Zeit danach wie auch bei der Darstellung der einzelnen Aspekte der „Offenbarung in Jesus, dem Christus, als Erfüllung" (§ 34) und „als Vollendung" (§ 35) werden aus dieser fundamentalen Einsicht aber kaum die methodischen Konsequenzen gezogen.

Im Unterschied zum *Handbuch* wird bei F. im Eingehen auf die traditionelle Problematik der Glaubwürdigkeitsbegründung ausführlicher die Wunderfrage behandelt (§ 36). Gegenüber dem „Erkenntnisoptimismus" der Lehraussagen des Vaticanum I im Hinblick auf die Überzeugungskraft der Wunder, Aussagen, die heute eher „ein Problem gerade für den Weg zum Glauben" darstellen (vgl. 277), haben nach F. die Wunder eine „Funktion, die [...] Fragen stellt, die zum Verwundern und Staunen anleitet und die durch die Dynamik des Zeichens auf die Spur einer Antwort gesetzt wird" (vgl. 294). „Eine einzelne Tat, ein einzelnes Zeichen (Wunder) allein und für sich genommen reicht nicht aus, um als hinführendes, wegbereitendes Zeichen wirksam zu werden; aber zusammengenommen bekommen sie eine tragfähige Kraft" (289f).

Auf diesem Hintergrund wird nicht recht deutlich, wie F. die Auferweckung Jesu eher im traditionellen Sinn als „das Zeichen und Wunder überhaupt" verstehen kann (vgl. 295), wobei er sich vor allem Argumenten von W. Pannenberg und K. Rahner anschließt, mit denen ich mich bereits 1977 auseinandergesetzt habe.[16]

Wie im *Handbuch* bleibt mir unklar, welche Bedeutung auf der Basis des hier vorliegenden fth.en Verständnisses der Ostermanifestationen die Aussagen über das Äußerste an göttlicher Selbstmitteilung am Kreuze Jesu selbst haben.[17]

Teil III des Zweiten Buchs, *Offenbarung als Thema der kirchlichen Überlieferung und der theologischen Reflexion*, beschränkt sich im wesentlichen auf eine knappe Darstellung des Offenbarungsbegriffs nach den beiden Vatikani-

[16] Vgl. Christologische Brennpunkte, a.a.O. (Anm. 12), bes. 30–36.

[17] Vgl. 268–270. Vgl. ebenfalls den Kontrast zwischen den analogen Aussagen zu Kreuz und Auferweckung in dem Beitrag von Fries, Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie, in: Entwürfe der Theologie. Hrsg. v. J. B. Bauer, Graz 1985, 127–143: „Der Tod Jesu am Kreuz ist nicht die Widerlegung seiner Sendung und seines Anspruchs, sondern dessen Vollendung. [...] Eine höhere Form und Weise von Offenbarung ist nicht denkbar. Deshalb ist sie einmalig und zugleich nicht überbietbar" (138). „In der Auferweckung Jesu von den Toten hat Gott den Weg Jesu legitimiert und glaubwürdig gemacht. Sie ist deshalb das Zeichen und Kriterium schlechthin, in dem die Taten Jesu konvergieren und von dem sie ihre Bedeutung und Funktion empfangen" (139).

schen Konzilien (§ 38) – wobei sich die Frage nach dem angemessenen systematischen Ort solcher Ausführungen im Aufbau der Fth stellt.

Das (umfangreichste) Dritte Buch, *„Die Kirche"*, setzt in § 39 mit kurzen Überlegungen zur Glaubensgemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit des Glaubens ein. In Teil I, *Die Herkunft der Kirche aus der Herkunft des Glaubens – Kirche im Horizont der Offenbarung,* entfaltet F. in Anknüpfung an „Lumen Gentium" die „praeparatio ecclesiae" in Israel und verteidigt diese Konzeption gegenüber andersartigen Einschätzungen des Verhältnisses von Israel und Kirche (§§ 40–42). Mit Teil II, *Jesus und die Kirche,* beginnt die Behandlung der wichtigsten von der Tradition her vorgezeichneten Themen des fth.en Kirchentraktats. In §§ 43–45 wird nach der Möglichkeit und Legitimität von Kirche angesichts der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu gefragt, im Anschluß daran J. Moltmanns „Theologie der Hoffnung" gewürdigt (§ 46). Hinsichtlich einer „Stiftung der Kirche" durch den irdischen Jesus (§§ 47–49) bemerkt F.: „Es gibt keinen im Leben des irdischen Jesus erkennbaren einzelnen Stiftungsakt [...]. Es gibt aber eine Reihe von Tatsachen, Ereignissen und Handlungen, an denen abgelesen werden kann, daß der irdische Jesus an eine Kirche im Sinne einer mit ihm verbundenen Gemeinschaft gedacht und sie intendiert hat" (377). In diesem Zusammenhang wird der „Bestellung der ‚Zwölf'" durch Jesus eine Funktion auf Dauer zugeschrieben (vgl. 381) und der (symbolische) Beiname „Kephas" sowie Mt 16,17–19 (offenbar als ein einheitliches Logion verstanden) auf den irdischen Jesus zurückgeführt (vgl. 381, 383, 385ff).[18]

Eine zentrale Funktion mißt F. in diesem Zusammenhang den Abendmahlsworten Jesu zu (§ 49). „Das Abendmahl Jesu ist [...] ein Zeichen dafür, daß Jesus [...] an das Volk eines Neuen Bundes gedacht und daß er es gewollt hat – über sein Dasein und über seinen Tod hinaus –, also das, was Kirche meint" (403).[19]

In Teil III, *Die Kirche des Christus,* werden (auf knapp zehn Seiten) die Bedeutung der Auferweckung Jesu für die Kirche (§ 50) und „Die Kirche als Werk des Geistes" (§ 51) hervorgehoben.

Teil IV, *Die Kirche als Vermittlung und Vergegenwärtigung der Offenbarung,* halte ich für den überzeugendsten Abschnitt des ganzen Werks. Nach einleitenden Überlegungen zur Bedeutung kirchlicher Strukturen überhaupt (§ 52) wird in §§ 53–54 ein kurzer Überblick über die Entfaltung der Gemeindestrukturen von den Anfängen bis zur Zeit der Apostolischen Väter gegeben, der (angesichts der kontroversen Diskussionslage) wegen seiner Ausgewogenheit besticht. Bei der Frage nach „Überlieferung und Nachfolge" (§ 55) ist die Aussage des Irenäus v. L. (Adv. haer. III, 3,2) kaum richtig bewertet, wenn F. schreibt: „Die von Irenäus an dieser Stelle erwähnte notwendige Übereinstimmung mit der Kirche zu Rom ist [...] zu verstehen: als Übereinstimmung mit apostolischer Überlieferung und Nachfolge, nicht im Sinne einer speziell auf den Bischof von Rom bezogenen Primatserklärung, sondern als Beispiel" (445).[20] Besonders dankbar darf man für die prägnante Information über „Die Frage des Amtes in der ökumenischen Diskussion der Gegenwart" (§ 56) und „Das Papsttum als ökumenische Frage" (§ 57) sowie die sorgfältige Abwägung des Problems der Unfehlbarkeit (§ 58) sein. Ob K. Rahners These zur Inspiration noch immer als die „einleuchtendste Interpretation" anzusehen ist (§ 59: „Das kirchliche Lehramt und die Heilige Schrift", vgl. bes. 506[21]), wird man bezweifeln dürfen. Ist dort nicht zu sehr die Gefahr der Überbewertung einer soziologischen Größe („Urkirche") gegeben – mit der weitreichenden Konsequenz z. B., daß den Quellen der ntl Schriften (etwa „Q") gleiche Autorität wie den letzteren selbst zuzuschreiben wäre? In § 60, „Kirche und Kirchen", behandelt F. abschließend die Frage nach der Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft und weist (in Anknüpfung an Ausführungen von J. Ratzinger) auf die Notwendigkeit größerer Bereitschaft zur Anerkennung einer Pluralität von Kirchen hin, die sich über ein wachsendes Verständnis für die Eigenständigkeit der Ortskirchen bilden könnte.

Die *Kontextuelle Fundamentaltheologie* von Hans Waldenfels ist wie das *Handbuch* als ein „Arbeitsbuch" konzipiert (vgl. 5f). Stärker als im *Handbuch* werden hier allerdings die didaktischen Interessen von Studienanfängern berücksichtigt – etwa durch detaillierte Gliederungen, Wiedergabe von wichtigen Texten, Erklärung von theologischen Grundbegriffen, Querverweise, nicht zuletzt durch ein Schriftstellen-, Personen- und ausführliches Sachregister (das *Handbuch* enthält nur ein Personen-, die *Fundamentaltheologie* von Fries Namen- und Sachregister). Die drei zentralen Teile (II–IV) folgen wie die Traktate I–III des *Handbuchs* dem traditionellen Aufbau der Fth. Auch W. vermeidet aber einen extrinsezistischen Zugang zu den fth.en Themen. Am Anfang kommt jeweils der Glaube der Kirche zu Wort („Text"). Dann wird der „Kontext" skizziert, in dem sich dieser Glaube zu verantworten hat, bevor schließlich argumentative Zugänge zur Bewältigung der Probleme aufgezeigt werden.

Nach einem Blick auf die Aufgaben der Fth gemäß den geltenden Studienordnungen wird in der Einleitung das Konzept der hier vorgelegten Fth skizziert. Teil I: *Theologie und ihr Kontext* dient der näheren geschichtlichen und systematischen Situierung der Fth. In einem 1. Kap., „Anspruch des Christentums", wird zunächst der Begriff Theologie allgemein, dann dessen christliches Verständnis bestimmt. Dem Versuch, „den ‚Grundsatz heutiger Theologie'" zu formulieren („Gott hat sich in Jesus Christus geoffenbart": 28), folgt der Hinweis, daß theologiegeschichtlich die „Du-Sprache" der „Er-/Es-Sprache" vorausgeht. Der „Anspruch im Widerspruch" (Kap. 2) wird mit einem ersten Blick auf den Widerspruch der Religionen (Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus) und den des Atheismus (Atheismustext in „Gaudium et Spes", Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche) sowie die gespaltene Christenheit aufgezeigt. In Kap. 3, „Anspruch im Kontext", skizziert W. die Grunddimensionen der Welt des Menschen. In Kap. 4, „Theologie im Kontext", geht er der Entwicklung der abendländischen Gestalt von Theologie nach und leitet aus drei grundlegenden Gesprächssituationen der Theologie (Widerspruch, Unverständnis, Unaufmerksamkeit), Apologetik, Hermeneutik und Dialogik als Aufgaben der Theologie ab. Damit ist der Weg zur Bestimmung von „Fundamentaltheologie" (Kap. 5) bereitet. Nach einigen (wenig exakten!) Bemerkungen zur Geschichte der Fth wird die Notwendigkeit einer kontextuellen Fth begründet: „Die Theologie ist nur dann kommunikationsfähig, wenn sie den konkreten geschichtlichen Kontexten in ihren Eigenständigkeiten Gerechtigkeit widerfahren läßt" (89).

In Teil II: *Grund: „Gott spricht"* nimmt W. die Problematik des traditionellen Traktats „demonstratio religiosa" auf. Thema ist aber nicht der abstrakte Gott der Metaphysik, sondern der Gott der Väter und Jesu von Nazareth, wie die knappe bibeltheologische Klärung des „Textes", von dem ausgegangen wird, in Kap. 1, „Gott – Wort", zeigt. Für den „heutigen Kontext der Gottesfrage" (Kap. 2) wird zunächst noch einmal (vgl. I,2) auf die Weltreligionen Islam, Hinduismus und Buddhismus verwiesen, sodann eine typisierte Übersicht über die verschiedenen Formen von „Gottesfehl" (Agnostizismus) und „Gottesleugnung" gegeben. In Kap. 3, „Zugänge zu Gott", kommen in knappen Umrissen sehr verschiedene Traditionen zur Sprache. Unter dem Titel „Gott ‚nach-denken'" werden zunächst das Proslogion-Argument Anselms und die „fünf Wege" des Aquinaten (insbesondere der „erste Weg") skizziert. Unter der Überschrift „Gott ‚beweisen'" wird sodann einem (mißverstandenen) Descartes der Einspruch Pascals entgegengehalten. Bei dem Versuch, unter dem Stichwort „Gott ‚erfahren'" so verschiedenartige Ansätze wie die bei J. Maréchal, K. Rahner, J. B. Lotz, W. Brugger, M. Müller, E. Coreth, O. Muck, W. Kern, H. Verweyen (a: „Der transzendentaltheologische Ansatz"), dann bei W. Pannenberg, J. Moltmann, J. B. Metz (b: „Der geschichtstheologische Ansatz") zusammenzufassen, schließlich das jüdische Volk als „Zeichen für die Nationen" vorzustellen und damit eine Thematisierung der Wunderfrage überhaupt zu verbinden (c: „Zeichen"), verschwimmen allzusehr die Konturen. In Kap. 4, „Gottes Offenbarung", tastet W. zunächst verschiedene Dimensionen des Offenbarungsbegriffs ab (Offenbarung und ... Ästhetik, Apokalyptik, Aufklärung, Offenbarungen) und erläutert dann auf diesem Hintergrund ausführlich „Dei Verbum", Kap. 1.

Die Behandlung des „factum Christianum" erfolgt in Teil III: *Weg: „Durch Jesus Christus, unseren Herrn".* Nach einem ersten Zugang zum „Text" (über die liturgische Gebetsstruktur, biblische Grundlegung und kirchliche Lehre) wird in Kap. 1, „Jesus Christus der Mittler", vor allem das Problem des christlichen Absolutheitsanspruchs (in Anknüpfung an Hegel, Troeltsch und H. U. v. Balthasar) thematisiert. Mit besonderer Sorgfalt wendet W. sich dann in Kap. 2, „Der heutige Kontext der Jesusfrage", dem „außerchristlichen Jesusinteresse" zu. Der Überblick über den „Jesus der Philosophen" (Jaspers, Bloch, Machoveč, Kolakowski), den „Jesus der Juden" (Buber, Ben-Chorin, Lapide) und „Jesus in den Weltreligionen" (Islam, Hinduismus, Buddhismus) bietet zu diesem Thema eine ansprechende und solide Darstellung auf engstem Raum. In Kap. 3, „Zugänge zu Jesus Christus", geht W. das zentrale fth.e Problem des Verhältnisses von vorösterlichem Jesus und österlichem Christus an. Zur „Frage nach dem Leben Jesu" (3,2) werden knapp die wichtigsten Informationen geboten. Die Entfaltung der „Momente des Lebens Jesu" (3.3) – „Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft", „Jesu Vollmacht", „Jesus und sein Tod" – bereitet die Grundlage vor, auf der dann die Frage nach der Auferweckung Jesu (3.4) diskutiert werden kann. Hier kommen insbesondere die Positionen von R. Bultmann, W. Marxsen, R. Pesch (1973/75), A. Vögtle und E. Schillebeeckx zur Sprache. Im Blick auf Jesu eigenes Todesverständnis erwägt W. die Möglichkeit, daß der Auferweckungsglaube den Charakter einer glaubenslogischen Schlußfolgerung habe, bezieht schließlich (im Anschluß an W. Breuning) aber doch einen kritischen Standort gegenüber der (früheren) These von R. Pesch. Schade, daß W. einige jüngere, weiterführende Beiträge zur Problematik nicht mehr berücksichtigt hat.[22] Nicht deutlich wurde mir, warum W. das Thema „Nachfolge Christi" (Kap. 4), das – wie er selbst S. 285 andeutet – eigentlich zu Teil IV gehört, noch in Teil III anschneidet.

Themen aus dem Bereich dessen, was früher „demonstratio catholica" genannt wurde, kommen in Teil IV: *Ort: „In der Gemeinschaft der Kirche"* zur Sprache. In Kap. 1, „Glaube und Glaubensgemeinschaft", versucht W. den „Text" dadurch zu ermitteln, daß er einen Abriß der Geschichte des Glaubensverständnisses vom Alten Testament bis hin zur Konstitution „Dei Verbum" (Nr. 5) gibt und dann die verschiedenen Dimensionen der Glaubensgemeinschaft erschließt, wobei (in einer originellen Sicht der „notae Ecclesiae") am Ende der Begriff „katholisch" aus einer vertieften Reflexion auf das Wesen der (bereits in III,4 thematisierten) Nachfolgegemeinschaft gewonnen wird. In Kap. 2, „Der heutige Kontext des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft", werden zunächst Fragen angerissen, die eher in den Zusammenhang der „demonstratio religiosa" gehören („Wissen statt Glauben", 2.1), danach aber wichtige Aspekte der „Kirchenerfahrung von außen" (2.2) zur Geltung gebracht.

[18] Zur komplexeren Diskussionslage in der heutigen Exegese vgl. A. Vögtle, Das Problem der Herkunft von „Mt 16,17–19", in: ders., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, Freiburg 1985, 109–140; F. Schüssler Fiorenza, a.a.O. (Anm. 11) 79ff. Hier auch wertvolle Anregungen zur Überwindung der Aporien bei der Frage nach dem „Stiftungswillen" Jesu.

[19] Zum kontroversen Diskussionsstand in dieser Frage vgl. A. Vögtle, a.a.O. (Anm. 5).

[20] Vgl. z. St. jetzt die Bemerkungen von A. Rousseau: SC 210, 229ff.

[21] Ähnlich auch H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, 434–436.

[22] Vgl. o. Anm. 12.

Kap. 3, „Zugänge zum Glauben in der Glaubensgemeinschaft", ist den Kernthemen des fth.en Kirchentraktats gewidmet. Bei der raschen Behandlung der Fragen, wie „Jesus Kirche gewollt" habe und auf diesem Hintergrund von einer „nachösterlichen Kontinuität" gesprochen werden kann (3.1), wird kaum etwas von der schwierigen Methoden- und Sachproblematik sichtbar, die hier im Hintergrund steht.[23] Anstelle eines Längsschnitts durch den Prozeß der kirchlichen Gemeinschaftsbildung sucht W. sodann (3.2) „in einer Querschnittsbetrachtung jene in der Kirche [...] sichtbaren Grundelemente zu erkennen [...], die an Jesus und seine Nachfolgegemeinschaft erinnern und so bleibend auf den auslösenden Ursprung zurückverweisen" (vgl. 348). In Anknüpfung an Joh 14,6 läßt sich Kirche als Weg-, Wahrheits- und Lebensgemeinschaft begreifen – und von hierher auch die Notwendigkeit eines Hirten-, Lehr- und Priesteramts deutlich machen (3.2 a–c). Wenig befriedigend erscheint demgegenüber, was W. abschließend unter der Überschrift „Nochmals Glaubensgemeinschaft" (3.2 d) ausführt. Handelt es sich bei der Beziehung „Geist und Institution" wirklich um ein „theologisch-soziologisches Spannungsverhältnis", nicht zunächst um eine genuin innertheologische Relation? (vgl. 371f) Allzu knapp sind die Ausführungen zu „Amt und Charisma" (hierunter für die „Sonderstellung des Petrus" eine halbe von insgesamt 552 Buchseiten!). Bei der Behauptung, daß „die Primatsstellung Roms [...] erstmals auf dem Konzil von Nikaia [...] ausgesprochen wird", bleibt z. B. Irenäus unerwähnt (vgl. 383).

Überzeugend bringt W. in Kap. 4 das Verhältnis von „Kirche und Welt" zur Sprache. Wichtig in diesem Zusammenhang sind besonders die Ausführungen „Kirche und Synagoge" (4.1) im Anschluß an Röm 9–11. (Passen diese Gedanken allerdings so recht unter die Gesamtklammer „... und Welt"? Und hätte sich auf diesem Hintergrund nicht in 3.1 der traditionelle Titel „Neues Gottesvolk" für die Kirche vermeiden lassen?) In 4.2, „Kirche und Religionen", werden die verschiedenen Denkansätze zur Heilsmöglichkeit auch außerhalb der Kirche und in 4.3 schließlich drei wesentliche Aspekte des Verhältnisses „Kirche und moderne Welt" skizziert.

Mit Mut zu neuen Perspektiven packt W. in Teil V: *Erkenntnis: „Im Lichte des Evangeliums"* dann auch die Probleme einer theologischen Erkenntnis- bzw. Prinzipienlehre an.[24] Einleitende Überlegungen zu „Glaubenserkenntnis" allgemein (Kap. 1) führen zu dem zentralen Kap. 2, „Gotteswort im Menschenwort". Ausgehend von „Dei Verbum", Nr. 7, macht W. den umgreifenden Sinn von Tradition als „Weitergabe von Offenbarung" klar, wendet sich zunächst aber doch der Schriftwerdung des Wortes Gottes, insbesondere den Themen „Kanon" und „Inspiration", und dann erst in Kap. 3 der „Tradition" zu. Richtig wird im Anschluß an 1 Kor. 11,23f der innerste Sinn von „traditio" charakterisiert: „Die Gemeinschaft, die anamnetisch die Erzählung von Jesu Abendmahl ‚wiederholt', holt damit Jesu ‚traditio' in den Tod wieder in die Gegenwart und wird als Erzähl- und Traditionsgemeinschaft heilswirksames Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt" (439). Von hierher scheint allerdings die Ausgangsdefinition: „‚Tradition' ist ursprünglich ein anthropologischer Begriff, der in seinem geschichts- und kulturphilosophischen Bezug seine Übertragung auf Bereiche wie Religion und Theologie findet" (437) unglücklich. Man könnte im Hinblick auf den Aufbau einer systematisch konzipierten Fth sogar fragen, ob der rechte „Ort" der einzelnen Traktate wie auch die Methodik ihrer Durchführung nicht überhaupt erst vom Wesen der „traditio", wie es neutestamentlich faßbar wird, adäquat zu ermitteln sind.[25] Inhaltlich wie didaktisch überzeugend legt W. nach einem Überblick über die lehramtlichen Klärungen des Traditionsbegriffs (3.1 c) zunächst eine kurze Längsschnittsskizze der Phasen des christlich-nachchristlichen Traditionsprozesses vor (3.2), fragt dann in einer Querschnittsbetrachtung nach den Feldern des Verstehens (3.3 – z. B. „Loci theologici", „Biblische Hermeneutik", „Kerygma und Dogma") und erst abschließend nach dem Wesen und den Instanzen authentischer Tradition (3.4). Hier ist eine Fülle von historischem Material auf dem Hintergrund neuer hermeneutischer Ansätze (bes. bei M. Horkheimer, H.-G. Gadamer, P. Ricoeur) verständlich aufgearbeitet. In Kap. 4 läßt W. die Ausführungen dieses „erkenntnistheoretischen Traktats" schlicht in einigen gut ausgewählten Texten, schließlich in ein „Proslogion" in niederrheinischer Mundart, „Du", ausklingen.

Johannes Bernard und seinem Übersetzerteam gebührt Dank für die ausgezeichnete Übertragung des bereits 1980 erschienenen Sammelwerks *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale.* Da die Einleitung des Buchs ein kurzes Resümee der einzelnen Aufsätze enthält, kann hier auf ein eingehendes Referat verzichtet werden.

Im Ersten Teil, *Fragen zur Identität und Methode der Fundamentaltheologie,* finden sich vor allem in den Beiträgen von Jean-Pierre Torrell und René Latourelle wertvolle Überblicke zur Genese der gegenwärtigen Problematik der Fth. David Tracy skizziert die ihn in *Blessed Rage for Order* (1975) und *The Analogical Imagination* (1981) leitenden Gedanken. Nach seiner Konzeption koinzidiert Fth mit „philosophischer Theologie" (vgl. 42) und beschränkt sich diese Dizsiplin im wesentlichen auf die Gottesfrage (vgl. 50). Im Dritten Teil, *Christologische Ansätze,* sticht neben der von Xavier Tilliette vorgelegten Skizze von Entwürfen einer philosophischen Christologie (vor allem bei Spinoza, Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Blondel) insbesondere der Beitrag Jacques Guillets hervor, der – von den konträren Ansätzen Bultmanns und Schürmanns ausgehend – die Kontinuität zwischen dem irdischen Jesus und dem auferstandenen Christus aus einer Sicht beleuchtet, die manche Sackgassen in der gegenwärtigen Diskussion vermeidet. Im Vierten Teil, *Ekklesiologische Aspekte,* scheinen mir fth besonders bedeutsam der Neuansatz von Avery Dulles zu einem „Grammar of Assent" im Anschluß an die Heuristik von Michael Polanyi, die Reflexionen von Heinrich Fries über die heute mögliche und notwendige Umorientierung im Blick auf das Verhältnis von „Kirche und Kirchen" sowie die ausgewogenen Gedanken Juan Alfaros zur Funktion des kirchlichen Lehramts im Gesamtgeschehen von Glaube und Theologie.

Das gegenwärtig wohl gewichtigste Problem der Fth reißt Karl Rahner in seinen „Bemerkungen zur Situation des Glaubens heute" an.

Zum Wesen des christlichen Glaubens gehört unabdingbar ein absoluter Glaubensassens. Damit war schon immer das Grundproblem gegeben, wie die göttliche Wahrheit, die die absolute Festigkeit des Glaubens verbürgen soll, durch menschliche Erkenntnis vermittelt sein kann. In einer „geistigen Situation, in der auch sonst die feste und indiskutable Aussage [...] die Normalgestalt menschlicher Erkenntnis war, war [allerdings] auch der absolute Glaubensassens keine besonders auffallende und ungewöhnliche Erscheinung im Gesamtbewußtsein eines Menschen. [...] In einem Bewußtsein aber, in dem ein skeptischer Relativismus profaner Art mit seinen immer nur vorläufig bis zum Widerruf gegebenen Erkenntnissen normal ist, muß ein solcher absoluter Glaubensassens wie ein Fremdkörper empfunden werden, wie eine Forderung, die ernsthaft gar nicht realisiert werden kann [...]" (vgl. 337f). Wie ist diesem Dilemma zu begegnen? Rahner verweist zunächst auf die unausweichliche absolute Grundoption, die in einer (zumindest impliziten) Annahme des „übernatürlichen Existentials" auf die Unbegreiflichkeit Gottes hin heilswirksam sein kann. Gegen den Einwand, in dieser Theorie „bleibe der absolute Assens auf die Annahme der eigenen, gegenstandslosen Transzendentalität des Subjekts beschränkt" (vgl. 343), macht er sodann geltend, einmal, daß die (im „übernatürlichen Existential" vermittelte) freie Tat Gottes „in einem bestimmten, aber wahren Sinn Geschichte" sei, „auch wenn diese freie Tat Gottes nicht raumzeitlich punktförmig innerhalb der übrigen Geschichte sich ereignet" (vgl. ebd.). Darüber hinaus sei jener zumindest implizit theologische Assens „vermittelt durch die Begegnung mit einer aposteriorischen ‚Gegenständlichkeit' in der Mitwelt und in der Umwelt des Menschen" (vgl. 343f). In der gegenwärtigen Heilsordnung sei „faktisch [...] jeder actus honestus auch ein actus salutaris, auch wenn dieser actus honestus nicht ausdrücklich auf eine geoffenbarte Wirklichkeit und Motivation gegenständlicher und verbalisierter Art geht (wer dies leugnen würde, müßte dem Zweiten Vatikanischen Konzil widersprechen, für das auch ein Atheist und ein ‚Heide' einen heilshaften Glaubensakt setzen kann)" (vgl. 344).

Dieser (hier nur grob skizzierte) Lösungsvorschlag Rahners bleibt hinter der wohlwollenden (und weiterführenden!) Interpretation zurück, die Nikolaus Schwerdtfeger Rahners Theorie vom „anonymen Christen" gegeben hat.[26] Er läuft im Grunde auf eine Taufe des grundsätzlichen Agnostizismus hinsichtlich einer inkarnatorischen Selbstmitteilung Gottes hinaus. Rahner zieht diese Konsequenz zwar nicht. Unter „die letzte Grundsubstanz des Christentums" rechnet er weiterhin „ein letztes Vertrauen zu Jesus als der unüberholbaren Selbstzusage Gottes" (vgl. 345). Gerade die Möglichkeit eines solchen letzten Vertrauens in ein unüberholbares Ereignis der Geschichte hatte er aber für die Gegenwart ausdrücklich in Zweifel gezogen – ohne Aufweis eines Auswegs aus diesem Zweifel.[27]

Mir scheint, daß auch die oben besprochenen Arbeitsbücher der Fth auf die von Rahner beschriebene Problematik keine angemessene Antwort geben. Ein letztgültig ergangenes Wort Gottes erfordert einen vorbehaltlosen Glaubensassens. Daraus ergeben sich zwei Grundaufgaben der Fth. Zum einen muß sich (philosophisch) ein nicht mehr hinterfragbarer Begriff von letztgültigem Sinn ermitteln lassen, die Fragestruktur der Vernunft zu jener Antwort, die der Glaube im inkarnierten Wort bzw. seiner kirchlichen Vermittlung gegeben sieht. Diese erste Aufgabe wird, wie oben skizziert, von Seckler scharf umrissen, im Umkreis gegenwärtiger Fth aber nicht eingelöst. Zum anderen muß im Gesamtrahmen geschichtlichen Erkennens überhaupt der Zugang zu einer Evidenzform aufgewiesen werden, die wesentlich die Ebene von wahrscheinlichen Gewißheiten übersteigt, die im Kontext dessen zur Debatte steht, was bislang allein als historisch-kritisches Erkennen gilt. Diese zweite, von mir seit 1977[28] in verschiedenen Beiträgen angesprochene Problematik scheint mir nach wie vor nicht angemessen berücksichtigt, ja weithin nicht einmal klar gesehen. Es ist das Verdienst Karl Rahners, wenigstens nachdrücklich auf die Frage hingewiesen zu haben.

[23] Vgl. dagegen etwa die sorgfältige Darstellung der Probleme bei F. Schüssler Fiorenza, a.a.O. (Anm. 18).

[24] Die Bemerkung in der Einleitung, daß es hier um eine Reflexion auf den Erkenntnisvollzug (bloß) der Fth gehe, ist wohl zu korrigieren, vgl. 20.

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

[26] Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen", Freiburg 1982.

[27] Eine analoge Argumentation wie in diesem Beitrag vertritt K. Rahner in der zweiten These in: H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, erw. Sonderausgabe Freiburg 1985, die weithin auf scharfe Kritik gestoßen ist, vgl. ebd. „Zustimmung und Kritik", 157ff, bes. 164–171.

[28] S. o. Anm. 12.

Die Predigten des Nikolaus von Kues. Ihre Edition in der Heidelberger Gesamtausgabe*.

von Fritz Hoffmann, Erfurt

Das Werk des Nikolaus von Kues ist bisher vorwiegend von seinen systematischen Schriften her beurteilt worden.[1] Dabei fand der Einfluß der Philosophie auf die Theologie des Nikolaus von Kues (im folg.: N. v. K.) besonderes Interesse, soweit sich bei ihm beides überhaupt trennen läßt.[2] Das Gesamtbild erfährt eine wesentliche Erweiterung, wenn die Predigten des Cusanus einbezogen werden. Dafür gibt es mehrere Gründe. Die Predigten bilden schon rein umfangmäßig im Gesamtwerk den größeren Anteil. Sie machen uns in einer von der Sache her bedingten Unmittelbarkeit mit dem Theologen, Seelsorger und Mystiker Nikolaus von Kues vertraut. Sie geben uns Einblick in die geistige Entwicklung und Reifung des Werkes und seines Urhebers selbst. Sie zeigen uns schließlich die Verwurzelung des cusanischen Denkens in den Traditionen der Philosophie und Theologie, die Verbindungslinien zur Theologie, Frömmigkeit und Spiritualität der damaligen Zeit.

Bei den ersten drei bisher erschienenen Faszikeln begegnen wir einem unermüdlichen Mitarbeiter: P. Martin Bodewig. Ihm gelang die Entdeckung einer weiteren Hs. mit Cusanus-Predigten. Wenn deren Wert für die Datierung und Reihenfolge der Predigten auch kritisch zu beurteilen ist, so ergibt sich doch daraus ein Nutzen für die Literargeschichte.[3]

Werner Krämer brachte in das Editionswerk den theologischen Bezug der Predigten zum Basler Konzil ein. Hermann Schnarr machte sich um die sorgfältige Textanalyse und die Gestaltung der Edition von Sermones XXVII–XXXIX (h II, Fasc. 1) verdient.

Aus der Weise der Textherstellung wird sowohl die Redaktionsarbeit des Hg.s und seiner Mitarbeiter wie die Textgeschichte der Predigten selbst erkennbar. Hier beginnt bereits der Gewinn für den Leser. Wörtliche oder sinngemäße Zitate, spätere Zusätze des N. v. K., Ergänzungen, Konjekturen, auch unverständliche Ausdrücke werden im Text durch eigene Signaturen gekennzeichnet. Mag diese Form der Textherstellung auch zu behutsamem Lesen zwingen, wir erhalten dadurch einen Zugang zur Entwicklung des cusanischen Denkens.

Den Text begleiten drei Apparate: Der erste („kritische" Apparat) bringt die Textvarianten der benutzten Hss. Der zweite ist quellenanalytisch. In diesem wird sorgfältig zwischen solchen Quellen unterschieden, die N. v. K. nachweisbar benutzt hat, und anderen Werken, in denen sich parallele oder ähnliche Aussagen finden. Die letzten werden durch „cf." (confer) von den ersten abgehoben. Haubst schließt sich in diesem Vorgehen Raymund Klibansky an.[4] In dieser durchweg sorgfältigen Unterscheidung besteht ein entscheidender Fortschritt gegenüber allen vorangegangenen Editionen,[5] wodurch die Sermones-Edition ihren besonderen Wert für die Kenntnis und Beurteilung des cusanischen Gesamtwerkes erhält. Der dritte Apparat weist auf die parallelen Stellen (loci similes) in den Werken des N. v. K. und auf die Wirkungsgeschichte cusanischer Aussagen in der Literatur hin.

Da sich in den Predigten das lebendige Wort kundtut, sind sie bei Nikolaus der beste Spiegel seines persönlichen Reifungsprozesses. Während er sich in den ersten Predigten, die manchmal vorwiegend aus Zitaten bestehen, nur schwer von den zitierten Texten trennt, gewinnt er in der fortschreitenden Predigttätigkeit immer stärker an eigenem Profil. Er geht häufiger von der Schrift aus, besonders vom NT, und bringt menschliches Existenzverständnis ein, vornehmlich bei den Themen der Menschwerdung, des Erlöserleidens und der Auferstehung. Deutlich zeichnen sich größere Themenkreise ab: „Heiligenpredigten", Predigten über die großen Glaubensgeheimnisse: Weihnachten, Kreuz und Auferstehung, Geistsendung. Bei den „Heiligenpredigten" liegt der Schwerpunkt auf der Tugendlehre. Daher nimmt dort (I, fasc. 1–2) die Tugendlehre mit ihrem Gegenpol, der Darstellung der Sünden und Laster, einen breiten Raum ein. Manchmal gewinnt man den Eindruck, daß wir hier einem ganz anderen Nikolaus begegnen. Dennoch spürt man auch schon im Hintergrund solch geistlicher Mahnreden den kühnen Verfasser der Docta ignorantia oder von De quaerendo deum, oft freilich sehr verborgen.

Hier beginnt überdies die hohe Bedeutung des Quellenapparates. So mancher Name wirft da bereits Licht auf die Sinnrichtung pastoraler Ermahnung: Thomas von Aquin für die theologisch-systematische Strenge und Konsequenz;[6] Bernhard von Clairvaux für den Affekt der Gottinnigkeit; Bonaventura für die gnadengewirkte Harmonie von Erkenntnis und Liebe Gottes. Dazu kommt der reiche Schatz von pastoral-praktischen Werken, aus dem Nikolaus schöpfte. Freilich läßt sich nicht übersehen, daß im Unterschied z. B. zu Thomas von Aquin oder zu Durandus de S. Porciano das „Dämonologische" in den Predigten des Nikolaus eine gewisse Rolle spielte. Hierin folgte er einem Zug seiner Zeit. Dabei ist jedoch zu beachten, daß wir dieser Diktion nur in den frühen Predigten begegnen, besonders in Sermo II, dann aber auch in Sermo V–X (h XVI), also in jenen Predigten, die Jahre vor der Beendigung von De docta ignorantia liegen. Danach hat sich N. v. K. auch in seinen Predigten immer stärker von den Ergebnissen leiten lasssen, zu denen er durch die Reflexion in seinen systematischen Werken gelangt war.

Ähnlich wie bei Meister Eckhard[7] gab es auch bei N. v. K. sowohl in der Entwicklung seines geistigen Lebens wie seiner Werke einen Reifungsprozeß. Diesen zu erkennen und ans Licht zu bringen, ist wichtig für die Beurteilung seines Lebens und seiner Wirkung. Für die systematischen Werke zeigt sich beim aufmerksamen und einfühlenden Hinsehen eine solche Entwicklungslinie, die – in groben Zügen skizziert – mit dem Interesse an der exakten Forschung, an mathematischen Figuren und Symbolen beginnt und über eine kritische Reflexion des menschlichen Erkennens zum Suchen Gottes und schließlich zur mystischen Schau des göttlichen Seins emporsteigt. Ich erwähne dies hier aus dem Grunde, um die Bedeutung der Datierung der Predigten hervorzuheben, die Haubst vorgenommen hat,[8] wodurch die verdienstvolle Arbeit von Josef Koch, die sich aber noch nicht auf die inzwischen fortgeschrittene kodikologische Vorarbeit stützen konnte, wesentlich ergänzt und korrigiert worden ist. Solche Untersuchungen geben nicht nur ein Bild von der Entstehungsgeschichte der Predigten, sondern sie werden auf diese Weise zu Zeugnissen für die Entwicklung des cusanischen Denkens selbst. Ich verweise dafür auf die einschlägigen Artikel in den MFCG, wo das Thema wiederholt angegangen wurde, aber auch auf die Vorbemerkungen zu den einzelnen bisher erschienenen Faszikeln, die in die endgültige Fassung des Gesamtwerkes eingehen sollten. Schließlich trifft zu, daß sich Nikolaus zugleich mit den Anforderungen seiner Predigttätigkeit selbst gebildet hat, sein eigenes theologisches und philosophisches Wissen, das immer stärker als „scientia" wuchs und sich von dort her zu einer besonderen

* **Nicolai de Cusa Opera omnia** (iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita) (im folgenden h) **XVI,** Sermones I (1430–1441). Fasc. I: Sermones I–IV, Hamburgi 1970 (S. 1–72) u. Fasc. 2: Sermones V–X, Hamburgi 1973 (S. 73–220), ed. Rudolf Haubst, Martin Bodewig et Werner Krämer comitibus; Fasc. 3: Sermones XI–XXI, Hamburgi 1977 (S. 221–331), ed. R. Haubst et M. Bodewig; Fasc. 4: Sermones XXII–XXVI, Hamburgi 1984 (S. 332–451), ed. R. Haubst et M. Bodewig. **Nicolai de Cusa Opera omnia** (iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita) **XVII,** Sermones II (1443–1452). Fasc. I: Sermones XXVII–XXXIX, Hamburgi 1983 (S. 1–118), ed. R. Haubst et Hermann Schnarr.

[1] Das zeigen drastisch die Cusanus-Bibliographien, die in regelmäßigen Abständen in den Mitteilungen und Forschungsberichten der Cusanus-Gesellschaft (MFCG) erstellt werden. Vgl. dort Bd 1 (Mainz² 1968) 95–126 (Hans Kleinen und Robert Danzer); Bd 3 (1963) 223–237 (R. Danzer); Bd 6 (1967) 178–202 (Wolfgang Traut und Manfred Zacher); Bd 10 (1973) 207–234 (Mario Vasquez); Bd 15 (1982) 121–147 (Alfred Kaiser).

[2] Vgl. R. Haubst, Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues: MFCG 11 (1975) 233–273.

[3] M. Bodewig, Die Predigten des Nikolaus von Kues in Kodex 205 (CCJ) der Benediktiner-Abtei Subiaco. MFCG 10 (1973) 112–124.

[4] Vgl. R. Haubst, Die besonderen Editionsprobleme bei den zwei ersten Cusanus-Predigten: MFCG 6 (1967) 65–74; 68f.

[5] Vgl. a.a.O. 68.

[6] Dazu kritisch: Helmut Meinhardt in MFCG 7 (1969) 160f. Jedoch wird in der Anm. 4 (a.a.O. 161) an die Belege für die Thomas-Rezeption durch N. v. K. erinnert, die Haubst auf Grund von namentlichen Thomas-Zitaten in den Predigten vorgelegt hat. Deren Edition lag Meinhardt noch nicht vor, der sich nur auf das Compendium (ed. Bruno Decker) bezog. Vgl. zu der Frage die abwägenden Bemerkungen von R. Haubst, Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin: MFCG 5 (1965) 15–22.

[7] Zur Bedeutung der entwicklungsgeschichtlichen Auslegung der Theologie bei Meister Eckhart vgl. Ludwig Hödl, Meister Eckharts theologische Kritik des reinen Glaubensbewußtseins. In: Freiheit und Gelassenheit, Meister Eckhart heute. Hg. von Udo Kern, München–Mainz 1980, 24–52, bes. 35ff.

[8] Vgl. R. Haubst, Zur Datierung der frühesten Cusanus-Predigten: MFCG 7 (1969) 15–46. Vgl. ferner (um nur einige weitere kodikologische Untersuchungen zu nennen): Gerhard Piccard, Die Papiermarken des Cod. Cus. 220. Ebd. 47–66; W. Krämer, Die Textform der Cusanus-Predigten in Kodex D: MFCG 10 (1973) 106–111; H. Schnarr, Zur Filiation der Handschriften mit Cusanus-Predigten an Hand der Martinspredigt v. J. 1444 zu Mainz: MFCG 12 (1977) 137–154. Der endgültige Datierungsplan ist in h XVI Fasc. 4 veröffentlicht.

„experientia", zu einer ganz eigenen Art von geistlicher Erfahrung entwickelte.[9]

Einige Beispiele mögen uns den Reifungsprozeß verdeutlichen, den N. v. K. durchlaufen hat.

Ich erinnere an eine Stelle in Sermo II, wo Nikolaus das Thomas-Zitat über den Einfluß diabolischer Mächte auf das menschliche Handeln verschärft, indem er die „diabolica persuasio" auch schon bei an sich wahren Erkenntnissen einfließen läßt. Thomas drückt sich viel zurückhaltender aus („casu accidit").[10] Doch schon im Sermo VII (ein halbes Jahr später datiert) finden wir eine ganz andere Sprachweise. Im Laufe dieser kunstvoll aufgebauten Predigt, die ihrem Titel nach: „Remittuntur ei peccata multa", als Mahn- und Bußrede beginnt und als solche erwartet wird, zeichnet N. v. K. die Sünderin und Büßerin Magdalena als eine Heilige der Mystik, die sich im Miterleiden menschlicher Frevel geistig verwunden läßt und in dieser Verwundung die Liebe Gottes erfährt.[11] Auf ein Zeugnis für den Typos der mystischen Theologie stoßen wir in Sermo VIII: „Signum magnum". Im Aufstieg zu Gott verläßt die Seele die Bilder der Phantasie und der Erinnerung, in denen sie früher das Glück der Gottesliebe erfuhr. Sie gelangt zu einer geistigen Fröhlichkeit und einem geistlichen Jubel. Doch damit ist sie noch nicht am Ziel. Der dritte Grad der Contemplatio Gottes ist erst erreicht, wenn der menschliche Geist über sich selbst herausgehoben in die ‚alienatio' gelangt.[12]

Besondere Aufmerksamkeit verdient der zuletzt erschienene Faszikel 4, in h XVI. Er enthält als Sermo XXIV den mosel-fränkischen Text der Vaterunser-Erklärung, dazu in Parallele die Übersetzung ins Lateinische (von R. Haubst unter Mitwirkung von Wolfgang Jungandreas und Andreas Thierfelder besorgt), sowie im Anschluß daran die Versio Latina von Marcellus Geist. Es ist außer der kurzen Vaterunser-Katechese vom März 1451 die einzige schon gleich in Deutsch aufgezeichnete Predigt. Mit großer Sorgfalt werden dem Text die bisherigen Forschungsergebnisse und das Handschriften-Stemma vorangesetzt.[13] Dafür wie für die Erstellung des Textes in mosel-fränkischer Mundart konnte Haubst in W. Jungandreas einen bestens ausgewiesenen Fachmann gewinnen, so daß die Lektüre dieses Teilstückes von Fasc. 4 schon rein sprachlich eine Freude ist.

Voraus gehen zwei Predigten. Sermo XXII: „Dies sanctificatus", ist eine Weihnachtspredigt, gehalten am 25. 12. 1440 in Augsburg. Sermo XXIII: „Domine, in lumine vultus tui", folgte bald danach zum Feste der Beschneidung am 1. 1. 1441 ebenfalls in Augsburg. Im Anhang zu dieser Predigt[14] wird ein Aufriß der heilsgeschichtlichen Vorstellungen des Cusanus geboten, wie wir sie in dieser Predigt, aber auch an anderen über sein Werk verstreuten Stellen finden.

Auch hier werden wichtige Daten der handschriftlichen Überlieferung sowie einschlägige literarhistorische Ergebnisse eingebracht. Den Schlußteil des Faszikels bilden zwei kurze Predigt-Entwürfe, nämlich Sermo XXV: „Quomodo creavit Deus hominem", und Sermo XXVI: „Carissimi, omnes unanimes." Schließlich bringt dieser Faszikel auf der Rückseite des Titelblattes die bereits angekündigte, durch Haubst erarbeitete, neue Zählung der Cusanuspredigten in h XVI und h XVII, die allerdings inzwischen für eine chronologische Gesamtübersicht der Predigten nochmals korrigiert wurde, worauf in einer Anmerkung hingewiesen wird.

Mit einem theologischen Ausblick auf Sermones II (h XVII) möchte ich diesen Bericht schließen, der nur eine begrenzte Auswahl aus der Fülle des großen Werkes bringen kann. Dort nimmt Nikolaus in den Sermones XXVII–XXXIX erneut die Themen der zentralen Geheimnisse des Glaubens auf: Trinität, Christologie und Pneumatologie. Trinität und Christologie des N. v. K. waren seit vielen Jahren schon bekannt durch die Werke von Haubst: Das Bild des Einen und Dreieinigen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues,[15] und Die Christologie des Nikolaus von Kues.[16] Durch die Edition liegen nun die Quellen für die seiner Zeit zum großen Teil noch aus den Hss. nachgewiesenen Themen vor. Wir können zugleich die Weiterentwicklung des cusanischen Denkens von der Systematik der theologisch-philosophischen Schriften De docta ignorantia und De coniecturis zu der Konkretisierung in den Sermones verfolgen.

In diesem Teil sollen wenigstens zwei auffallende Zeugnisse für die Mystik des N. v. K. hervorgehoben werden. Beide finden sich in Sermo XXXVIII: „Sanctus, Sanctus, Sanctus."[17]

In der Auslegung des göttlichen Seins als „absolutes Sein, außerhalb dessen nichts sein kann", folgt Nikolaus ganz eindeutig der Seinsmystik Meister Eckharts.[18] Die Quelle ist in der Edition angegeben. Bald darauf stoßen wir auf ein Zeugnis für die apophantische Mystik, die Nikolaus bekanntlich in dieser letzten Konsequenz in dem Dialog mit den Kartäusern am Tegernsee nicht zulassen wollte. Hier heißt es nun, daß der Glaubende in der Glaubenserfahrung des dreieinigen Gottes diesem participatione ähnlich werde.[19] Der Geist des Menschen, der seine Flügel zu diesen Höhen erhebt, läßt alles begriffliche und syllogistische Denken hinter sich.[20] Kein Begriff kann Gott erreichen, und „Gott" kann „dir die größte Unendlichkeit besagen, wenn jede begriffliche Einsicht überschritten wird."[21] Dabei bleibt N. v. K. seinem Verständnis der Mystik treu: Er spricht von einem Überschreiten des begrifflichen Denkens, nicht jedoch von dessen Nichtung.

Die Textherstellung und der dreiteilige Apparat stellten höchste Anforderungen an den Verlag und die Druckerei. Alle Erwartungen wurden in bester Weise erfüllt. Druckfehlern begegnet man kaum. Herausgebern und Verlag ist ein möglichst baldiger Abschluß des Werkes zu wünschen, das von größter Bedeutung für die Cusanus-Forschung ist. Die Gesamtedition der Predigten ist auf vier Bände (h XVI bis XIX) mit je fünf Faszikeln angelegt.

[9] Zur Entwicklung des cusanischen Denkens vgl. R. Haubst, Die besonderen Editionsprobleme (s. Anm. 4), S. 68: Nikolaus fügte seinen Predigtkonzepten später wiederholt Bemerkungen hinzu, teils Lesefrüchte, teils „Gedanken, in denen das Thema über den Rahmen der Disposition hinaus unter neuen Perspektiven meditiert wird."

[10] Sermones I, Sermo II n. 4,14–19: h XVI, S. 30. Dort auch das Thomas-Zitat.

[11] A.a.O. Sermo VII n. 32,82–83; n. 33,19–21: h XVI S. 141.

[12] A.a.O. Sermo VIII n. 21,1–10; n. 22,1–7: h XVI S. 158f.

[13] A.a.O. S. 384ff.

[14] A.a.O. S. 380–383.

[15] Paulinus-Verlag, Trier 1952.

[16] Verlag Herder, Freiburg 1956.

[17] h XVII, S. 101–115.

[18] Ebd. n. 12,1–4 (110): „Nam omne id, quod videmus esse, scimus ipsum non esse ipsum «esse absolute». Extra enim «esse absolutum» nihil esse potest; si enim extra est, non est." Vgl. ebd. 24–25 (111).

[19] A.a.O. n. 13,1–3.

[20] N. 15,1–4 (113f): „Maiores pennae ducunt supra omne id, ubi omnia nomina quiescunt, ubi cessat omnis syllogismus, ubi est id, quod videtur oculo intellectus."

[21] A.a.O. Zeile 14–23 (114): „Ita quidem, qui ita volat, nihil concipit ex omni nomine nominabili. Homo cum nominatur, per intellectum quadam apprehensione ambitur, et figitur consideratio in aliquo.
Sed cum Deus nominatur, si in aliquo consideratio figitur, non est intellectus in volatu motus in vero. Deus enim nihil conceptibile per te significat, sed super omnem intellectum tibi dicit quandam infinitatem maximam."

Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Anton Ziegenaus, Franz Courth, Philipp Schäfer. – (Aschaffenburg): Pattloch (1985). 762 S., Ganzln DM 68.–

Die sorgfältig edierte Festgabe für den emeritierten Münchener Dogmatiker vereint 29 Aufsätze (davon zwei in spanischer Sprache) aus der Feder von Schülern und Kollegen, die dem Jubilar theologisch nahestehen. Gleichzeitig reflektieren die Beiträge das breite Spektrum der Lebensarbeit Scheffczyks, das am Schluß des Bandes in der von I. Böhm zusammengestellten Bibliographie dokumentiert wird. Die Herausgeber haben die thematisch weit divergierenden Gedanken in fünf Sektionen einzuordnen versucht.

„Zur Gestalt heutiger Theologie" liefern Dogmatiker (J. Auer, W. Kasper), Fundamentaltheologe (J. Schumacher), Moraltheologe (J. Rief) und Philosoph (K. Krenn) Erörterungen, unter denen vor allem die von W. Kasper zur „Erneuerung des dogmatischen Prinzips" Aufmerksamkeit verdient. „Um Vielfalt und Einheit der Theologie" geht es im 2. Teil (J. Scharbert, F. Mußner, A. Ziegenaus, W. Dürig, P. Rodriguez, W. Grocholl): darunter fallen Diskussionsbeiträge zum Kanonproblem wie zur Katechismusproblematik. „Zur Vermittlung von theologischer Anthropologie und modernem Denken" äußern sich M. Seybold, N. A. Luyten, J. Giers, A. v. Stockhausen, K. Hollmann und der polnische Moraltheologe und Nachfolger des Papstes auf dem Krakauer Lehrstuhl T. Styczén. „Das Katholische in der Ökumene" lautet die Überschrift über Teil 4 (F. Courth, P. Schäfer, H. M. Köster, G. Söll und St. O. Horn): Hauptthema ist die Mariologie, die ein wichtiges Element im Œuvre des Geehrten ist. „Aneignung der Geschichte" ist der Generalnenner, unter dem theologie- und dogmenhistorische Forschungsbeiträge von J. Finkenzeller, A. Bodem, J. I. Saranyana, L. J. Elders, W. Aymans, J. Stöhr und H. Riedlinger gesammelt sind. Thomas von Aquin und die Scholastik stehen im Vordergrund.

Die Fülle der Forschungsergebnisse und Reflexionen, die hier wie in so vielen Festschriften angehäuft sind, kann nicht im einzelnen gewürdigt werden. Die Namen der Vf. künden dem Kundigen die Position, bürgen aber auch für intensive Arbeit, die dem Katholischen im strengen Sinn verpflichtet ist.

Regensburg Wolfgang Beinert

Keel, Othmar/**Küchler,** Max/**Uehlinger,** Christoph: **Orte und Landschaften der Bibel.** Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land. Bd 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benzinger und Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht (1984). 751 S., 182 Abb., geb.

Bd 1 des jetzt auf 4 Bde geplanten Gesamtwerkes erschien 1984. Die Herausnahme von Jerusalem als separaten Bd 4 ist zu begrüßen. Für eine allgemeine Charakteristik und Kritik des Werkes vgl. ThRev 80, 1984, 111f. (E. Zenger) zum 2. Bd.

Bd 1 bindet unterschiedliche Beiträge zumThema „Geographisch-geschichtliche Landeskunde" zusammen. Er ist aber weder als durchlaufende Realienkunde oder Alterstumskunde noch als eine Einführung in die Biblische Archäologie etc. konzipiert. In dieser Abweichung vom üblichen Raster und Inhalt verwandter Publikationen füllt der Bd gleich mehrere Lücken in der Vermittlung (!) von Forschungsergebnissen. Die enge, vielleicht nicht immer unproblematische Bindung von biblischen Texten/Zitaten bzw. altorientalischen Bildern und den natürlichen Befunden des Landes erhellt auf faszinierende und überzeugende Weise die Komplexität des Lebens im Land der Bibel.

Das Kapitel „Geologie" (O. Keel, 25–37) bringt einen Abriß der erdgeschichtlichen Phasen unter Hervorhebung der sichtbaren Gesteinsarten (Kurkar erst im Lexikon, 667). Wissenswert sind z. B. die Angaben über die Verwendung von Kreidegesteinen als Baumaterial (34f). Es hätte sich angeboten, in diesem Kapitel auf die frühesten Zeugnisse menschlichen Lebens (vgl. 466) in diesem Raum einzugehen (→ Bd 3?).

Anschaulich wird im Kapitel „Klima" (O. Keel, 38–53) der Einfluß des Wetters, speziell die Bedeutung des Regens als Lebensodem dargelegt.

Im Kapitel „Botanik" (O. Keel, 54–99) werden die wichtigsten (Groß-) Pflanzen und die Grundnahrungsgüter Getreide, Wein und Oliven vorgestellt, zumeist mit Abbildungen. Die Auswahl der Pflanzen ist an der Bedeutung/Nennung in biblischen Texten orientiert.

Das Kapitel „Zoologie" (O. Keel, 100–181), überschrieben „Gefährten und Feinde des Menschen", überrascht angenehm dadurch, daß neben knappen zoologischen Angaben breit der atl/ntl Bezug eingebracht ist (u. a. auch Symbolik). Hier ist das Ziel der Autoren dieser Landeskunde besonders deutlich, „die heutigen natürlichen Gegebenheiten *aus biblischer Sicht* wahrzunehmen, die Relikte der natürlichen Gegebenheiten, wie die Menschen der Bibel sie erlebten, herauszuarbeiten." Aufschlußreich ist die Einführung zur atl Auffassung von den Tieren. Von der engeren Bindung der Israeliten zu den Tieren ihrer Umwelt zeugt allein schon der größere Namensreichtum im AT gegenüber modernen Sprachen. Der Leser erhält sehr plastisch, durch ao. Bildmaterial unterstützt, wesentliche Verständnishilfen für die jeweiligen Bibelzitate.

Beim Schwein (122) hätte man wie beim Pferd Hinweise auf archäologische Funde (u. a. Hazor, Tirza) geben sollen (vgl. die „Probleme" 177). Beim Pferd (128f) darf die große Anzahl eisenzeitlicher Pferdeterrakotten nicht außer acht gelassen werden; sie setzt ein anderes Verhältnis zum Pferd voraus, als es die Texte spiegeln (Votiv für erbetenen Reichtum?).

Im Kapitel „Geopolitik" (O. Keel, 182–205) sind Überlegungen gesammelt, inwiefern die Lage Israels Auswirkungen auf Geschehnisse bedingte und inwiefern sie die Rangstellung Israels unter den Völkern definierte. Dieser Beitrag wirkt weniger gelungen als andere. Das N-S/W-O-Schema (184f) in bezug auf Israels Eroberer ist weder hilfreich noch überzeugend. Die Unterscheidung von „Gesamtaufnahme" mit dem Ergebnis „inmitten der Völker" und von „Nahaufnahme" mit dem Ergebnis „für sich allein" ist nicht unbedenklich. Der Großraum Levante, wo die Betonung eben N-Syrien/Phönizien heißt, verschiebt nur die Akzente. Die zentrale Lage Israels wird zu sehr betont. Bestimmend ist die Randlage, die positiv als Brückenlage (192), negativ als Durchzugsland (184), als militärpolitisches Interessensgebiet fremder Mächte verstanden werden kann. Der kulturgeschichtliche Aspekt der geopolitischen Lage kommt zu kurz, die Bedeutung der Einflußnahme der Hochkulturen und der Umwelt auf Israel. Problematisch bleibt die Beschränkung auf Judäa, „das Land der Bibel im engeren Sinne" (197), dessen Situation als Kontrast zur Großlage skizziert wird. In den Abschnitten zum biblischen Selbstverständnis wäre das Land als Eigentum und Gabe JHWHs (204) stärker zu betonen.

Ein eigenes Kapitel gilt den „wechselnden Namen und Grenzen" (Ch. Uehlinger, 206–288) von den frühen ägyptischen und akkadischen bis zu den arabischen Bezeichnungen. Nicht berücksichtigt sind die z. T. abweichenden Ansätze von Th. L. Thompson, BZAW 133, 1974. Erwähnung verdienen auch die Schasu-Gebiete (E. Zenger, Der Gott der Bibel. 1979, 54f). Da es im Sinne der „Großaufnahme" nur um Bezeichnungen des „ganzen Landes" geht, vermißt man an dieser Stelle viele Angaben zur innerstrukturellen Situation Palästinas, für die nur z. T. auf die Bde 2–4 verwiesen werden kann (Landschaften). Die ostjordanischen Gebiete und der Sinai entfallen infolge der Gesamtkonzeption. Dies macht sich an verschiedenen Stellen auch dieses Bdes bedauerlich bemerkbar.

Zu fragen bleibt, ob diese qualifizierte und reiche, manchmal auch etwas breite Studie nicht schon über das Erforderliche (und Zumutbare) eines Handbuches und Führers hinausgeht.

Der Zugang zum Kapitel über „Toponymie und historische Geographie" (Ch. Uehlinger, 289–347) fällt leichter. Die hier gegebenen Hinweise (und Tabellen) zur Etymologie von Ortsnamen und zu philologischen Problemen der Namensüberlieferung sind sicher hilfreich. Die Untertitel Namensgebung, Namenswechsel und Identifikation umreißen die weiteren Schwerpunkte dieser gelungenen Zusammenstellung. Bei den römischen Namen (307ff) wäre zwischen Neubenennungen und Namensveränderungen durch (additive) Titulaturen infolge verliehener Ehrungen und Rechte zu unterscheiden.

Gut informiert wird der Leser im Kapitel „Methoden und Bedeutung archäologischer Ausgrabungen" (zum Survey schon 342–45) (Ch. Uehlinger–O. Keel, 348–378). Bei den Literaturhinweisen hätte man die Periodica nennen und vielleicht kurz charakterisieren sollen, speziell die, die regelmäßig Kurzberichte über die laufenden Ausgrabungen bringen (ADAJ, AfO, ASOR-NL, ESI/HadArk, IEJ, RB), und bei den Bibliographien sei noch an P. Thomsen, Die Palästina-Literatur 1–7, 1911–1972 und an die gängigen Periodica Elenchus Biblicus, IZBG, OTA, ZAW gedacht. Hilfreich wäre schließlich noch ein Abriß der archäologischen Epochen gewesen (vgl. V. Fritz, TRE 6, 1980, 323–339).

Die Ausgrabungsmethoden werden in ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung und in ihrer unterschiedlichen Zielsetzung dargestellt. Andere Aspekte archäologischer Alltagsarbeit, Methoden der Materialbearbeitung, Probleme der Befunddokumentation und der Publikation werden nicht berührt. Auf die „materielle Hinterlassenschaft", auf den Forschungsgegenstand der Biblischen Archäologie, den Befund oder den Fund, wird nicht eingegangen. Wenn somit keine Einführung in die Biblische Archäologie gegeben werden sollte, so sind die Ausführungen zum Verhältnis von Exegese und Archäologie – „Teamarbeit wäre notwendig" (369) – um so wichtiger (367ff). Ihnen kann man in Kritik und Programmatik nur zustimmen. Es geht der Biblischen Archäologie nicht um die Welt der Bibel, sondern um die Welt, in der die Bibel entstand. „Primär geht es darum, ... den soziokulturellen Hintergrund jener Perioden, gewissermaßen deren ‚Alltag' näher zu beleuchten" (348). Erst in der integrierten Gesamtschau exegetischer und archäologischer Ergebnisse rechtfertigt sich diese Archäologie als eine dem Worte nach Biblische Archäologie. Diese Idealforderung bedeutet indes erst den notwendigen zweiten Schritt, dem die eigenarchäologische Befundermittlung und -interpretation vorausgeht und schon diese ist Biblische Archäologie (im Sinne eines gewachsenen Terminus). Man wird dieser Wissenschaft nicht gerecht, wenn man sie als eine Altertumskunde Palästinas auslegt und sich dann enttäuscht zeigt, wenn nicht alle Erwartungen erfüllt werden. Man wird sich bequemen müssen, die Biblische Archäologie zuallererst einmal als eine archäologische Disziplin anzusehen. In diese Richtung entwickelt sich das Fach gegenwärtig, wobei die Intensität dieser Bestimmung in Israel/Jordanien viel ausgeprägter ist als außerhalb, wo das Fach durchweg theologischen Instituten zugeordnet ist.

Die „Quellen zur Topographie und Geschichte" (M. Küchler, 379–462), listen 116 Werke vom 3. Jt. v. Chr. an auf (zum Inhalt s. 13). Die Charakteristik der Quellen ist präzis und sachkundig. Die jeweiligen Standardwerke sind genannt. Besonders die Quellen der römisch-byzantinischen Zeit und die der Kreuzfahrerzeit sind wohl vollständig angeführt. Dagegen sind manche Quellen der älteren Zeit (vgl. auch Kapitel „Toponymie") etwas summarisch behandelt oder fehlen. Für die Perserzeit wären z. B. die Elephantine-Papyri, die Murašu-Dokumente und die Wadi ed-Dalijeh-Papyri noch zu nennen gewesen.

Die gedrängte Information dieses Kapitels ist ein wertvoller Führer durch die Vielfalt der Reise- und Pilgerberichte und hebt sich angenehm von den sonst undifferenzierten Bibliographien zum Thema ab.

Der „chronologische Abriß der Geschichte Israels und seiner Nachbarn" (U. Staub–M. Küchler, 463–633) wird im Querformat als Synopse mit den zeitgleichen Vorgängen in den benachbarten Großstaaten gegeben. Dies verdeutlicht wünschenswert die Rolle bzw. die (geringe) Bedeutung Israels in der großpolitischen Lage. Die Daten sind mit Inhalten angereichert, so daß eine lesbare Form entstanden ist. Mit 170 S. ist der Abriß sehr ausführlich, so daß vom 3. Jh. n. Chr. an bis 1983 (inkonsequent) offenbar eine stark geraffte Fassung geboten schien. Infolge der Länge geht die Übersichtlichkeit etwas verloren. Zur schnellen Information wären Zeit- und Dynastietabellen (vgl. BRL², EAEHL) hilfreich gewesen. Es finden sich Datenverschiebungen (sog. mittlere Chronologie, 463, und Überarbeitung der mesopotamischen Geschichte durch M. Wäfler, 18) etwa gegenüber BRL² oder Gunneweg (zum Problem vgl. Gunneweg³ 1979, 34f). Bei einigen Daten teilt der Rez. nicht den Optimismus so konkreter Angaben, wie sie aber auch in manchen der zitierten Vorlagen (463–65) zu finden sind.

Ein „kleines Lexikon der Spezialbegriffe" (O. Keel–M. Küchler–U. Staub, 634–712) gibt für Völker, Fachtermini und Realien Erläuterungen, meist unter Berufung auf andere Lexika.

Im „Register" (731ff) sind die im Bd genannten Orte nicht nachgewiesen. Ein Gesamtregister der Bibelstellen bringt hoffentlich der abschließende Bd.

Die Streichung der Autorennamen bei Zeitschriften und Reihen ist ärgerlich und sollte nicht zum Prinzip werden. Druckfehler sind selten. Störend wirkt nur AMARNATAFELN (393 Z. 1). Weitere Kurzkritik:

141: Zur Problematik des Terminus „Zeit der Patriarchen" vgl. Rez., ThRev 80, 1984, 289–92. – 217: Esr 8, 36 bezeugt keine Protektion Artaxerxes I. beim Wiederaufbau des Tempels. – 290: Tochtersiedlungen haben auch Städte an/in den Ebenen; sie sind keine saisonalen Wohnorte. – 306, 313: Die Umbenennung von Elat/'Aqaba in Berenike erfolgte unter Ptolemaios II. um 275 v. Chr.; das Aila des Strabo u. a. ist eine nahe nabatäische Neugründung. – 311: Der Vf. steht mit der Ansicht der „brutalen Repression Hadrians gegen die palästinischen Juden" unter dem bis heute nachwirkenden Einfluß der jüngeren rabbinischen Überlieferung. Besonders P. Schäfer, Der Bar Kokhba-Aufstand, 1981 hat verdeutlicht, daß diese negative Sicht den Vorgängen nicht gerecht wird. – 460 zu Nr. 114: Vorliegend außerdem: Y. Olami, Daliya Map (31) 15–22, 1981. A. Raban, Nahalal Map (28) 16–23, 1982. Y. Olami, Map of Haifa—East (23) 15–24, 1983. – 619: Nur Bostra war die Hauptstadt der Provincia Arabia. – 637: Unter „Amphore" werden auch die eisenzeitlichen Vorratskrüge, z. T. vierhenklig, z. T. mit Henkelstempel verstanden; eine Typus-Trennung von der griechischen Amphora ist angebracht (Abb. 172 nur griechische Gefäßtypen). – 646: Das „Buleuterion" in Aschkelon ist eine Basilika. – 649: Die These der Verdrängung der Edomiter u. a. durch die Nabatäer (nicht vor Mitte des 4. Jh.s v. Chr. nachzuweisen) ist nicht haltbar (vgl. Rez., NTOA 2, im Druck).

Bd 1 steht auf dem gleichen hohen Niveau wie der schon unentbehrlich gewordene Bd 2 der „Orte und Landschaften der Bibel". War Bd 2 mehr ein Studienreiseführer, so ist Bd 1 eher ein Handbuch. In der Fülle seiner Inhalte zu Teilgebieten der Landeskunde, Geschichte und Nachgeschichte Israels wird er jedem Benutzer ein hilfreiches Instrumentarium und eine Quelle fundierten Wissens sein, ebenso für den Wissenschaftler wie für den Laien. Auch der wird diese Bde mit Gewinn und Genuß zur Hand nehmen, der sich für eine Israelreise vorbereitet oder der sich über das Land der Bibel seitab herkömmlicher Führer sachgerecht informieren will. Das Lesen dieser Bde lohnt.

Münster Robert Wenning

Knauf, Ernst Axel: **Ismael.** Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1985. X, 133 S. (Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins) kart. DM 52.–.

Diese theol. Diss. von Kiel stellt sich die Aufgabe, alle biblischen Texte, die von Ismael, dem Sohn Abrahams von der Hagar, handeln, gründlich zu analysieren, sie auf ihren historischen Wert zu untersuchen, sie mit sonstigen Quellen zur Geschichte Nordarabiens zu vergleichen und so eine Geschichte der mit den Imaelitern verwandten Stämme und Völker zu erarbeiten.

Kap. I „Ismael – Šumu'il" (1–55) stellt zunächst alle assyrischen Texte zusammen, die von Berührungen der Assyrer mit einem Stämmeverband Šumu-'il, der über ganz Nordarabien nachweisbar ist, sprechen. Der Vf. vermutet, daß dieser etwas mit den im AT erwähnten Ismaelitern zu tun hat. Darum untersucht er nun alle atl Texte, die Ismael oder Ismaeliter erwähnen, insbesondere Gen 21, Gen 16 und den die angeblichen Nachkommen der Hagar, die Hagariter, erwähnenden Text 1 Chr 5,18–22. Dabei kommt er zum Ergebnis, daß Gen 21,8–21 von Gen 16 abhängt und hinter Gen 16 gute historische Erinnerungen aus der Zeit Davids und Salomos stecken. Dann steht nichts im Weg, Ismael mit Šumu'il gleichzusetzen; es handelt sich um einen großen „protobeduinischen" Stämmeverband.

Im Kap. II „Die Söhne Ismaels und die Götter von Duma" (56–91) werden die priesterschriftlichen Texte zu Ismael, vor allem der Stammbaum der Ismaeliter in Gen 25,12–18, mit sonstigen altorientalischen und antiken Nachrichten über die darin genannten Orts- und Stämmenamen verglichen. Daraus erschließt der Vf. eine Geschichte der Ismaeliter als eines großen Stämmebundes, der etwa kurz nach Salomo zustande kam und sich Mitte des 6. Jh.s v. Chr. aufgelöst hat.

Im Kap. III „Nebaioth und Nabatäer" (92–111) gibt dem Vf. das Vorkommen des Namens Nebajot in Gen 25,13 das Stichwort ab, danach zu fragen, ob davon der Name der Nabatäer abzuleiten ist und diese die letzten Abkömmlinge jenes Stämmeverbands Ismael sind. Das Ergebnis ist negativ: Die Nabatäer gehen auf einen Unterstamm der arabischen Qedar namens Nabat zurück. Sie üben seit dem 4. Jh. v. Chr. als erste Vollbeduinen die Kontrolle über ganz Nordarabien aus und gründen dann das Nabatäerreich.

Wenn diese Arbeit auch keine theologisch relevanten Ergebnisse erzielt, ist sie für den Exegeten, darüber hinaus aber auch für den Historiker, für den Assyriologen und den Altphilologen höchst interessant, da sie die wenig bekannte Geschichte Nordarabiens, besonders aber des Ostjordanlandes zu erhellen vermochte. Der Exeget wird im großen und ganzen die Ergebnisse der sorgfältigen Untersuchungen der atl Texte als überzeugend anerkennen. Ob auch die Heranziehung der assyrischen, griechischen, lateinischen und arabischen Quellen ebenso zu beurteilen ist, müßten die entsprechenden Fachleute überprüfen. Der Vf. bedauert im Nachwort (113) selbst, daß die Stämme, um deren Geschichte es hier geht, abgesehen von einigen Ostraka und Graffiti, die kaum mehr als Namen enthalten, uns keine direkten Nachrichten hinterlassen haben, sondern immer nur aus Nachrichten dritter Hand bekannt sind. So bleibt vieles hypothetisch.

Eine Übersichtskarte befindet sich auf S. VIII. Die reichlich herangezogene Literatur und die Quellen, die im Abkürzungsverzeichnis erschlossen werden (115), sind in den teilweise recht umfangreichen Anmerkungen unter dem Haupttext verarbeitet und verzeichnet. Register zu den angeführten außerbiblischen und biblischen Texten, zu den semitischen Wörtern und zu den Namen, ein Sachregister und ein Autorenregister schließen den Band ab.

München Josef Scharbert

Trible, Phyllis: **Texts of Terror.** Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives. – Philadelphia: Fortress Press (1984). XIV, 128 S. (Overtures to Biblical Theology Bd 13) kart. $ 7.95

Nach einer Einleitung („On Telling Sad Stories", 1–7), in der Fragestellung und Methode angegeben werden, folgen vier Kap., die Texte interpretieren, in deren Mitte eine mißhandelte Frauengestalt steht:

„Hagar: The Desolation of Rejection" (9–35) behandelt Gen 16,1–16 und 21,9–21; „Tamar: The Royal Rape of Wisdom" (37–63) geht über 2 Sam 13,1–22; „An Unnamed Woman: The Extravagance of Violence" (65–91) über Ri 19,1–30 und schließlich „The Daughter of Jephthah: An Inhuman Sacrifice" (93–116) über Ri 11,29–40.

Das Buch ist als Gegenstück und Ergänzung zum ersten Werk der Vf.in geschrieben: „God and the Rhetoric of Sexuality", Philadelphia 1978 (Overtures to Biblical Theology Bd 2). Man muß es in der Tat vor allem mit den dortigen Kap. über Gen 2–3; Das Hohe Lied und Ruth zusammensehen. „Without the joy of the first book, I should have found unbearable the sorrow of the second" (XIII).

In der Einleitung nennt die Vf.in nach einer kurzen Reflexion über das Erzählen ihren Zugang und beschreibt ihn in dreifacher Hinsicht: Die Methode als „literary criticism", die Perspektive als „feminism" und die theologische Verarbeitung durch einen Verweis auf die Dämonie von Gen 32,25ff.

„Literary Criticism" – das ist nicht unsere Literarkritik, es ist eher das Gegenteil. Vf.in versteht darunter im Anschluß an ihren Lehrer James Muilenburg (z. B. ders., Form Criticism and Beyond, JBL 87, 1969, 1–18) eine Methode, die die vorliegenden biblischen Texte mit Hilfe vor allem rhetorischer Kategorien interpretiert. Vorausgesetzt ist dabei die Untrennbarkeit von Form, Inhalt und Bedeutung (s. 3). In allen Kap. wird unter Verzicht auf explizite Durchführung von Fragestellungen wie Literar- und Gattungskritik sowie insbesondere jegliche historische Interpretation der gegebene Text in seiner inneren Struktur entfaltet und so zur Sprache gebracht. Aufbau, Leit- und Schlüsselworte, Wiederholungen und Auslassungen, Assonanzen, Renominalisierungen und vieles Verwandte werden zur Erschließung des Textes herangezogen, nicht zuletzt der jeweilige Gebrauch der Eigennamen. Zwischen Text und Leser sollen sich auf diese Weise keine vorgängigen Informationen oder methodische Reflexionen stellen. So werden etwa die beiden Hagar-Geschichten in ihrem jetzigen Nacheinander als aufeinanderbezogen interpretiert – „My concern is the coherence of the final form of the text" (32, Anm. 26). Das Ergebnis ist bei allen vier Beispielen sehr eindrucksvoll. Vf.in erweist sich als Meisterin derartiger Interpretation, und man wird – unbeschadet gewisser grundsätzlicher Fragen (vgl. u.) – entschieden sagen müssen, daß das Verständnis aller behandelten Texte gegenüber dem bisherigen Stand der Diskussion erheblich gefördert worden ist. Man wird die Texte zukünftig nicht mehr ohne die hier vorgetragenen Beobachtungen lesen und auslegen können. Da sich die Ergebnisse in einer Fülle von Einzelbeobachtungen einerseits, einem intensiven Gesamteindruck der Texte andererseits konzentrieren, kann eine Rezension dies kaum angemessen wiedergeben. Wichtig ist aber etwa, daß in einigen Fällen weithin übliche Textemendationen erübrigt werden (etwa 24f zu Gen 21,16).

Nun verbindet sich diese Methode aufs engste mit der feministischen Perspektive und der theologischen Verarbeitung. Erstere hat natürlich zunächst die Auswahl der Texte bestimmt. Sie hat aber darüber hinaus nach meinem Urteil den Blick frei gemacht für bisher nicht wahrgenommene oder verdrängte Aspekte der Texte. Indem jeweils die mißhandelte Frau ins Zentrum der Auslegung tritt – und daß das nun nicht unsachgemäß oder gegen den Text geschieht, dafür sorgt die beschriebene Methode – kommen historisch wie theologisch neue Akzente ans Licht. Insbesondere die Behandlung von Ri 19 habe ich als fesselnd und aufregend empfunden. Der Verbindung von

feministischer Perspektive und rhetorischer Analyse ist es zu verdanken, daß wirklich die Texte und nicht irgendwelche vorgefaßten theologischen oder ideologischen Wertungen zur Sprache kommen. Hier wird nichts in die Texte hineingelesen, was nicht drin steht; was aber drin steht, wird in seiner erschreckenden Ungeheuerlichkeit beschrieben, methodisch erfaßt und – ausgehalten. Diese Fähigkeit, das Freigelegte offen zu halten, das Erschrecken nicht wiederum durch übergreifende Perspektiven wegzuwischen und zu mildern, das wird dem dritten verdankt, dem theologischen Umgang der Vf.in mit diesen Texten. Der Hinweis auf Gen 32 in der Einleitung wird zwar explizit nicht wieder aufgenommen, er macht aber den Raum frei, auch die negativsten Aspekte der Texte als biblische festzuhalten – ohne Verdrängung, ohne Apologetik, ohne Diffamierung, ohne falsche Historisierung. Am Ende eines jeden Kap.s steht ein Abschnitt „Reflections" (Kap. 1) bzw. „Responses" (Kap. 2–4). Darin wird die innerbiblische Rezeption des jeweiligen Textes bzw. der zentralen Frauengestalt verfolgt, und am Ende steht die mögliche Reaktion heutiger Leser. Dafür wird, und das ist ein theologisch entscheidender Schritt, nun wiederum biblische Sprache verwendet, vor allem die von Klage und Trauer, das Leichenlied über Jonathan etwa (2 Sam 1,19ff, S. 108f), Psalm 22 und vor allem Jes 53. Vf.in kann so den in den Geschichten erzählten Terror theologisch benennen.

Angesichts dessen, was unter dem Vorzeichen feministischer Theologie, deren Notwendigkeit damit in keiner Weise in Frage gestellt werden soll, gerade mit atl Texten und Traditionen hier und da geschieht, wird man diesem Buch und seiner Autorin eine kaum zu überschätzende Bedeutung zuschreiben können. Zum Schlüssel für den Umgang mit dem AT wird hier weder die Suche nach Legitimation oder Apologetik, noch die Betonung von Abstand und Fremdheit, erst recht nicht die Suche nach der verschütteten großen Göttin hinter den biblischen Traditionen, sondern schlicht: der biblische Text. Die neue Perspektive wird zur neuen Kraft der Beobachtung. Man wünscht sich mehr davon zu lesen, man wünscht dem Buch vor allem eine Verbreitung im deutschen Sprachraum und eine dafür nötige Übersetzung, das gilt ebenso auch für das ältere Buch der Vf.in. Diese Arbeiten könnten für die gegenwärtige Diskussion in Kirchen und Gemeinden manches verhindern und manchen unnötigen Umweg ersparen. Sie könnten in ihrer Konzentration auf den auszulegenden Bibeltext bis hin zum Gebrauch in Unterricht und Gemeindearbeit von großem Nutzen sein.

Natürlich reizt den Alttestamentler dann auch der kritische Dialog. Die Arbeit hat, wie auch einige andere insbesondere englischsprachige der letzten Jahre die Fruchtbarkeit und Notwendigkeit der Auslegung der kanonischen Form der Texte gezeigt – unabhängig von allen Erwägungen über deren Vorgeschichte. Aber auch auf dieser Ebene bleibt ja die Frage nach dem Verhältnis von reiner Textbeobachtung zu jeglicher Form historischer Betrachtung. Und das ist mein Hauptproblem mit diesem Buch und die Frage, die sich mir stellt. Ich will es an zwei Beispielen unterschiedlichen Gewichtes verdeutlichen.

In Ri 19 wird der hebräische Terminus pīlăgāš durchgehend mit „concubine" wiedergegeben. Zwar gibt die Vf.in S. 66 eine Umschreibung dessen, was damit gemeint ist, aber das bleibt sehr kurz. Sicher ist sich Vf.in der Bedeutung des hebr. Begriffs bewußt, aber die dahinterstehenden sozialgeschichtlichen und rechtlichen Probleme sowie die vorhandenen engen Grenzen unseres Wissens über derartige Probleme, all das tritt dann bei der Auslegung doch sehr zurück. Für viele hebräische Lexeme und Begriffe ließe sich ähnliches zeigen. Das Fremdartige, historisch Andersartige wird manchmal zum reinen Kolorit, dessen Verbindung mit der Substanz der Sache zumindest offen bleibt. – In Ri 11 entfaltet Vf.in ihren spezifischen Zugang nicht zuletzt aus einem Gegensatz zwischen dem Kommen des Geistes (rūᵃḥ) über Jephta in V. 29 und dem dann folgenden Gelübde in V. 30 („wenn du wirklich . . ."). Darin sieht Vf.in den entscheidenden Widerspruch in Jephta: „The making of the vow is an act of unfaithfulness. Jephthah desires to bind God rather than embrace the gift of the spirit" (97). Da stellen sich nun doch Fragen, die keineswegs gleich auf einen literarkritischen Schnitt zwischen V. 29 und V. 30 hinauslaufen müssen, denn das würde ja immer noch nötigen, auch den jetzigen Text auszulegen. Aber: Führt die Verbindung der Gabe des „Geistes" mit dem – mindestens terminologisch, aber wohl auch der Sache nach – eingetragenen Begriff des „Glaubens" nicht jeden Leser auf falsche Assoziationen? Was dieser Geist bei vergleichbaren Gestalten, man denke an Simson, bewirkt, hat mit dem „heiligen Geist" zunächst sehr wenig zu tun. Mehr noch: Darf man wirklich ein Gelübde, nur weil es eine Bedingung für göttliches Handeln formuliert, als negativ qualifiziert ansehen? Man denke nur an Gen 28,20ff oder auch an die Probe des Gideon (Ri 6,34ff). Kurz: Auch eine textinterne Interpretation kann m. E. nicht von der historischen Seite absehen, von der Frage nach dem Verständnis von Vf. und Hörer damals. Und da, wo Vf.in das tut, bleiben Fragen.

Bielefeld Frank Crüsemann

Loretz, Oswald: **Psalm 29.** Kanaanäische El- und Baaltraditionen in jüdischer Sicht. – Soest: CIS-Verlag 1984. 168 S. (Akademische Bibliothek. Ugaritisch-Biblische Literatur, Nr. 2) kart. DM 49.80

Endlich befaßt sich einmal ein wirklicher Ugarit-Experte mit der Frage nach dem kanaanäischen Hintergrund von Ps 29. Nachdem vor genau 50 Jahren H. L. Ginsberg zum ersten Mal darauf hingewiesen hatte, daß eine Beziehung zwischen Ps 29 und den neugefundenen Texten aus Ugarit bestehe, hat die Frage die atl Wissenschaft nicht mehr zur Ruhe kommen lassen. Eine Legion von Forschern hat sich mit mehr oder weniger Geschick und Kompetenz – der Rezensent eingeschlossen – um jene Beziehung bemüht und eine bis heute anhaltende Diskussion entfacht. Die Forschungsgeschichte wird im 1. Kap. der vorliegenden Monographie skizziert. Die Bibliographie dazu ist fast zehn Seiten lang geworden. Dabei zeigt sich, daß fast alle Probleme der Psalmenforschung, von der Metrik angefangen bis hin zur Kanonfrage, hier vereint auftreten – eben noch erweitert durch das spezielle Problem einer möglichen kanaanäischen Abstammung. L. geht allen diesen Problemen im einzelnen nach.

Nach der Darstellung der Forschungsgeschichte folgt im 2. Kap. eine Transskription des Textes (Kolometrie und Übersetzung), welche die von ihm vorgeschlagene Konsonantenzählung zur Formanalyse beizieht. Hier wird schon deutlich, was dann in den Erörterungen der nächsten Kap. ausgeführt wird, daß er den Psalm keineswegs als ursprüngliche Einheit, vielmehr als das Ergebnis eines Kompositionsvorgangs ansieht.

Dabei geht er davon aus, daß der Hinweis auf die kultische Proskynese am Ende von V. 2 („Fallt nieder vor Jahwe in ‚seinem' [Schmuck] Heiligtum") mit dem verwaisten Kolon V. 9c („und in seinem Tempel alle ‚rufet': Herrlichkeit!") eine vorzügliche Sinneinheit bildet, wenn man beide aneinanderfügt (und aneinander anpaßt). Dann fällt der ganze Zwischenteil von V. 3–9b als selbständiger Block heraus, eine Art Hymnus, der die Theophanie JHWHs in den Farben eines Gewitterauftritts des Gottes Baal darstellt. Vielmehr „wird hier ein Gewitter mit seinen Wirkungen in der Natur vorgeführt. Wenn es seinen Weg vom Mittelmeer zum Libanon und über diesen hinaus in die Gegend von Qadeš am Orontes nimmt, bleibt in der Natur Zerstörung zurück" (55). – Der Haupttext („Grundtext" V. 1–2.9ab), eine Aufforderung zum Gotteslob, besteht aus der „Beschreibung einer Huldigung Jahwes durch seinen Hofstaat" nach dem Vorbild der kanaanäischen El-Tradition. – Der dritte Block V. 10–11 schließlich fügt die „Beschreibung des himmlischen Königs" und einen Segenswunsch hinzu (55).

Als aus drei Blöcken zusammengesetztes Gebilde ist Ps 29 den „späten Mischgattungen" zuzuzählen, und die Frage der Datierung stellt sich seiner Kompositionsstruktur entsprechend differenziert. Jedenfalls: zwar kanaanäische Traditionselemente, aber keine kanaanäischen Vorlagen für Ps 29!

Die These wird allseitig diskutiert und konsequent durchgeführt. Dabei werden alle für Ps 29 relevanten Fragen eingehend behandelt: *hᵃdārâ* ‚Schmuck' und *mabbûl* ‚Sintflut', „Gottessöhne" und *El hakkābôd*, das Königtum Gottes, altorientalische Parallelen, ugaritische Parallelen, die Beziehungen zu Ps 96, die Frage der Theophanie, Probleme der Theologie des Kanons u. a. Eine umfassende Darstellung und eine wahre Fundgrube für den Exegeten: 15 Kap., dazu die schon erwähnte bibliographische Dokumentation.

Ist das Problem des 29. Psalms damit gültig gelöst und läßt die Forschung zur Ruhe kommen? Wahrscheinlich nun doch nicht. Denn, wenn ich recht sehe (der Rezensent wird wiederholt angesprochen), ist die literarkritische Analyse, auf die Loretz seine Arbeit abstützt, nicht genügend gesichert. Das von ihm gewählte sozusagen horizontale Schnittmuster – drei oder vier Blöcke aufeinander – ist dem Text wahrscheinlich weniger gemäß als das von vielen Exegeten in Ansatz gebrachte vertikale Muster, das von den merkwürdig unausgeglichenen Parallelismen ausgeht und sich vor allem auf die Stilanalyse (Tempora, Prosa-Poesie, Dubletten, Wort- und Satzwiederholungen) stützen kann. Hier jedenfalls werden die Weichen gestellt und die Frage der kanaanäischen Abkunft oder des kanaanäischen Einflusses auf die Textteile stellt sich wieder anders. L. hat einen sehr interessanten Lösungsvorschlag gemacht. Man wird sehen müssen, wie weit er sich bewähren kann. Die Freunde des 29. Psalms werden ihm für seine Arbeit dankbar sein.

Basel Klaus Seybold

Traductions hébraïques des Evangiles rassemblées par Jean Carmignac.
Bd 1: The four Gospels. Translated into Hebrew by William Greenfield in 1831. – Tournhout: Brépols 1982. XLII, 82 S. Ln bfr 1050.–

Bd 2: Evangiles de Matthieu et de Marc, traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona, retouchés en 1805 par Thomas Yeates. – Turnhout: Brépols 1982. XLI, 370 S. Ln bfr 1350.–

Bd 3: Evangiles de Luc et de Jean, traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona, retouchés en 1805 par Thomas Yeates. – Turnhout: Brépols 1982. 395 S. Ln bfr 1350.–

In einer auf zehn Bände (Verlagsprospekt) geplanten Reihe von Übersetzungen der Evangelien ins Hebräische, hauptsächlich Neudrucken bereits edierter, aber z. T. selten gewordener Werke, liegen die ersten drei in einer vorbildlichen Ausstattung vor. Ihre Kostspieligkeit wird freilich den dringenden Wunsch J. Carmignacs, diese Bibelübersetzungen in möglichst vielen Händen zu sehen, weitgehend illusorisch machen. Das tut jedoch dem Verdienst der Ausgabe keinen entscheidenden Abbruch. Bevor einige Gedanken zum historischen Stellenwert der hebr. Evangelienübersetzungen überhaupt geäußert werden, seien die vorliegenden Bände ausführlich vorgestellt:

Der Evangelienübersetzung von W. Greenfield (Bd 1,1–82: Vergrößerung des technisch schlechten Originaldrucks) geht eine „Introduction générale" des Hrsg.s voraus (V–XII), bes. wertvoll durch eine Liste derjenigen hebr. Übersetzungen, die C. mit enormer Mühe in zahlreichen Bibliotheken aufgespürt hat. Sie ist gewiß, wie er bescheiden selbst schreibt, noch immer unvollständig, stellt aber gegenüber den relativ wenigen Titeln, die z. B. P. E. Lapide in einer einschlägigen neueren Veröffentlichung (Hebräisch in den Kirchen, Neukirchen 1976, 35–112) nennt und mit denen er demnach kein ganz zutreffendes Bild christlicher Übersetzungsarbeit vermittelt, einen unleugbaren Fortschritt dar. Sehr bedauernswert ist, daß C. bei den Drucken und denjenigen Hss., bei denen er den Verfasser der Übersetzung ermitteln konnte, nicht jeweils auch die Fundorte (Bibliotheken) mitteilt.

In einem zweiten Teil der Einleitung zu Bd 1 (XV–XXXVII) werden Werk und Leben des Übersetzers W. Greenfield (1799–1831) vorgestellt, d. h. es wird ein umfangreicher Abriß seines Lebens durch seinen Freund und Verleger S. Bagster aus dem „Imperial Magazine" von 1834 im engl. Original abgedruckt und von C. mit ergänzenden Anm. versehen.

Aus ihm geht hervor, daß es sich bei Greenfield um einen hochbegabten Autodidakten handelt, der als Buchbinderlehrling bei einem Rabbiner Londons, im religiösen Disput mit diesem und anderen Juden, Hebräisch, danach im Selbststudium noch viele andere Sprachen lernte und mit 32 Jahren im Dienst der British and Foreign Bible Society starb, z. T. infolge von Überarbeitung, z. T. weil er theol.-philol. Kritik, die er als ungerecht empfinden mußte, nicht ertrug. Durch Bagsters Bericht bekommen wir nebenbei einen Eindruck von jener seltsamen Mischung von gesundem Kapitalismus und sentimentaler Frömmigkeit, die für das England des 19. Jh.s bes. bezeichnend scheint, aber, wenn auch in jeweils anderer Form, gewiß nicht auf dieses Land und diese Zeit begrenzt ist.

Zur Übersetzung selbst äußert sich C. (XXXIX–XLII) relativ kurz: Sie beruht auf dem Werk eines anonymen österreichischen Juden, übernimmt auch manches aus anderen hebr. Evangelienübersetzungen, stellt aber im ganzen eine eigenständige, einheitliche, bedeutende Leistung dar. Die Sprache ist reines Bibelhebräisch, die Übersetzungsweise ein wenig monoton und unlebendig, aber weithin korrekt. Gewisse Wendungen des griech. NT gibt Greenfield durch gelungene hebr. Wortspiele wieder – für C. (XLII) möglicher Hinweis auf die Ursprache der Evangelien.

Von ganz anderem Gewicht als die hebr. Evangelienübersetzung Greenfields scheint diejenige von G. B. Iona, deren schöne Erstausgabe von 1668 (Rom, Druckerei der Prop. Fide) in Bd 2 (Mt, Mk: Titelbl., S. 1–184) und Bd 3 (Lk, Jo: 185–395) photostatisch wiedergegeben ist. Sie enthält, in einer Parallelkolumne zum hebr. Text, auch den der Vulgata, nach dem Iona übersetzte. Auf der jeweils gegenüberstehenden Seite von C.s Neudruck wird der hebr. Evangelientext des Thomas Yeates wiedergegeben, wobei das Ms. in seiner Reinschrift von 1805 so aufgeteilt ist, daß ein Abschnitt jeweils dem der gegenüberliegenden Iona-Übersetzung entspricht.

Auch diese beiden Übersetzungen hat C. mit ausführlichen Einleitungen (Bd 2, V–XLI) versehen, in denen er Leben und Werk der beiden Vf. darstellt. Dabei ist Iona (V–XXXV) die bei weitem interessantere Gestalt.

1588 im galiläischen Safed, Hochburg der Kabbala, in frommer jüdischer Familie geboren, studierte er in Tiberias, wurde anscheinend früh ordiniert, ging mit 19 Jahren als Talmudlehrer und Prediger nach Europa, wo er sich in Italien, Polen, Amsterdam, Flandern und zuletzt in Hamburg aufhielt. Hier gewann er die Überzeugung, Israels Exilsschicksal sei Ausfluß dessen, daß es die wahre, erfüllende Religion des Christentums nicht angenommen habe. Es handelt sich um eine Konversion, die auf keinen äußeren Druck, sondern weitgehend auf langjährige Selbstbesinnung zurückzugehen scheint. Iona wollte die protestantische Form der neuen Religion, wie er sie in Hamburg vorfand, nicht annehmen und wandte er sich wiederum nach Polen; am 24. 6. 1626 ließ er sich mit seiner Familie in Warschau durch den Erzbischof von Krakau taufen, in Anwesenheit des polnischen Königs, ein barocker Staatsakt. Er vertauscht bei der Taufe seinen Vornamen Jehuda in Johannes Baptista („Jochanan ha-tobhel"), erlebt wechselnde Schicksale als Edelsteinhändler und findet schließlich 1638 eine endgültige Bleibe in Rom als Lektor für Hebräisch am Collegium Romanum und bei der Prop. Fide, „scriptor" für die hebr. Literatur an der Vaticana, Dolmetscher für orientalische Sprachen bei der Kurie und Lehrer der jüdischen Katechumenen. Sein Schüler Giulio Bartolocci, seit 1650 mit ihm an der Vaticana, zollt ihm höchstes menschliches und wissenschaftliches Lob; nur sei Korrektheit und Verständlichkeit im mündlichen Ausdruck nicht gerade seine Sache gewesen, und anscheinend hat Iona sich z. B. nie um völlig fehlerfreies Italienisch bemüht. Als er 1668 starb, konnte er (hoffentlich) gerade noch das Erscheinen seiner mindestens seit 1639 vorliegenden hebr. Evangelienübersetzung erleben; eine hebr. Wiedergabe des Bellarminschen Katechismus konnte bereits 1658 erscheinen, während die Disputschriften, mit denen Iona seine früheren Glaubensgenossen zu überzeugen suchte, ungedruckt blieben. Diese entscheidenden Daten über Ionas Leben erfährt man aus der ital. Einleitung zu einer dieser Disputschriften, in der sich Iona selbst äußert, und aus der lat. Kurzbiographie seines Schülers Bartolocci; beide druckt C. vollständig ab. Anschließend stellt er die Werke Ionas ausführlich vor (XII–XVI; Bibliographie zur Person: XXIVf), bevor er auf die Evangelienübersetzung als solche zu sprechen kommt (XVII–XXIII). So bedeutend sie auch war, so wenig war sie nach C., der sich damit (XIII) gegen P. E. Lapide (o. c., 88f) wendet, verbreitet; nur in einem viersprachigen Neudruck, Prag 1746, gewann sie noch einmal Bedeutung. Bereits hier zeigt sich, daß die Bestrebungen der kath. Kirche, die Juden für den christlichen Glauben zu gewinnen, von ganz anderer Art waren als die der protestantischen Christen, die in den nachreformatorischen Jahrhunderten mit einer Vielzahl weitverbreiteter hebr. Übersetzungen des NT auftreten, während die Prop. Fide noch 1899 das Werk Ionas zu einem billigen Preis (in der Originalauflage?) im Katalog hat (XIII).

C. nimmt anschließend (XVII–XXI) Ionas Übersetzung philologisch unter die Lupe, wie es vor ihm schon Lapide (o. c., 86–88) versucht hatte. Sie erweist sich als sehr originell, da sie keine wissenschaftliche Leistung im eigentlichen Sinne sein will, sondern, Herkunft und Persönlichkeit des Autors entsprechend, in dem biblisch-rabbinischen Idiom gehalten ist, das Iona auch sonst schrieb und sprach, also nicht in einem Philologenhebräisch. Die Vulgata war im Rom des 17. Jh.s die gegebene Basis, vom modernen Standpunkt aus natürlich nicht zu halten; als Vorlage bringt sie eigenartige Latinismen in der hebr. Übersetzung mit sich (XX). Im ganzen handelt es sich jedoch bei dem Werk, das schon Richard Simon positiv beurteilte (XXIII), um eine gelungene Übersetzungsarbeit, worin sich C. (ib.) und Lapide (o. c., 86) einig sind. Die negative Bewertung durch Franz Delitzsch (1891), den bekanntesten Übersetzer des NT ins Hebräische, ist wohl auf Unverständnis (literarisches gegen mehr volkstümliches Hebräisch) und vielleicht sogar auf leisen Neid (so C.: XXI) zurückzuführen.

Thomas Yeates (1768–1839) bearbeitet die Ionasche Übersetzung im Sinne eines reinen biblischen Hebräisch, gibt aber nirgends zu, daß seine eigene Arbeit völlig von Iona abhängig ist, was C. (XXIX) wohl zu Recht als einen „acte de deloyauté" bezeichnet.

Yeates' Leben ist bei weitem nicht so bewegt und bewegend wie das Ionas; er ist im wesentlichen dilettantischer Privatgelehrter, der seine kurzen Studien in Oxford ohne Examen abschließt und nach der Annahme kleinerer Posten zuletzt den eines Assistant an der Bibliothek des Britischen Museums bekleidet (XXVII–XXIX). Seine Werke hat C. mit enormer Mühe zusammengestellt (XXX–XXXV); von den 33 Titeln sind 25 ungedruckt geblieben und werden es wohl auch bleiben. Bei der Prüfung seiner Übersetzung (Hs. Brit. Mus. Hebr. Add. 11 659) stellt C. (XXXVII–XL) exemplarisch den Text Ionas und den Yeates' in Mt 1 gegenüber und stellt fest, daß der letztere seine Vorlage – wohl schon deshalb, weil er auf den griech. textus receptus statt auf die Vulgata zurückging – in einer Reihe von Fällen verbesserte, in einer anderen Reihe aber verschlechterte, wobei auch eigenartige theol. Anschauungen einmal eine Rolle spielen (XLI). Im ganzen aber, so gibt C. trotz seiner Neigung zu einem (fast) reinen biblischen Hebräisch als Ursprache der Evangelien zu, scheint Iona doch einfach mehr in der Sprache zu Hause zu sein, „possède un instinct plus sûr que celui de Yeates" (XL).

Aus dem zuletzt Gesagten geht die Problematik aller Übersetzungen des NT ins Hebräische vom 16. bis 19. Jh. hervor, wie sie in dem Werk von Delitzsch ihren Höhepunkt erreicht haben. Gewiß ist in einem bestimmten Sinn dem Ausspruch von C. (Bd 1, XI) zuzustimmen: «Qui n'a pas lu les Evangiles en hébreu, ne les a pas véritablement lus.» Jede hebr. Evangelienübersetzung, selbst eine von geringer Qualität, wirkt wie eine Rückkehr des Evangeliums in den Raum der Sprache und des Volkes, aus dem es ursprünglich kam und für das es zuallererst bestimmt war, wie in einem abgeschwächten Sinn die Lektüre eines jiddischen NT für den, dessen Muttersprache Deutsch ist, immer bewegend sein wird. Dieser Eindruck darf jedoch die

Erkenntnis nicht verdunkeln, daß das Anliegen von C., durch die veröffentlichten und weitere Übersetzungen vielleicht doch zu einem hebr. Urtext der Evangelien durchzudringen, sich wohl nie verwirklichen lassen wird. Es ist wahr, daß wichtige Verfasser ntl Schriften mit dem Hebräischen und wohl auch dem Aramäischen vertraut waren, daß sie auf ein „Übersetzungsgriechisch" bzw. ein semitisch gefärbtes „Synagogengriechisch" zurückgreifen konnten, und vor allem, daß die ursprüngliche Verkündigung Jesu in einem dem Hebräischen eng verwandten, aber mit ihm eben keineswegs identischen Idiom, dem palästinensischen Aramäisch, erfolgte, und daß dessen Klang aus weiten Passagen der Evangelien herausgehört werden kann. Dies alles macht die Übersetzungen ins verwandte Hebräisch wertvoll, da eine Gesamtübersetzung der Evangelien ins Aramäische kaum möglich und auch kaum sinnvoll erscheint. Es ist aber festzuhalten, daß von keiner einzigen Schrift des NT – auch nicht von Mt; die berühmte Papiasnotiz ist ein viel zu unsicheres Zeugnis dafür – mit auch nur einiger Sicherheit gesagt werden kann, sie habe ihre ursprüngliche Gestalt in hebr. Sprache erhalten. Alle hebr. Übersetzungen des NT und bes. der Evangelien haben somit zwar eine große Bedeutung für die Geschichte der Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, sind jedoch für die ntl Forschung im engeren Sinne von nur sehr begrenztem Wert.

Die Übersetzer des NT ins Hebräische hatten mit ihrer Arbeit ja auch vornehmlich etwas ganz anderes im Sinn, als einen „Urtext" wiederherzustellen: Sie wollten als Christen, nicht selten selbst aus dem Judentum kommend, dem jüdischen Volk das Evangelium in der Sprache nahebringen, die über zwei Jahrtausende des Exils sein eigenster Besitz geblieben war. Das Bestreben des Christen, dem Juden jenen Glauben, den er im NT findet, zu vermitteln, war und ist in seinem innersten Kern legitim.[1] Es muß aber zweifellos von jener Enge und Ungeduld befreit werden, aus der so manche hebr. Übersetzungen des NT entstanden sind und mit der sie verbreitet wurden. Historische Ehrlichkeit gebietet es ja, zuzugestehen, daß diese beim Erreichen ihres Zieles aufs Große gesehen gescheitert sind. Weder Resignation von christlicher noch Triumph von jüdischer Seite können hier das letzte Wort sein.

In Zukunft wird man abwarten müssen, inwieweit das jüdische Volk selbst, das auf eine ganz neue Weise sein Land und seine Sprache wiedergewonnen hat, sich das NT, das ihm ja, anders als in früheren Epochen, faktisch überall und jederzeit zugänglich ist, zu eigen macht und seine Botschaft aufnimmt. Hebr. Übersetzungen der ntl Schriften müssen aus dem Raum des Judentums selbst erwachsen; die Kirche kann dazu höchstens ihre Hilfe leihen, wenn sie darum gefragt wird. Solche Übersetzungen werden sich vermutlich von den bisherigen Arbeiten aus dem 16.–19. Jh. dadurch unterscheiden, daß sie über den Stand der Gelehrtensprache hinausgehen und die Entwicklung der lebendigen Volkssprache widerspiegeln, ohne das biblische Erbe zu verleugnen. Ein solcher Prozeß aber scheint noch nicht eigentlich begonnen zu haben.[2]

Aschau Peter Kuhn

Die neue Lutherbibel. Beiträge zum revidierten Text 1984. Hrsg. von Siegfried Meurer. – (Stuttgart 1985), 184 S. Deutsche Bibelgesellschaft (Die Bibel in der Welt, Bd 21), kart. DM 15.–

Das diesjährige Jahrbuch der Dt. Bibelgesellschaft/Evangelisches Bibelwerk, herausgegeben vom Generalsekretär dieses Werkes, ist der 1984 abgeschlossenen Nachrevision des Neuen Testaments der Lutherübersetzung gewidmet. Es enthält Beiträge zu folgenden Sachthemen:

I. Die 84er Revision des Neuen Testaments; II. Die revidierte Lutherbibel in der Praxis der Kirche; III. Die revidierte Lutherbibel im ökumenischen Kontext; IV. Fragen an die 84er Revision; V. Vierhundertfünfzig Jahre Lutherbibel; VI. Anhang.

Wegen der grundlegenden Bedeutung der Lutherübersetzung der Bibel für die deutsche Sprache und für das Leben der evangelischen Kirche in Deutschland, verdienen die Beiträge dieses knappen Bandes auch seitens der katholischen Christen besondere Aufmerksamkeit. Dazu sollen hier einige Hinweise geboten werden.

Wie eine Übersicht im Anhang zeigt, wurde die Lutherübersetzung 1892, 1912, 1956 (NT), 1964 (AT) je kirchenamtlich revidiert. Weil die Fassung des Neuen Testaments von 1956 sprachlich als unbefriedigend angesehen wurde, da zu sehr der Tradition verhaftet, kam es zu einer Nachrevision, die 1975 abgeschlossen wurde. Dabei wurde vor allem auf Treue zum Urtext und auf sprachliche Verständlichkeit geachtet. Diese Fassung stieß aber wegen zu großer Abweichungen vom vertrauten Luthertext auf starke Widerstände, so daß die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 1981 eine erneute Nachrevision beschloß, für welche die Treue gegenüber der Sprache Luthers ebensoviel Gewicht haben sollte wie die Verständlichkeit. Über die Bedeutung der Lutherübersetzung wurde dabei festgestellt: „Die Synode bejaht die Lutherbibel als das einigende Band der evangelischen Christenheit deutscher Sprache. Darum tritt sie dafür ein, daß wieder ein Wortlaut der Lutherbibel geschaffen wird, der längere Zeit für Gottesdienst und Unterricht verbindlich bleibt." Diese Nachrevision wurde 1984 abgeschlossen und vom Rat der EKD und der Kirchenkonferenz sowie von der Konferenz der Kirchenleitungen der Evangelischen Kirchen in der DDR angenommen und für Gottesdienst, Schule und Seelsorge als verbindlich erklärt.

Über die Weise der Revision und deren nähere Zielsetzung informiert der Rechenschaftsbericht des Geschäftsführers des Unternehmens, Oberkirchenrat Ernst Lippold. An Grundsätzen legte die Revisionskommission fest:

Sinnverändernde Eigentümlichkeiten der Lutherübersetzung (LÜ) sind zu berichtigen. An Luthers (L) philologischer Textauffassung ist festzuhalten, wo diese auch heute noch vertretbar ist. „Luthers freie Umdeutung ist als ein unveräußerliches Luthererbe zu bewahren. Auch etwaige Neuübersetzungen haben in diesem Geist zu geschehen; der Rückschritt zur wörtlichen Wiedergabe soll vermieden werden." Veraltete Wörter und Wortformen sind im Geist Luthers zu ersetzen. „Kernstellen" sind besonders pfleglich zu behandeln. Eingriffe in den Text Luthers sind nur erlaubt, wenn dessen Formulierungen mißverständlich oder unverständlich bzw. schwer verständlich sind. Wo aber Luther noch verständlich ist, soll sein Text nicht geändert werden.

Die Revisionskommission berief eine Arbeitsgruppe von acht Personen, darunter zwei Vertreter der Revision von 1975. Dazu kam eine Begleitgruppe von theologischen Fachleuten, unter ihnen Landesbischof E. Lohse und der katholische Gutachter R. Schnackenburg, den die deutschen Bischöfe auf Bitte der EKD entsandt hatten. Die Arbeitsgruppe arbeitete insgesamt 24 Wochen an der Revision. Das Ergebnis ist eine Übersetzung, die soweit als möglich die Eigentümlichkeiten der lutherischen Übertragung, auch sprachlich (vorgezogenes Verb, Einleitungen mit ‚Und', Konjunktivformen, altertümliche Sprachformen), festhält und damit bewußt der Wahrung des lutherischen Erbes in den evangelischen Kirchen deutscher Sprache dient.

Was ist zu dieser Revision aus katholischer Sicht theologisch und pastoral zu sagen?

Zunächst fällt auf, daß immer wieder betont wird, wie wichtig der Luthertext für die protestantische Identität sei. Dies habe man immer deutlicher erkannt. Insofern ist die Lutherrevision (LR) 1984 Ausdruck eines neugestärkten protestantischen Bewußtseins in Deutschland. Das zeigt sich auch daran, daß der revidierte Text für den Bereich der EKD und der DDR als verbindlicher Text für Gottesdienst, Unterricht und Seelsorge vorgeschrieben wurde (s. dazu Ch. Zippert, ‚Ein Text für Gottesdienst, Unterricht und Seelsorge' sowie die Beiträge im Abschnitt II; beachte außerdem den Untertitel der historischen Übersicht des Leiters des Hamburger Deutschen Bibelarchivs, Heimo Reinitzer, Die erste Gesamtausgabe der Bibelübersetzung M. Luthers von 1534: „Grundlegung und einigendes Band evangelischen Glaubens" und den kritischen Beitrag von W. Gundert: „Das einigende Band").

Erfreulich ist sicher die Tatsache, daß ein angesehener katholischer Fachmann bei der Revision herangezogen wurde, Professor Rudolf Schnackenburg, Würzburg. Das zeigt, daß die evangelische Seite die Lutherübersetzung nicht mehr als Kritik und Vorbehalt gegenüber der katholischen Kirche verstehen will. Schnackenburg stellt in seinem Gutachten ‚Das Nebeneinander kann auch anregend sein' fest: „Man hätte sich eine Textfassung vorstellen können, die in stärkerem Maße auf die Gegenwartssprache und auf heutige Verstehensmöglichkeiten Rücksicht nimmt ... Bedauert habe ich, daß sich die Hoffnung auf größere Vereinheitlichung der Orts- und Personennamen nicht erfüllt hat ..., (aber): Auch katholische Christen können sie (die LR) mit Nutzen und Freude zur Hand nehmen; dogmatische Bedenken bestehen nicht."

Nachdenklich stimmt, daß der Geschäftsführer der LR 75 und frühere Referent für Catholicafragen bei der EKD, W. Gundert, bei seiner kritischen Würdigung der LR 84 anhand von Beispielen feststellt, daß an wichtigen Stellen „der Luthertreue der Vorrang vor der Texttreue" (gegenüber den Urtexten) gegeben wurde, bis hinein in die Einordnung von Hebräerbrief und Jakobusbrief an das Ende des Neuen Testaments, und daher die den Revisionsgrundsatz gleichmäßiger Berücksichtigung der Treue zu Luther und zum Urtext als exegetisch bedenklich aufzeigt. Dem entspricht der Hinweis in mehreren Beiträ-

[1] Deshalb ist eine grundsätzliche Scheidung von „missionarischem" und „religiösem" Philosemitismus, wenn man den letzteren Begriff (Ph.) überhaupt gelten läßt, wie sie H. J. Schoeps (1952) vornahm und Lapide (o. c., 89) repetiert, m. E. letztlich nicht möglich.

[2] Die Ansätze zu hebr. NT-Übersetzungen aus dem modernen Israel, die Lapide (o. c., 173ff) nennt, kommen von christl. Seite und sind noch keine befriedigenden Lösungen, wie er selbst zugibt.

gen darauf, daß die LÜ bewußt theologisch geprägt sei und daher deutliche reformatorische Züge trage, weshalb sie wegen der Treue gegenüber den evangelischen Vorvätern unersetzlich sei. Ihre Freiheit gegenüber den Urtexten (auch im AT) sei vor allem theologisch begründet.

Aufgrund der Treue gegenüber der Luthertradition sah sich daher die Revisionskommission berechtigt, an 61 gewichtigen Stellen (trotz ansonsten weitgehender Angleichung der Namensformen an die festgelegten ökumenischen Fassungen) von den auch evangelisch verantworteten Loccumer Richtlinien abzuweichen (z. B. Golgatha, Kapernaum, Hiob) und sogar neue Begriffsformen und Bezeichnungen über die Luthertradition und Loccum hinaus zu schaffen. Was das bei einer kirchenamtlichen Schul- und Kirchenbibel für unerfreuliche ökumenische Folgen haben wird, kann man sich leicht ausmalen.

Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang, daß mehrfach auf die Einheitsübersetzung als wichtige ökumenische Ergänzung zur LÜ hingewiesen wird, daß diese aber nicht als kirchliche Alternative für Gottesdienst und Schule gesehen und anerkannt wird.

Von Gewicht ist schließlich der Beitrag des Generalsekretärs der Dt. Bibelgesellschaft, S. Meurer, ‚Ist die Zeit schon reif für eine Einheitsbibel der deutschsprachigen Christenheit?', der diese Frage eindeutig negativ beantwortet. Er hält zwar eine solche durchaus für erforderlich („Das Nebeneinander von zwei kirchlich autorisierten Bibeln – wenn man die Zürcher mitberücksichtigt, sind es sogar drei – kann in der Tat auf die Dauer nicht befriedigen"), sieht aber die Zeit dafür noch nicht gekommen. Zwar bestehe heute unter den Kirchen und Konfessionen weitgehendes Einverständnis über die Textgrundlagen und das Textverständnis, aber über die verschiedenen Deutungen des Bibeltextes durch die theologischen Traditionen der Kirche und über die hermeneutischen Grundsätze sei noch nicht genügend nachgedacht und seien noch keine gemeinsamen Prinzipien erarbeitet worden. In diesem Zusammenhang verweist Meurer auf die Kanonfolge und die Stellung der sog. deuterokanonischen Schriften im AT, auf das theologische Zentralprinzip (die sog. Mitte der Schrift), auf die christliche Deutung des AT. An praktischen Fragen verweist er auf methodische Vorüberlegungen (‚Wer', ‚Wie viele Fachleute', sollen ‚Wie' die künftige gemeinsame Übersetzung schaffen?). Er nennt hypothetisch das Jahr 2010 als Zieldatum der neuen Einheitsbibel, „die weder in der Lutherbibel noch in der Einheitsübersetzung und auch nicht in ‚Bibel in heutigem Deutsch' vorhanden" sei. Für diese müßten dann die Loccumer Richtlinien erneut überprüft werden. Bis dorthin schlägt er vor, „sollen die beiden kirchlich autorisierten Bibeln, die Lutherbibel und die Einheitsübersetzung, gegenseitig anerkannt und für den Gebrauch empfohlen werden. Das könnte dazu führen, daß für die Propria der Lutherbibel Verständnis im katholischen Bereich und für die Besonderheiten der Einheitsübersetzung Verständnis im evangelischen Bereich wächst. Und dieses Verständnis ist Voraussetzung für alle weiteren Schritte."

In der Tat ist durch die alleinige Autorisierung der LR für Gottesdienst, Schule und Seelsorge im evangelischen Bereich eine neue ökumenische Situation entstanden, auf welche die katholische Kirche zu antworten haben wird. Zumindest wäre katholischerseits darauf zu verweisen, daß die Einheitsübersetzung und die durch sie gemachten Erfahrungen den Ausgangspunkt für die künftige gemeinsame Einheitsbibel bilden sollten.

Wegen der Bedeutung der LR für die Ökumene in Deutschland und Österreich sollten alle, die in der ökumenischen Arbeit stehen, diese Veröffentlichung gründlich studieren.

Passau Otto B. Knoch

Böckle, Franz/**Eckert**, Jost/**Egger**, Wilhelm u. a.: **Ethik im Neuen Testament.** Hrsg. von Karl Kertelge. – Freiburg–Basel–Wien: Herder (1984). 214 S. (Quaestiones Disputatae 102) kart. DM 45.–

Die Beiträge des von Karl Kertelge hg. Bdes (vgl. die Einführung: 7–11) gehen auf eine Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler zurück, die sich vom 21. bis 25. 3. 1983 in Luzern mit dem gleichen Thema beschäftigten.

Franz Furger verweist in seinem Beitrag „Ethische Argumentation und neutestamentliche Aussagen" (13–31) auf die grundlegende Differenz zwischen Paränese und Ethik, die vielfach auch Exegeten und Moraltheologen trennt.

Bei der Frage nach „genuinen Leitprinzipien christlich-theologischer Ethik" (19ff) werden verschiedene „Handlungs- oder ‚Moralprinzipien'" (21) diskutiert: Gottesherrschaft, Nachfolge Christi bzw. Kreuzesnachfolge, Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, Streben nach Vollkommenheit sowie Gewaltlosigkeit und parteiliche Solidarität mit den Armen (21ff). Als das ethisch allein tragfähige Konzept wird schließlich das „Liebesgebot" herausgestellt (28).

Dem wird jeder Exeget (wahrscheinlich jeder vernünftige Mensch) zustimmen. Dies zeigt m. E. aber, daß es sich auch hier nur um „eine formale Aussage" (vgl. 24) und noch nicht um „einen ethisch einwandfreien und begründbaren normativen Inhalt" (28) handelt. Kann man von vornherein wissen, was „Mitmenschlichkeit" (28ff) und „Liebe" ist? Ist es Zufall, daß Vf. auf eine menschliche „Lebens-Urerfahrung" verweist (28)? Wenn sich Liebe christlich aber letztlich von Gott her definiert, und zwar von Gott her, der sich endgültig im Gekreuzigten ausgelegt hat, und wenn menschliche Liebe darin ihr Maß (auch um „menschlich" zu sein!) und zugleich ihre Ermöglichung hat, kann dann ein so verstandenes „Handlungsprinzip ‚Liebe'" noch in einem „genuin ethischen Sinn ‚Begründungsprinzip'" (31) sein? Gehörte dann nicht auch die Paränese zum fundamentalen Geschäft der Moraltheologie, weil ein derart definiertes Handlungsprinzip nicht im Apriori der Vernunft, sondern nur im Aposteriori des Lebensvollzugs verifiziert werden kann, wobei die letzte Verifikation nur eschatologisch sein kann?

In seinem als Korreferat gehaltenen Beitrag „Ethische Argumentationsmethoden und neutestamentlich-ethische Aussagen" (32–49) betont Rudolf Schnackenburg, daß „die aus dem Selbstverständnis theologischer Ethik vorgenommene Abgrenzung gegenüber neutestamentlicher ‚Paränese' ... nicht genügend der Eigenart urchristlicher Paraklese Rechnung" trage (36f).

In der gemeinsamen Anerkennung, daß ethische Prinzipien immer an einen weltanschaulichen Kontext gebunden sind (37–39; unter Verweis auf H. Halter, F. Böckle und J. Rief) sieht Sch. eine Chance, daß Moraltheologen und Exegeten sich „näherkommen" (39). In diesem Zusammenhang verweist er auf den nicht zu vernachlässigenden „heilsgeschichtlich-eschatologischen Neuansatz der ethischen Forderungen Jesu" (44) und warnt vor der „Gefahr einer Einebnung der Liebesforderung Jesu in eine Mitmenschlichkeit, zu der auch eine vernünftige ethische Argumentation führen kann" (45).

Der ausführlichste Beitrag des Bandes stammt von Paul Hoffmann: „Tradition und Situation. Zur ‚Verbindlichkeit' des Gebots der Feindesliebe in der gegenwärtigen Friedensdiskussion" (50–118).

Eingehende Analysen zur Literar- und Redaktionskritik sowie zur Komposition von Mt 5,38–48 par Lk 6,27–36 (51–74) lassen „eine thematische Sequenz mit drei Schwerpunkten erkennen: Feindesliebe, Wohltätigkeit, Verzicht auf Verurteilung des anderen" (74). Unabhängig davon, ob man der Analyse in allen Einzelheiten zustimmen kann, bleibt der sachliche Ertrag in jedem Fall sehr erwägenswert: Jesu Gebot der Feindesliebe „ist Anlaß für die Durchbrechung herrschender Verhaltensmuster und die Entschränkung gruppenbezogener Lebenseinstellungen. In Q führt sie zu einer Überwindung der Clan-Solidarität und so zu Gewaltverzicht und Versöhnungsbereitschaft gerade auch dem übermächtigen Nationalfeind Rom gegenüber. Bei Mt wird die zur Feindesliebe entgrenzte Nächstenliebe zum christlichen Kanon der Gesetzesauslegung, sie konstituiert so das Idealbild des auf Gewalt und Macht verzichtenden, dem Frieden verpflichteten Jüngers Jesu und bestimmt die Einstellung sowohl zum Verfolger der Gemeinde als auch zum irrenden Bruder im Sinn unbegrenzter Versöhnungsbereitschaft. Bei Lk begründet sie die Kritik eines am Prinzip der Gegenseitigkeit orientierten, auf seinesgleichen beschränkten Sozialverhaltens und verlangt eine Wohltätigkeit, die über die Grenzen der eigenen Gesellschaftsschicht und auch der christlichen Gemeinde hinaus sich jedem zuwendet, der in Not ist" (109).

Was H. zur Aktualisierung vorzutragen hat (114–118), wird man im Prinzip gerne bejahen. Für die praktische Applikation bleibt freilich immer noch das schwierige Geschäft der Güterabwägung.

Wilhelm Egger versucht, durch die Einbeziehung der Fragestellungen von Handlungstheorie, Hermeneutik und Pragmatik die Grundlinien für eine „handlungsorientierte Auslegung der Antithesen Mt 5,21–48" zu entwerfen (119–144). Obwohl er in den Ergebnissen kaum Neues bietet, zeigen seine Ausführungen doch, daß die Heranziehung der genannten Theorien zu differenzierterem Fragen und damit zu größerer Sicherheit in den Antworten führt. Besonders hilfreich scheint mir die Einsicht zu sein, daß die Antithesen auf der Ebene der mt Redaktion „die Identität der Gemeinde als christlicher Gemeinde stärken" wollen, während „in der Tradition ... in erster Linie die erstrebenswerte Zukunftssituation entworfen" werde (125).

Gerhard Lohfink beschäftigt sich mit der Frage „Wem gilt die Bergpredigt?" (145–167). Er untersucht dazu redaktionskritisch den Rahmen der Bergpredigt, insbesondere den Abschnitt Mt 4,23–5,2, den er – mit Recht – als zusammengehörenden Vorbau der Bergpredigt ansieht (148–153).

Die neben den Jüngern genannten Volksscharen stehen „für Gesamt-Israel, das als Gottesvolk zur Jüngerschaft berufen ist und das sich nun zu entscheiden hat" (163). Die von Mt „bewußt hergestellte Spannung zwischen dem noch unentschiedenen Gottesvolk und den bereits nachfolgenden Jüngern" lasse „die

erschreckende Transparenz der Bergpredigt für die nachösterliche Kirche" erkennen (165). Für die Frage nach der Erfüllbarkeit der Bergpredigt, die schon am Eingang der Untersuchung L.s stand (145f), bedeutet dies: „Erfüllbar wäre die Bergpredigt ... in einer Kirche, die sich als Volk Gottes, in dem die alles übertreffenden Wunder schon geschehen sind und in dem sie noch immer geschehen (vgl. Mt 10,8), auf den Weg der Nachfolge begeben würde" (167).

Jost Eckert behandelt das Problem von „Indikativ und Imperativ bei Paulus" (168–189).

Nach einem Forschungsüberblick (169–178) skizziert er „das theologische Koordinatensystem des Paulus und die Kernelemente seines Evangeliums", die „als die Hauptorientierungsdaten seiner Paränese" anzusehen sind (176). Genannt werden im einzelnen: das neue Gottesverhältnis (176f), der neue Mensch in Christus (177–180), das neue sittliche Verhalten (180–183) und der neue Mensch in der alten Weltzeit (183–186). Als „offene Fragen der Indikativ-Imperativ-Problematik" werden abschließend das Verhältnis von „paulinischem Imperativ und jüdischer Tora" (187) und die Beziehung der neuen zur alten Schöpfungswirklichkeit hervorgehoben (186–189).

Weniger systematisch, fast schon aphoristisch ist das Korreferat von Dieter Zeller: „Wie imperativ ist der Indikativ?" (190–196).

Er verweist u. a. darauf, daß „Ermöglichung ... nicht unbedingt gleichbedeutend mit Motivierung" ist (190). „Daß zum Indikativ hinzu ein Imperativ nötig wird, muß ... nicht die Wirkungslosigkeit des Indikativs bedeuten" (192). In diesem Zusammenhang warnt Z. davor, unter Hinweis auf das „Noch-nicht ... die Radikalität der Forderungen zu ermäßigen" (ebd.). Es gelte vielmehr heute, „die veränderte eschatologische Situation offen mitzubedenken" (193). Was dies konkret bedeutet, wird jedoch nicht gesagt. Gegen eine Überbewertung der „Erfahrung" betont Z. zu Recht, daß „auch bei Paulus ... der Indikativ Gegenstand des Glaubens" ist (195). Daher ist auch die Frage „Kann die Gemeinde die Erfahrbarkeit des Indikativs leisten, wo sie doch selber erst darauf aufbaut?" (196) sehr ernst zu nehmen, wenngleich sie kaum mit Ja oder Nein zu beantworten ist.

In dem abschließenden Beitrag „Moraltheologie und Exegese heute" (197–210) beschäftigt sich Franz Böckle mit dem Verhältnis der beiden Disziplinen, wobei er die eigentliche Sachfrage – das Verhältnis von Vernunft und Glaube – in den Mittelpunkt stellt.

B. versucht, beide Pole ernst zu nehmen, wenn er die Moraltheologie als „Theorie menschlicher Lebensführung unter dem Anspruch des Glaubens" definiert (198). Christliche Ethik ist aufgrund ihrer „inkarnatorische(n) Struktur ... fundamental universalisierbar" (201). Aus dem „heilsgeschichtlichen Bezug von Natur und Gnade" lasse sich die „Beziehung von Glaubensethik und autonomer Sittlichkeit neu erschließen" (203). Inhaltlich läuft das Glaubensethos nach B. auf den Vollzug der Liebe hinaus, die bis zur „Entäußerung" sich dem Du zuwendet (206f). Gerechtfertigt werde diese Haltung „im Kreuz Jesu Christi und in der Entschlüsselung seines Todes in der Auferstehung" (207). Solche Liebe, deren Vernünftigkeit kalkulatorische Vernunft übersteigt, erschließt sich nach B. „auch dem Nicht-Glaubenden, wenn er mit Blick auf die Würde des Menschen ganzheitlich sittlich urteilt und handelt" (208). Richtig ist zweifellos: Wenn der Glaube „das wahre Humanum" erschließt, dann müssen „die sich aus der umfassenden Botschaft des Evangeliums ergebenden Konsequenzen für das zwischenmenschliche Leben allen Menschen verständlich gemacht werden können, weil sie im Blick auf die heilsgeschichtlich verstandene Natur im Prinzip konsensfähig sind" (210).

Freilich wird solche Sicht der Natur nicht jedermanns Sache sein, auch nicht jedes Vernünftigen. Wenn aber der Glaube (oder die vom Glauben geleitete Vernunft) zum Proprium christlicher Ethik gehört, wird diese sich dann nicht auch materialiter (vgl. Liebe als Entäußerung) von jeder Ethik unterscheiden müssen, die von anderer Vernunft geleitet ist?

Der Bd liefert eine Fülle von Informationen zu einzelnen Aspekten ntl Ethik. Seine eigentliche Bedeutung erlangt er aber durch den Versuch des Brückenschlags zwischen Moraltheologie und (ntl) Exegese. Daß die Brücke schon fertig ist, wird man zwar nicht behaupten können. Aber die hier geleisteten Teilarbeiten lassen erkennen, daß das Gespräch zwischen den Disziplinen nötig, hilfreich und auch fruchtbar ist. Um so wünschenswerter wäre es, wenn das Gespräch auf noch breiterer Front weiterginge. Wer sich daran beteiligen will, findet in diesem Bd eine gute Hinführung, wobei den Exegeten besonders die Beiträge der beiden moraltheologischen Kollegen (Furger und Böckle) empfohlen seien.

Bonn Helmut Merklein

Die Bergpredigt: jüdisches und christliches Glaubensdokument. Eine Synopse der Texte. Mit einer Einleitung hg. v. Günther Bernd Ginzel. – Heidelberg: Lambert Schneider (1985). 159 S. (Lambert-Schneider-Taschenbücher. Serie Tachless: Zur Sache, Bd III) kart. DM 19.80

Nach einer programmatischen Einleitung stellt der Hrsg. in seinem Buch alle Verse der (matthäischen) Bergpredigt – in der Übersetzung von U. Wilckens – „synoptisch" mit solchen Texten der Hebräischen Bibel und des Frühjudentums zusammen, die eine übereinstimmende oder doch zumindest ähnliche Intention verfolgen; nur an wenigen Stellen (z. B. beim Verbot der Ehescheidung [Mt 5,31f] und beim Gebot des Widerstandsverzichts [Mt 5,39]) wird Unterscheidendes dokumentiert. Insgesamt verfolgt die „Synopse" das vom Hrsg. in der Einführung formulierte Ziel, die „Jüdischkeit" der programmatischen Rede Jesu zu illustrieren.

Dieses Ziel ordnet sich in das hoch zu achtende und bereits in mehreren Arbeiten zum Ausdruck gebrachte Anliegen Günther Bernd Ginzels ein, nach Auschwitz von jüdischer Seite aus im Deutschland Möglichkeiten eines Gespräches mit Christen zu suchen, das für beide Teile fruchtbar ist. Wenn die vorgelegte Textzusammenstellung eindrucksvoll die Bereitschaft des Autors artikuliert, die Bergpredigt als ein Dokument auch seines eigenen Glaubens zu lesen, stellt dies den Christen sicher auch vor die Aufgabe, zu erklären, ob es wirklich „nur" die Klarheit und Prägnanz der Formulierungen Jesu ist, die ihn an der Bergpredigt so fasziniert, auch wenn er in den zweifellos beeindruckenden Vergleichstexten aus dem Frühjudentum und dem, was er das „Alte Testament" nennt, den Nährboden der Verkündigung Jesu erkennt; vor allem aber stellt sich ihm die Aufgabe, in seiner Lektüre nicht nur der großen Rede Jesu, sondern des gesamten NT den fürchterlichen Verdacht nicht weiter zu nähren, daß das Christentum ohne Judenfeindschaft nicht bestehen kann (vgl. 18).

Diese Aufgabe läßt sich zwar nicht dadurch lösen, daß Christen verschweigen, wo sie in der vergleichenden Deutung der vom Hrsg. zitierten Parallelstellen (die in der neueren exegetischen Fachliteratur zusammen mit weiteren Vergleichstexten in der Regel beachtet werden) andere Akzente setzen würden; sie besteht aber sicher nicht zuletzt darin, im Wissen, daß Jesus ein Sohn Israels ist, aber auch im Blick auf das jeweils zeitgenössische Judentum nicht nur die radikale Theozentrik biblischen Glaubens, nicht nur die Bedeutung der futurischen Eschatologie und nicht nur die theologische Relevanz der Rede vom Volk Gottes immer neu zu erinnern, sondern sich auch auf die Notwendigkeit des Tuns verweisen zu lassen, auf die der Autor – ganz in Übereinstimmung mit Matthäus (7,21) – den Akzent setzt.

Bemerkenswert scheint mir, daß G. B. Ginzel die Christen im Zusammenhang seiner Ausführungen vor einer „Aushöhlung der Christologie" warnt, „damit die Jüdischkeit des Christentums nicht als eine Bedrohung, sondern als eine Bereicherung des christlichen Glaubens verstanden werden kann" (17); diese ernstzunehmende Warnung führt freilich ihrerseits zur Frage nach den christologischen Implikationen der Bergpredigt (die sich zumindest beim Evangelisten Matthäus deutlich aufweisen lassen); sie fordert Christen aber auch zum grundsätzlichen Nachdenken darüber auf, wie sie eine Christologie auszuarbeiten haben, wenn sie einerseits an der m. E. unauflöslichen Einheit von Person und Botschaft Jesu festhalten und andererseits die zumindest grundsätzliche Übereinstimmung der Intention Jesu, die Herrschaft Gottes zu proklamieren und den Willen Gottes zu verkünden, mit zentralen „alttestamentlichen" und frühjüdischen Aussagen anerkennen wollen. Dazu dürften die theologischen Konzeptionen der judenchristlichen Autoren des NT nach wie vor die größte Hilfe geben.

Münster Thomas Söding

Betz, Hans D.: **Studien zur Bergpredigt.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1985. X,154 S. kart. DM 38.–

Betz, Hans D.: **Essays on the Sermon on the Mount.** Translations by L. L. Welborn. – Philadelphia: Fortress Press (1985). XVII,170 S. Lw. US $ 24.95

Diese Sammlung von sieben bereits publizierten – zwei davon ursprünglich in englischer Sprache – Aufsätzen erscheint parallel in Deutschland und Amerika in Buchform.

Als cantus firmus durchzieht die ganze Sammlung die These, die Bergpredigt sei von Mt bereits vorgefunden und von diesem nur übernommen worden. Eine weitere Besonderheit fast aller Beiträge besteht in einer breiten Berücksichtigung der griechischen Antike und dem Versuch, die Bergpredigt von dort aus zu erhellen. So wird in I die Form der Bergpredigt als Epitome bestimmt, und die Form des Makarismus wird in II weitgehend aus der griechischen Antike erläutert und abgeleitet. III analysiert Mt 5,17–20. B. findet hier vier sorgfältig durchdachte und aufeinander abgestufte Leitsätze der Bergpredigt. IV fragt insbesondere nach dem Verhältnis des Abschnittes Mt 6,1–18 zum historischen Jesus und beantwortet diese Frage insgesamt negativ. V analysiert Mt 6,22f anhand der griechischen Sehtheorien und findet diese dort kritisiert, wie B. überhaupt der Meinung ist, die Auseinandersetzung mit der hellenistisch-römischen Welt sei in der Bergpredigt von großer Tragweite, wenn auch meist verdeckt.

VI behandelt ausführlich die Sprüche vom Nicht-Sorgen, die u. a. als Reaktion auf eine tiefgreifende Krise des Vorsehungsglaubens angesehen werden. Der Vorsehungsglaube werde dort mit Hilfe der Erfahrung der Güte der Natur erneut eingeschärft. VII behandelt Mt 7,21–23 und sieht diesen Text als eine Episode eines viel umfassender vorzustellenden Gerichtsgemäldes mit alter Christologie (Jesus als Paraklet).

Gerade durch die ungewöhnlich starke Berücksichtigung der griechischen paganen Literatur erhält der Leser reiche Belehrung und lernt, viele Dinge umfassender zu sehen. Schon deswegen stellt dieses Buch ein verdienstvolles Unternehmen dar. Freilich scheinen mir manche Dinge dadurch auch verstellt zu werden, so z. B. in V, daß Auge und „Licht in dir" nicht zu unterscheiden, sondern identisch sind. Ob die herangezogenen Belege immer das leisten, was sie leisten sollen (z. B. II) und nicht mitunter nur einen Umweg darstellen, wird die Diskussion zeigen müssen. Gegen die Hauptthese von der Unabhängigkeit der Bergpredigt von Matthäus hat U. Luz in seinem Matthäus-Kommentar I S. 187 A. 5 bereits wichtige Einwände in äußerster Kürze vorgetragen. Es ist Luz v. a. auch darin zuzustimmen, daß diese These „nie ausführlich begründet worden ist", was um so bedauerlicher ist, als B. den Autoren, die von einer matthäischen Autorschaft der Bergpredigt anhand von Q und anderem Material ausgehen, methodische Fehler vorwirft. Man darf insofern eine weitere Klärung dieser Frage von dem in Aussicht genommenen Bergpredigtkommentar des Verfassers erhoffen. Gerade auch die in VII behauptete Übereinstimmung von Bergpredigt und Jüngerinstruktionsrede spricht eher gegen als für B.s These.

Die deutsche Bearbeitung des Gesamtwerkes läßt erhebliche Wünsche offen. So werden z. B. Aufsätze, die in dieser Sammlung veröffentlicht sind, ohne Hinweis auf ihre Veröffentlichung in diesem Band nur mit Hinweis auf den ursprünglichen Erscheinungsort zitiert, zum Teil sogar noch mit ihrem englischen Titel. Diese Nachlässigkeit der deutschen Bearbeitung ist um so weniger zu verstehen, als die amerikanische Ausgabe diese Angaben selbstverständlich enthält. – Auch das Register der englischen Ausgabe ist zuverlässiger. In der englischen Ausgabe werden die griechischen Zitate in der Regel auch in die englische Sprache übersetzt, in der deutschen Ausgabe ist dies in der Regel nicht der Fall. Die Übersetzung der beiden ursprünglich in englischer Sprache erschienenen Aufsätze ins Deutsche läßt an einigen Stellen zu wünschen übrig. Der Inhalt des Buches hätte eine bessere Bearbeitung durch den Verlag verdient.

Siegen Ingo Broer

Collins, Raymond F.: **Studies on the First Letter to the Thessalonians.** – Leuven: University Press 1984. X,418 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXVI). kart. bfr 1.500

Der in der Theol. Fak. der Kath. Univ. Löwen lehrende Neutestamentler hat auf Anregung seines Kollegen F. Neirynck in der hauseigenen „Bibliothek" eine umfangreiche Aufsatzsammlung vorgelegt, nämlich 17 Studien zum 1. Thessalonicherbrief, die überwiegend schon in den letzten zehn Jahren und überwiegend in den Löwener Zeitschriften publiziert waren. Neben der ausführlichen Bibliographie (385–402), die Einzelstudien und Kommentare verzeichnet und die Jahre 1956–1983 abdeckt (bis 1956 wird zusätzlich die Bibliographie in Beda Rigaux's Kommentar zum 1. Thessalonicherbrief vervollständigt), sind drei erstmals publizierte Beiträge besonders zu erwähnen: „The Text of the Epistles to the Thessalonians in Nestle-Aland[26]" (79–95), die Studie zur paulinischen Christologie „Paul's Early Christology" (253–284) und insbesondere die umfangreiche Nachzeichnung und kritische Sichtung der neueren Forschungsgeschichte: „Recent Scholarship on the First Letter to the Thessalonians" (3–75). Ein Stellen- und Namensregister erschließt den wertvollen Sammelband.

München Rudolf Pesch

Junod, Eric/**Kaestli,** Jean-Daniel: **L'histoire des Actes apocryphes des apôtres du IIIe au IXe siècle:** le cas des Actes de Jean. – Genève, Lausanne, Neuchâtel: Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 1982. 154 S., kart. sfr. 33.–

Mit diesem Buch wollen die beiden Autoren, exzellent ausgewiesen in der Erforschung der „Welt" der altkirchlichen apokryphen Literatur, in Erfahrung bringen, von wem, zu welchem Zweck und mit welcher Bewertung bis ins 9. Jh. hinein apokryphe Apostelgeschichten (AA), speziell aber die Johannes-Akten (AJ) gelesen worden sind. Das verlangt eine Menge mühseliger philosophischer und historischer Kleinarbeit. Das Ergebnis setzt sich aus ungezählten Befunden, Analysen und Entscheiden zusammen.

Die AJ, im späten 2. Jh. abgefaßt, sind nicht früher als bei Euseb erstmals genannt, über mehr als ein Jh. also nicht bezeugt. Und gerade diese frühesten Umstände spiegeln Typisches der Lektüre-Geschichte, an der den Vf. liegt. Für Euseb gilt bereits das Klischee vom häretischen Charakter der AJ, und zwar primär wegen der Usurpation des Apostelnamens, die von der kirchlichen Tradition und von Stil und Inhalt her als solche identifiziert wird, wobei aber Euseb die AJ höchstwahrscheinlich gar nicht gelesen hat. Und das Schweigen über die AJ im ganzen 3. Jh. wie auch in anderen späteren Epochen oder Regionen bedeutet nicht regelmäßig, daß die AJ jeweils nicht bekannt gewesen und gelesen worden wären, sondern am „offiziellen" Schweigen wird der Interessentenkreis, das Leser-Publikum erkennbar: Die Leser der AJ waren nicht die Theologen der großen Kirchen, bei denen man über lange Zeit keinen Gebrauch der AJ nachweisen kann, weil sie an solchen Schriften keinen Reiz fanden oder sie ablehnten. Das waren aber auch nicht nur gnostische Gruppen (die mit der Interpolation AJ 94–102.109 ihre Spuren in der Akte hinterlassen haben). Die Leser der AJ müssen viele biedere Kirchenchristen mit Lust am erbaulichen Charakter und ohne Verdacht gegen den Inhalt gewesen sein, die selbst freilich nichts Geschriebenes hinterlassen haben. Ab dem 4. Jh. dann sind die AJ im enkratitischen Milieu deutlich nachweisbar, im 5. Jh. in Mönchsgemeinden zu vermuten.

Die Durchmusterung der Fundstellen für die Lektüre der AJ („isolés dans le temps et l'espace") bis zu Photius, bei dem begründeterweise die Untersuchung abgebrochen wird, zeigt auf ihre Weise ein interessantes Stück Kirchengeschichte. Denn in Form der Beurteilung der AA, die also in häretischen, marginalen und katholischen Gemeinschaften interessierten, wurden verschiedene Konflikte ausgetragen, in denen sich typische Positionen spiegeln, die hier aus einer aufschlußreichen, ungewohnten Perspektive in den Blick kommen. Innerhalb der Kirche ist es die Differenz zwischen dem Klerus, der die Lektüre verbietet, und den Gläubigen, die auf die Apostel-Romane lüstern sind. Noch umfassender geht es um die Polarisation von Orthodoxie und Häresie, um die Konkurrenz von „théologie savante" und „foi populaire", von „morale sécularisée" und „l'idéal de perfection" und schließlich auch von „verité historique" und „fiction mésongère". Das Schicksal des Textes war dabei, daß er rezipiert, verworfen oder auch manipuliert wurde. Das Schicksal der AJ ist ein Beispiel für das der AA generell. – Daß die Teilergebnisse unterschiedlich sicher sind, versteht sich bei solcher Spurensuche. Über die AJ selbst, ihren Wortlaut und alle Einleitungsfragen informieren die Autoren in ihrer exzellenten Edition von 1983 (= CChr. SA 1 und 2) (siehe ThRev 81, 1985, 28–31).

Regensburg Norbert Brox

Pfülf, P. Otto S. J.: **Von den Herrlichkeiten der Kirchengeschichte.** Gesammelte Aufsätze 1889–1914. Reprint aus „Stimmen aus Maria Laach". Hrsg. von P. Rhaban Haacke OSB, 1. und 2. Band. – Siegburg: Verlag Franz Schmitt (1984). 1002 und 788 S. geb. zus. DM 190.–

Dem Kirchenhistoriker ist der Jesuit Otto Pfülf vor allem durch die großen Biographien über Kardinal Johannes von Geissel, Hermann von Mallinckrodt oder Bischof von Ketteler bekannt. Er war zweifelsohne ein Meister der kirchengeschichtlichen Darstellung, was seinen Stil und die Quellenverarbeitung angeht. Doch bei manchen seiner Abhandlungen kann sich der Eindruck aufdrängen, P. habe weniger aus den Quellen gearbeitet, als vielmehr die Quellen breit in den Text gestreut. Deutlich ist er der Zeit des Kulturkampfes verhaftet; seine Aufsätze enthalten Seitenhiebe auf die Preußen oder auch auf viele evangelische Theologen seiner Zeit. Wenn P. auch nicht als Polemiker bezeichnet werden kann, so verwirft er oft ganze Epochen und theologische Richtungen pauschal. P. war sich wohl nicht immer bewußt, daß der Historiker nicht Richter ist, sondern die inneren Beweggründe der Menschen aufspüren muß. So schreibt er z. B. über die Bonner kath. theol. Fakultät um die Mitte des 19. Jh.s: „Aber dort herrschte zur Zeit der Hermesianismus, dessen kalter Geist und unkirchliche Richtung seinem (d. h. Kolpings) katholischen Sinn aufs äußerste widerstrebten" (II, 676). Wie Forschungen Heinrich Schrörs zeigen konnten, kann der Hermesianismus nicht in Bausch und Bogen verurteilt werden und schon gar nicht die hermesianischen Pfarrer. Bis in eine neuere Kolpingsbiographie wirken die Ausführungen P.s nach (vgl. ThRev 78 [1982] 388). P. sucht Kirchengeschichte zu treiben, weil er seine eigene Zeit aus dem Lichte der Vergangenheit verstehen möchte. Dadurch kann aber Kirchengeschichte zur apologetischen Disziplin werden. P. schrieb in einer Zeit, in der die Kirche in Deutschland in die Defensive gedrängt war und unter dem Trauma des Kulturkampfes stand. Die Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen einerseits und zwischen Staat und Kirche andererseits wurden nicht selten mit Waffen aus dem Arsenal der Geschichte geführt. Sein großer Artikel „Ein

parteiloses Wort über die Inquisition" (II, 404–429) läßt dies merken. P. führte dort die einzelnen Phasen der Inquisition auf und konnte nachweisen, daß durch die I. auch ein Fortschritt im Rechtsdenken beginnen konnte.

Wenn in unseren Tagen Aufsätze P.s ediert werden, die zunächst in den „Stimmen aus Maria Laach" zwischen 1889 und 1914 erschienen sind, mag dies in erster Linie als Verneigung vor der großen Gestalt Otto Pfülf, dem fruchtbaren Kirchenhistoriker und frommen Spiritual aus dem Jesuitenorden zu werten sein. Der Hrsg. der beiden Bde mag dabei im Sinn gehabt haben, ein kirchengeschichtliches Lesebuch zu veröffentlichen, damit diese theol. Disziplin lebendig vermittelt werden kann. Dies wäre ihm auch gelungen, wenn er zu den einzelnen Abhandlungen P.s heutige Literatur genannt hätte bzw. mittels Anmerkungen Verdeutlichungen angebracht hätte. So ist das Werk ein Reprint, ein Beitrag zur kirchlichen Historiographie. Seit P.s Zeiten haben wir doch einen Fortschritt erlebt bezüglich der Quellenkenntnis!

Negativ zu bewerten ist auch, daß die Quellenhinweise fehlen; so kann der Leser des Reprints die Fundstellen in den „Stimmen aus Maria Laach" nicht finden. Das vielseitige Werk ist in vielen Teilen für uns heute ein Stand der Forschung, der Forschung von 1889–1914.

Das Positive dieser Neuausgabe liegt einmal darin, daß manche Abhandlungen noch heute brauchbar sind, weil sie seit dem ersten Erscheinen wenig Nachfolgeuntersuchungen gefunden haben, z. B. „Die Verehrung des hl. Joseph in der Geschichte" I, 37–81. Dort wird die Rezeption durch die Kirche als wesentliches Moment der Heiligenverehrung beschrieben. Auch ist in vielen Aufsätzen umfangreiches Quellenmaterial mitgeteilt, das nun leichter zugänglich ist.

Da sind auf der einen Seite die fundierten Beiträge zur nordamerikanischen Kirchengeschichte („Erzbischof Mac Hale, ein Vorkämpfer für die christliche Schule" I, 113–160; „Ein großer Gedächtnistag für die Kirche der USA" II, 193–213; „Die neue amerikanische Gnosis: Christian Science" II, 331–373) mit ihren fast ausufernden Quellenauszügen, auf der anderen Seite kann man Einsicht nehmen in Adolf Kolpings Reisebericht über Tirol (II, 670–738), der vieles von der Geistesgeschichte des 19. Jh.s mitteilt und Christian Brentanos Weg zur Kirche mitverfolgen (II, 214–244).

Was den Titel der Aufsatzsammlung „Von den Herrlichkeiten der Kirchengeschichte" angeht, so bleibt festzustellen, daß Kirchengeschichte sicher „herrlich" ist, aber wohl auch den Weg der semper reformanda zu beschreiben hat. Der Hrsg. sieht die Herrlichkeiten als die „mit Gottes Gnade gewirkten guten Werke" (Vorwort): „Die Tiefen sind nur deren Spiegelbild."

Vielleicht lenkt der Titel den heutigen Leser allzu leicht ab von der nur im Glauben auszuhaltenden Spannung, daß Kirchengeschichte letztlich Kreuzestheologie ist, wie Hubert Jedin einmal sagte.

Troisdorf Joseph Overath

Gestalten der Kirchengeschichte, Bd 2. Alte Kirche II. Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz, Makrina u. a., hrsg. von Martin Greschat. – Stuttgart; Verlag W. Kohlhammer (1984). 304 S. geb. DM 79.–

Der 2. Bd der Reihe, die es sich zum Ziel gesetzt hat, bedeutende Persönlichkeiten der Kirchengeschichte von ihren Anfängen bis in die heutige Zeit in ihrem kulturellen und sozialen Kontext darzustellen, hat das bereits in der Rez. zum 1. Bd (cf. ThR 81 [1985] 286) geäußerte Desiderat nach einem die Grundlinien des Vorhabens erläuternden Vorwort nicht erfüllt, so daß es dem Leser überlassen bleibt, dem Sinn der getroffenen Auswahl nachzuspüren.

Der in diesem Bd behandelte Zeitraum erstreckt sich vom Konzil von Nicaea (325) bis zum Ausgang der lateinischen und griechischen Patristik. Neben hervorragenden Theologen wie den 3 Kappadokiern, Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, Ambrosius von Mailand, Augustinus, Johannes Chrysostomus, Hieronymus, Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Cyrus und Maximus Confessor, stehen römische Kaiser mit entscheidendem Einfluß auf die kirchengeschichtliche Entwicklung im Blickfeld: Theodosius der Große und Justinian I. Aber auch Gestalten, die im allgemeinen wenig Beachtung finden, obwohl sie durch ihre Taten und Gedanken Impulse für die Mission und die weitere theologische Fragestellung gaben, werden dem Leser vor Augen geführt: Wulfila, Nestorius und Cyrill von Alexandrien. Als Vertreter der asketischen Bewegung, deren Bedeutung für diese Epoche sehr hoch einzuschätzen ist, werden Makrina und Martin von Tours beschrieben.

Äußerst merkwürdig ist es jedoch, daß die Alte Kirchengeschichte des Westens mit Boethius endet, während Benedikt von Nursia, der zur Zeit des im nachfolgenden Kapitel behandelten Kaisers Justinian wirkte, den Bd 3 Mittelalter eröffnet. Bei allem Verständnis für die Schwierigkeit, die der Diskussion des Übergangs von der Spätantike zum Mittelalter innewohnt, erscheint mir die zwischen Boethius und Benedikt vorgenommene Zäsur als zu willkürlich gewählt.

Den Schlußpunkt der griechischen Patristik bildet Johannes von Damaskus, der durch seine bedeutende Sammlung der Väterzitate als Bewahrer der Orthodoxie in die Geschichte einging.

Wie bereits im 1. Bd haben in- und ausländische Spezialisten mit großer Sorgfalt die Portraits der einzelnen historischen Persönlichkeiten gezeichnet. Hervorzuheben sind die realistische Charakterisierung des Martin von Tours und die gute Beurteilung seines Biographen Sulpicius Severus (L. Goosen, 87–99), sowie die nüchterne Betrachtung des Nestorius (G. Podskalsky, 215–225) und die Schilderung seines Gegenspielers Cyrill von Alexandrien, die auch seine charakterlichen Schwächen nicht verschweigt (H.-J. Vogt, 227–238).

Dennoch geben einige Stellen Anlaß zur Kritik.

So erhebt sich die Frage, ob das Konzil von Konstantinopel (381) wirklich gegen den Widerstand Roms ökumenische Geltung erlangt hat. Zwar behaupteten Leo I. (ep. 106,5) und Gregor I. (ep. 34), daß Rom die Kanones von Konstantinopel nicht mitgeteilt worden seien, dennoch betonte Gregor I. (ep. 4,25), er wolle die 4 Konzile (Nicaea, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon) so annehmen und verehren wie die 4 Bücher des Evangeliums (W. D. Hauschild, 17).

Bedingt durch die Tatsache, daß sich das Leben Makrinas (F. van der Meer, 37–47) nur aus 2 Schriften ihres Bruders Gregor von Nyssa erheben läßt, ergeben sich Überschneidungen mit dem Lebensbild Gregors (E. Mühlenberg, 49–62).

Die Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen, die die östliche Kirche vom Konzil von Nicaea bis zum Konzil von Konstantinopel erschütterten, werden nur unzureichend mit dem Satz umschrieben: „seine (des Arius) Anhänger tauchten als Arianer immer wieder auf" (G. Haendler, 68).

Dem gegen Studer (Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus, Ettal 1956) erhobenen Einwand, er gehe von einem unöstlichen Theologieverständnis aus (A. Kallis, 291), ist zu entgegnen, daß dieser die Arbeitsweise des Johannes durchaus im Rahmen der traditionsgebundenen Theologie der byzantinischen Zeit und ihrer historisch-politischen Bedingtheiten sieht (10–11). Außerdem stimmt Kallis (300) mit Studer (129) in der Beurteilung des Hauptwerkes des Johannes, der „Quelle des Wissens", überein. Beide betonen nämlich, Johannes habe mit seinem Werk die wichtigste Synthese dieser Art geschaffen und überrage die Autoren seiner Zeit.

Trotz dieser Bemerkungen stellt der vorliegende Bd einen gelungenen Versuch dar, interessierten Kreisen die hervorragenden Persönlichkeiten der Alten Kirche nahezubringen.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Gestalten der Kirchengeschichte, Bd 11: Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. Hrsg. von Martin Greschat. – Stuttgart: Kohlhammer (1985). 276 S., 6 S. Abb., geb. DM 89.–

Bd 12: Das Papsttum II. Vom Großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Hrsg. von Martin Greschat. – Stuttgart: Kohlhammer (1985). 348 S., 14 S. Abb., geb. DM 89.–

Das Papsttum ist – wie Georg Schwaiger in seinem Einleitungskapitel sagt – eine der faszinierendsten Erscheinungen in der Geschichte der Kirche. Von dort her ist es verständlich, daß gerade in unseren Tagen, angesichts von Päpsten wie Johannes XXIII. und Johannes Paul II., auch die Geschichte des Papsttums ein starkes Interesse findet. Die Zahl der neueren und neuesten Veröffentlichungen über die Geschichte der Päpste ist groß, angefangen von wissenschaftlichen Monographien bis zu Darstellungen, die sich an weitere Kreise wenden. Die Fülle dieser Literatur wird jetzt noch bereichert durch die von Martin Greschat hg. Reihe „Gestalten der Kirchengeschichte", in der die Bd 11 und 12 Gestalten der Papstgeschichte gewidmet sind.

Einleitend berichtet G. Schwaiger allgemein über das Papsttum in der Geschichte. Es folgt ein Überblick über das Papsttum in den ersten drei Jahrhunderten von N. Brox. J. Speigl würdigt die Päpste der Reichskirche des 4. und frühen 5. Jh.s. P. Stockmeier stellt die Gestalt Leos des Großen heraus. G. Haendler berichtet über das Papsttum unter gotischer und byzantinischer Herrschaft. G Jenal würdigt die Bedeutung Gregors des Großen, der als Seelsorger und Prediger dargestellt wird. H. H. Anton berichtet über die Geschichte des Papsttums seit der byzantinischen Vorherrschaft bis zum Bund mit den Franken. J. Fried informiert über die Päpste im Karolingerreich, H. Zimmermann über die Päpste des „Saeculum Obscurum". F.-J. Schmale erörtert die Anfänge des Reformpapsttums. H. Fuhrmann zeichnet ein aufschlußreiches Bild Gregors VII. F.-J. Schmale würdigt das Papsttum im Zeitalter von Bernhard von Clairvaux. F. Kempf skizziert die Gestalt Innozenz III. O. Engels liefert einen Überblick über das Papsttum von den Staufern bis zu den Anjou. Coelestin V., der „Engelspapst", wird von Peter Herde gewertet. T. Schmidt behandelt Bonifaz VIII. Die Päpste in Avignon werden von K. Hausberger dargestellt. J. Köhler berichtet über die Päpste des Großen Abendländischen Schismas. R. Reinhardt würdigt Martin V. und Eugen IV. Die Päpste der Renaissance werden von A. A. Strnad vorgestellt. E. Iserloh schildert die Päpste der Reformationszeit von Leo X. bis zu Pius IV. Die Päpste der Katholischen Reform skizziert G. Schwaiger. J. Gelmi behandelt die Päpste im Zeitalter der Vormachtstellung Frankreichs von Alexander VII. bis Innozenz XII. H. Raab würdigt die Päpste des 18. Jh.s von Clemens XI. bis Clemens XIV. und liefert in einem weiteren Kapitel ein eindrucksvolles Bild von Pius VI. und Pius VII. Die Päpste im Zeitalter der Restauration werden

von R. Lill dargestellt. Der Pontifikat Pius IX. wird von K. Schatz gewürdigt. Der Beitrag über Leo XIII. stammt von O. Köhler. Pius X. wird in seiner Bedeutung von E. Weinzierl gewürdigt. Benedikt XV. und seine Friedenspolitik stellt G. Schwaiger heraus. Die Gestalt Pius XI. wird von E. Iserloh eindrucksvoll geschildert. Im Beitrag über Pius XII. von G. Schwaiger heißt es, daß in seinem Pontifikat die moralische Autorität des Papsttums bemerkenswert anstieg. Johannes XXIII. hat nach A. Lindt ein weltoffenes Verständnis des Papsttums vorgelebt. Über Paul VI. meint G. Schwaiger mit Recht, daß er unter der Last seines Amtes schwer getragen habe. Die Information über Johannes Paul II. stammt von D. Seeber, der seine antirömischen Affekte nicht verschweigt.

Eine Papstliste schließt das Werk ab. Die Beiträge sind verständlicherweise von unterschiedlicher Qualität. Es erübrigt sich hier Korrekturen anzuführen. Auch der Umfang der einzelnen Beiträge entspricht nicht immer der Bedeutung der behandelten Päpste. So wird Papst Martin V. auf 18(!) Zeilen abgehandelt, der Reformpapst Hadrian VI. wird auf 2 Seiten vorgestellt. Den Päpsten von Hilarius bis Pelagius II., d. h. 20 Päpsten und 130 Jahre Papstgeschichte, werden 11 Seiten zugebilligt.

Die Literaturauswahl bei den einzelnen Beiträgen differiert stark. Trotzdem bietet das Werk insgesamt eine gute Einführung in die Geschichte der Päpste und bringt hervorragende Gestalten des Papsttums einem weiteren Kreis näher.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Schreiber, Hermann: **Geschichte der Päpste.** – Düsseldorf, Wien: Econ Verlag (1985). 384 S. geb. DM 48.–

Der Verfasser der vorliegenden Papstgeschichte, ein „Erfolgsautor" – so der Klappentext – veröffentlichte eine Reihe von guten Sachbüchern und schildert hier 2000 Jahre Papstgeschichte. Die Erschütterung über den Tod von Johannes Paul I. und die Begeisterung, die seinem Nachfolger vielerorts entgegenbracht werde, zeigen nach Schreiber deutlicher als viele andere Zeichen, daß das Papsttum heute wieder zu einer Institution geworden ist, die moralischen Anspruch in politische Autorität ummünzen kann. Das Buch ist flüssig geschrieben, hat keine wissenschaftlichen Ansprüche, sondern ist für weitere Kreise gedacht.

Die Aussagen des Verfassers sind an manchen Stellen zu berichtigen.

So schreibt er über die Papstgeschichte von Pastor, sie sei ursprünglich in 4, in neueren Ausgaben in 16 Bänden erschienen. Dieses Urteil läßt vermuten, daß der Autor die „Geschichte der Päpste" von Pastor nicht eingesehen hat. Seine Quellen sind zum Teil zweitrangig. Eine Reihe von Korrekturen wären in seiner 2. Auflage vorzunehmen. Nur einige Beispiele: S. 240 spricht er noch von einem „Thesenanschlag" Luthers. S. 241 behauptet er, der Gedanke der regelmäßigen Berufung der Konzilien (alle 5 Jahre!) gehe auf Gregor VII. zurück! S. 256 heißt es, daß Papst und Kardinäle das Trienter Konzil nach Bologna verlegten. S. 92 kann man lesen, daß das Verbot der Gesellschaft Jesu nach 100 Jahren wieder aufgehoben wurde. S. 342: Jedin war nicht Freiburger, sondern Bonner Kirchenhistoriker. S. 346 spricht er von dem Streit zwischen den konservativen Kirchenhistorikern und den Jesuiten, die beschuldigt worden seien, bei der Bibelforschung moderne bis naturwissenschaftliche Methoden eingesetzt zu haben. S. 358: Der Titel der Sozialenzyklika „Laborem exercens" wird falsch zitiert und in das Jahr 1982 verlegt.

Wenngleich sich die Darstellung weithin um Objektivität bemüht, so finden sich in ihr einige wenig verständnisvolle und historisch unbegründete Urteile.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Brennecke, Hanns Christof: **Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II.** Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361). – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1984. XI, 400 S. (Patristische Texte und Studien, Bd 26), geb. DM 108.–

Sowohl kirchenpolitisch als auch theologisch ist das 4. Jh. eine unruhige Zeit. Unter Konstantin wird das Christentum zur ‚religio licita', unter Theodosius zur Staatsreligion. Theologisch ist das 4. Jh. vor allem von zwei Fragen bestimmt: der Homousie des Sohnes in Auseinandersetzung mit dem Arianismus und Neusabellianismus und der Homotie (Homousie) des Geistes in den pneumatomachischen Streitigkeiten. Auf zahlreichen Synoden nach Nikaia nahmen sowohl westliche als auch östliche Bischöfe immer wieder Stellung zur Frage nach dem Verhältnis von Vater und Sohn, bis schließlich das Konzil von Konstantinopel (381) in seinem Bekenntnis das nizänische Credo aufnahm und vor allem pneumatologisch erweiterte.

Es ist das Verdienst des Vf.s, daß er aus dieser nur schwer durchschaubaren Zeit 20 Jahre genau beleuchtet hat: 341 (Antiochenische Kirchenweihsynode) bis 360/61 (Synode von Paris). Das Ziel seiner Untersuchung besteht darin, die kirchenpolitische Stellung des Hilarius während der Zeit seines Exils in Phrygien (356–360) darzustellen. In der Forschung wurde Hilarius immer wieder als Widersacher gegen die proarianische Kirchenpolitik des Kaisers Konstantius II. gesehen. Dabei stützte man sich besonders auf seine Spätschrift ‚Contra Constantium'. Doch da nach Vf. diese Schrift des Hilarius erst unter der Regierung Julians entstand, geht es ihm bei der Bischofsopposition gegen Konstantius II. vor allem um den Liber primus adversus Valentem et Ursacium, dessen Fragmente in den Collectanea antiariana Parisina (CSEL 65, Feder) erhalten sind.

In der kritischen Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung über diese Aktenzusammenstellung des Hilarius zum Fall der arianisch eingestellten Bischöfe Valens von Mursa und Ursacius von Singidunum (Belgrad) ist die Mitte der Arbeit zu erblicken, die 1980 als Diss. von der evang.-theol. Fakultät der Univ. Tübingen angenommen wurde.

Da Hilarius in den historischen Fragmenten bis auf die Synode von Serdika (342) zurückgreift, wird im 1. Teil (1–195) die Zeit zwischen der antiochenischen Kirchweihsynode (341) und der Synode von Mailand (355) untersucht. Diese Zeit ist wesentlich von der Auseinandersetzung um Athanasius bestimmt. So bildet nach Ansicht des Vf.s der 1. Teil eine chronologische Fortsetzung der Athanasiusstudien von E. Schwartz (XV).

In sorgfältiger quellenkritischer Analyse werden die einzelnen Synoden zwischen 341 und 355 dargestellt.

Von den vier Formeln der antiochenischen Kirchweihsynode gilt die sog. zweite Formel als die eigentlich theologische. Ihr wendet Vf. besondere Aufmerksamkeit zu (9–14). Der theologische Gegensatz zwischen Athanasius und den Vertretern der in Antiochia formulierten Theologie liegt darin, „daß Athanasius in der Auseinandersetzung mit dem Arianismus – wohl unter dem Einfluß Markells – eine Einhypostasentheologie vertrat . . ., während die in Antiochia versammelten Bischöfe – und mit ihnen wohl die Mehrheit des orientalischen Episkopats – an der tradierten . . . Dreihypostasentheologie festhielten, die aber von den vier Formeln von Antiochia expressis verbis nur in Ant II vorkommt" (15).

Ausführlich setzt sich Vf. mit der Synode von Serdika auseinander (17–64). Das Datum wird auf Herbst 342 bestimmt. Die Synode war ein Fehlschlag; zu gemeinsamen Beratungen westlicher und östlicher Bischöfe kam es nicht. Vf. beschäftigt sich auch mit Kanon III der Synode, in dem es um die Möglichkeit der Appellation an den römischen Bischof gegen ein als falsch empfundenes Synodalurteil geht. Äußerst sorgfältig werden die Folgen der Synode von Serdika dargestellt und die Usurpation des Magnentius (46–90). Es folgt die Synode von Sirmium (351): „Die sirmische Synode von 351 hatte das eine Anliegen, Photin abzusetzen, diese Absetzung theologisch zu begründen und gleichzeitig eine Bestimmung des eigenen theologischen Standortes zu geben. Wie die gemäßigten orientalischen Synoden seit 341 weiß sich auch diese Synode in Kontinuität zu Nizäa, was sie durch die Übernahme der nizänischen Anathematismen in ihre theologische Erklärung zum Ausdruck bringt. Die Bischöfe beharren auf der Mehrhypostasentheologie und einer Unterordnung des Sohnes unter den Vater, vermeiden aber möglichst dem Abendland anstößige Formulierungen" (104f).

Nach einem Kap. über den Beginn neuer Auseinandersetzungen zwischen Athanasius und Konstantius (108–132) folgt die Darstellung der Synode von Arles (353) und des Konzils von Mailand (355). Es gelingt Vf., diese in ihren Einzelheiten verworrene Geschichte aufzuhellen. Hier findet sich auch eine sorgfältige Rekonstruktion des Konzils von Mailand aus den erhaltenen Quellen (168f). Im Zusammenhang mit der Synode von Mailand wird auch der Frage nachgegangen, ob Eusebius von Vercellae dort das Bekenntnis von Nikaia vorgelegt habe. Vf. ist der Meinung: „Ein Exemplar des Nizänum ist . . . aller Wahrscheinlichkeit nach den Mailänder Synodalen nicht zur Unterschrift vorgelegt worden. Erst auf der Synode von Alexandria im Jahre 362 wird das Nizänum durch einen Synodalbeschluß für verbindlich erklärt" (182).

Immer wieder zeigt sich im 1. Teil der Arbeit, daß die politische Sache im Fall des Athanasius (Hochverrat) mit der theologischen Frage nach der Stellung des Sohnes zum Vater verbunden wird. Dieser 1. Teil diente dem Anliegen, die Bedeutung des Hilarius von Poitiers und der Bischofsopposition gegen Konstantius II. vorzubereiten. Denn nach Mailand gilt: „Für die theologische und kirchenpolitische Entwicklung – und es erscheint hier wichtig, die Bedeutung beider Aspekte zu sehen – wird für beinahe ein Jahrzehnt im Abendland der uns sonst kaum bekannte Hilarius, Bischof von Poitiers in Aquitanien, zur beherrschenden Gestalt" (195).

Der 2. Teil: „Hilarius von Poitiers und Konstantius II. Von der Mailänder Synode (355) bis zum Tode Kaiser Konstantius' II. (361)" (197–367) beginnt mit einer Beschreibung der politischen und theologischen Lage Galliens nach der Synode von Mailand. Eingehend setzt sich Vf. mit der Frage auseinander, ob es nach 355 einen organisierten Widerstand gallischer Bischöfe unter Führung des Hilarius gegen die Kirchenpolitik des Konstantius gab (210–222). Gegen eine weit verbreitete Meinung kommt Vf. zu dem Ergebnis: „Ein organisierter Bischofswiderstand der gallischen Bischöfe unter Führung des Bischofs von Poitiers nach den Ereignissen der Mailänder Synode und vor allem gegen das Edikt von Arles/Mailand kann . . . nicht als wahrscheinlich angenommen werden. Erst nach der Absetzung und Verurteilung des Hilarius im Jahre 346, vielleicht sogar erst nach der Aufforderung, die zweite sirmische Formel vom Sommer 357 zu

unterschreiben, die auch die Mehrheit der orientalischen Bischöfe nicht gewillt war hinzunehmen, haben gallische Bischöfe in Gemeinschaft mit dem im Exil lebenden Hilarius von Poitiers und sicher auf seinen Rat hin sich von dem gallischen Vertreter der kaiserlichen Kirchenpolitik, Saturnin von Arles, getrennt und sind so in Opposition zur Kirchenpolitik des Konstantius getreten" (221f).

Hilarius wird 356 von der Synode von Béziers als Bischof von Poitiers abgesetzt und durch ein kaiserliches Urteil in die Verbannung nach Kleinasien geschickt. Gegen die weit verbreitete Meinung, daß Hilarius sich auf der Synode von Béziers geweigert habe, die Verurteilung des Athanasius zu unterschreiben und deshalb wegen des Bekenntnisses zum nizänischen Glauben – zwar nicht dem Wortlaut (vgl. Syn. 91), aber dem Inhalt nach – verbannt worden sei, stellt Vf. heraus, daß es bei der Absetzung und Verbannung des Bischofs von Poitiers um politische Motive ging: „Zu Beginn des Jahres 356 . . . scheint irgend jemand den Bischof der militärisch und wirtschaftlich wichtigen aquitanischen Stadt Poitiers, den aus der Oberschicht seiner Heimatstadt stammenden Hilarius, bei Julian politisch denunziert zu haben . . . Es erscheint nicht ganz unwahrscheinlich, daß es sich um den Vorwurf der Konspiration mit Silvanus gehandelt hat" (239f).

Das Herzstück des 2. Teils bildet die Rekonstruktion und Datierung des sog. Liber I adversus Valentem et Ursacium. Es ist erhalten in den historischen Fragmenten des Hilarius, die Feder ‚Collectanea antiariana Parisina' nannte. Überlieferung und Forschungsstand dieser Sammlung werden ausführlich dargestellt. Die zu Anfang des Jh.s viel diskutierte Frage, welche der drei sirmischen Formeln Liberius unterschrieben habe, wird vom Vf. wieder aufgenommen, da sich vier Exilsbriefe des Papstes Liberius in den Collectanea antiariana Parisina befinden. Bisher war die fast einhellige Meinung, daß Liberius im Frühjahr 357 die erste sirmische Formel von 351 unterschrieben habe (275). Vf. gelangt zu dem Ergebnis, daß Liberius im Exil in Beröa die zweite sirmische Formel unterschrieben hat, die Hilarius ‚perfidia' oder ‚blasphemia' nennt.

Auch in der Datierung des Liber I adversus Valentem et Ursacium geht Vf. neue Wege. Feder hatte den Liber I in das Jahr 356 datiert, unmittelbar nach der Synode von Béziers. Nach Vf. kann dieses Werk wahrscheinlich erst im Herbst 357 nach der zweiten sirmischen Formel entstanden sein (310). Daran schließt sich eine genaue Beschreibung der dritten sirmischen Synode und ihrer theologischen Formel an, die Hilarius die Blasphemie von Sirmium nennt (Syn. 11). Ergebnis: „Da es (= das sirmische Manifest) keine der in Nizäa verurteilten arianischen Kernsätze enthielt, auch die anhomöische Theologie in keiner Weise aufgenommen hatte, konnte man die Formel im Westen unmöglich als ‚arianisch' ansehen" (322).

Es folgt schließlich die Rekonstruktion des Liber I adversus Valentem et Ursacium. Da Vf. durch die genaue Untersuchung der Fragmente des Hilarius zu dem Ergebnis gelangt, daß der Liber I auch die Liberiusbriefe enthalten haben muß – in Feders Ausgabe (CSEL 65, 191f) gehören sie zum Liber II –, ergibt sich auch eine Neueinteilung (326–331; die Neueinteilung ganz kurz: 326, Anm. 372). Die Absicht dieser Schrift wird folgendermaßen bestimmt: „Der Liber primus adversus Valentem et Ursacium erweist sich . . . als ein Mahn- und Informationsschreiben an die weitgehend weder mit den Hintergründen der Verurteilung des Athanasius noch mit denen der theologischen Kontroversen vertrauten gallischen Bischöfe" (331).

Da Hilarius im Exil die Theologie der Homöusianer kennenlernte, unternahm er vor allem im Liber de Synodis (358/59) einen – letztlich zu seiner Zeit vergeblichen – Versuch, Homousianer und Homöusianer zu einer Koalition zu vereinen im Hinblick auf die Reichssynode von Rimini/Seleukia (359).

Es folgt eine Darstellung der Rückkehr des Hilarius nach Gallien und eine kurze Auseinandersetzung mit seiner Schrift Contra Constantium (erst 360/61 in Gallien entstanden!) und mit dem Liber II adversus Valentem et Ursacium. Nach Vf. ist er – gegen Feder – erst 360 entstanden, vielleicht nachdem Hilarius Konstantinopel verlassen hatte (364).

Der Schluß (368–371) faßt das Ergebnis so zusammen: „Die Opposition gegen die Kirchenpolitik des Konstantius erweist sich . . . nie als grundsätzlich. Sie ist von Anfang an eingebettet in die Kämpfe verschiedener kirchlicher Parteien untereinander. Bei allem persönlichen Mut und großer Risikobereitschaft einiger Beteiligter fehlt dieser Opposition ganz die ekklesiologische Dimension. Bischöfe opponieren gegen Konstantius nicht wegen seines Anspruchs, die Kirche total zu regieren, sondern weil er im Moment eine als häretisch geltende Gruppe bevorzugt oder unterstützt. So ist diese Opposition vielfach mit dem Versuch verbunden, ihn auf die eigene Seite zu ziehen. Der Kampf gegen den Kaiser wird so eigentlich zum Kampf um den Kaiser. Opponiert wird nur gegen den häretischen Kaiser; der totale Machtanspruch des orthodoxen Kaisers wird nie in Frage gestellt . . . In das Bild dieses noch völlig unreflektierten Verhältnisses zwischen Staat und Kirche paßt bei aller Großartigkeit seiner theologischen und kirchlichen Anliegen auch Hilarius von Poitiers. Die Position des Kaisers in der Kirche hat er bei aller Opposition gegen dessen Einzelentscheidungen nie in Frage gestellt" (369f).

Vf. legt eine wichtige Arbeit zur Geschichte des 4. Jh.s vor. Der bisherige Forschungsstand wird einer kritischen Prüfung unterzogen. Bei den genannten Neudatierungen und Neuerkenntnissen wird lange abgewogen und behutsam, aber doch entschieden die eigene Meinung vorgetragen. Es wäre nun wichtig, daß über manche umstrittene Fragen (z. B. der Fall des Liberius; Inhalt des Liber I adversus Valentem et Ursacium) eine genaue Auseinandersetzung mit den Thesen des Vf.s einsetzt.

Die eigentlich theologischen Fragen kommen in der Arbeit oft zu kurz. Nur ein Beispiel: Mit Recht erwähnt Vf. den vielzitierten Satz des Hilarius: „fidem Nicaenam numquam nisi exsulaturus audivi" (Syn. 91). Erst als Hilarius 356 ins Exil geschickt wurde, hat er das Bekenntnis von Nikaia kennengelernt. Doch dieser Satz müßte ergänzt werden durch drei Stellen aus dem früher entstandenen Matthäuskommentar (in Mt 31,3; 12,18; 11,9), die durchaus eine Kenntnis des Arianismus verraten. Dann gilt nicht mehr uneingeschränkt die Meinung des Vf.s, die sich wohl auf De Synodis bezieht: „Mit keinem Wort erwähnt er (= Hilarius) tiefere Einblicke in die theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen vor seiner Verbannung nach Asien" (217). Auch die Frage nach homöusianischer Theologie in De Trinitate (345) müßte noch einmal genauer untersucht werden.

Vf. bezeichnet seine Arbeit als „durch das übergeordnete Thema einander verbundene Studien zu den Überlieferungen der Jahre 340 bis 361" (XX). Der Charakter dieser Studien bringt es mit sich, daß oftmals das übergeordnete Thema: die Bischofsopposition gegen Konstantius II. in den Hintergrund tritt. Doch dafür werden dem Historiker und Dogmengeschichtler Fragen vorgelegt, die immer noch auf eine befriedigende Lösung warten.

Freiburg Michael Figura

Klemens von Alexandrien: Welcher Reiche wird gerettet werden? Deutsche Übersetzung von Otto Stählin. Bearb. von Manfred **Wacht**. – München: Kösel-Verlag (1983). 96 S. (Schriften der Kirchenväter Bd 1) kart. DM 14.80

Salvian von Marseille. Des Timotheus vier Bücher an die Kirche. Der Brief an den Bischof Salonius. Deutsche Übersetzung von Anton Mayer. Bearb. von Norbert **Brox**. – München: Kösel-Verlag (1983). 176 S. (Schriften der Kirchenväter Bd 3) geb. DM 20.50

Beide altchristlichen Autoren bemühen sich je in ihrer Zeit um Probleme zu dem Thema Christsein und Reichtum. Nach der Verlagswerbung macht diese neu eröffnete Reihe ausgesuchte Texte der Kirchenväter, „ergänzt durch einen ausführlichen Kommentar", wieder zugänglich. Beide Bände sind nach folgendem Schema eingerichtet:

Zunächst kommt der einschließlich der Anmerkungen unverändert übernommene Text der Köselschen Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe. Jeweils am Rande der übernommenen Übersetzungen findet sich gelegentlich ein Hinweiszeichen, das im Falle des Klemens von S. 91–92 und im Falle des Salvian von S. 164–169 kleine Modifizierungen der im laufenden Text abgedruckten Übersetzung vorschlägt. Der bekannten Übersetzung aus den vierziger Jahren schließen sich „Erläuterungen zum Autor und zum Text" an, bei Klemens von S. 65–90 und bei Salvian von S. 134–161. Das jeweils anschließende Literaturverzeichnis bringt für Klemens 8 Titel, für Salvian 5 Titel. Den Abschluß bildet ein Bibelstellenregister, das bei Salvian durch ein Sach- und Namenregister erweitert ist.

Wer in den „Erläuterungen" eine einigermaßen befriedigende Quelleninterpretation sucht, findet sich enttäuscht. Weder die Interpretation aus dem Autor selbst, noch der Versuch, den altchristlichen Verfasser in sein literarisches und historisches Ambiente einzuordnen, geht über die üblichen und bekannten Allgemeinplätze hinaus. Es ist zutreffend festgestellt: „Bereitliegendes philosophisches Material und eine von der Philosophie vorgegebene Problemlösung wird von Klemens gerne aufgegriffen mit dem Ziel, seine Ansicht argumentativ und vernünftig zu vertreten." Hilfreicher als diese Selbstverständlichkeit vorzuführen wäre es gewesen, der Frage nachzugehen, wie auf der Folie seiner speziellen christlichen Gnosis die bedeutsamen Fragen des Christen um Vermögen und Besitz beantwortet werden.

Salvian, der auch der Jeremia des 5. Jh.s genannt wird (vgl. A. W. Ziegler: Stimmen aus der Völkerwanderung. Regensburg 1950, 80), erwies sich als scharfer Kritiker des ihm bekannten Christentums. Sein Werk „Ad Ecclesiam sive Adversus avaritiam" (vgl. Sources chrétiennes, 176), wohl 435 verfaßt, wirkt ohne den zeitgenössischen Kontext isoliert und arg radikal. Diesen zeitgeschichtlichen Kontext würden die 8 Bücher „De gubernatione Dei" herstellen, ein kulturgeschichtliches Quellenwerk ersten Ranges. Hier wird das entsetzliche Elend der Völkerwanderung drastisch vor Augen geführt und dadurch die Propagierung harter Lösungen durch Salvian erst verständlich. Nachdem aber im Gegensatz zur zweiten Köselschen Reihe das Hauptwerk (De gubernatione Dei) Salvians aus dem Jahre 440 nicht mit abgedruckt wurde, ist der Versuch zu einer „Theologie der Armut und Armenhilfe", wie er in den Erläuterungen zum Text ohne Bezug auf „De gubernatione Dei" vorgenommen wurde, eine über Salvian hinausgehende Radikalisierung und Vereinseitigung. Unbewiesene Pauschalurteile des Kommentators zu Salvian wie: „Das Kirchenvolk ist aber identisch mit der spätrömischen Gesellschaft, der, wie einmal jemand geschrieben hat, das Christentum in ethischer Hinsicht ‚kaum die Haut geritzt' hat" (154), sind die Folge dieser isolierten Textanalyse. Wer der Urheber des saloppen Zitats ist, erfährt der Leser nicht.

Verbleibt die Frage nach dem Sinn der neuen-alten Reihe. Dieser liegt sicherlich in der Tatsache, in einer Zeit der immer mehr schwin-

denden Fähigkeiten zur Lektüre altsprachlicher Texte auf das kostbare Erbe der Väter aufmerksam zu machen. Freilich bleibt der Zweifel, ob dies nicht adäquater erfolgen könnte.

Augsburg Wilhelm Gessel

Hieronymus, Briefe über die christliche Lebensführung. Dt. Übers. von Ludwig Schade. Bearb. von Johannes B. Bauer. – München: Kösel (1983) 191 S. (Schriften der Kirchenväter; Bd 2) geb. 22.30 DM

Ephraem der Syrer, Reden über den Glauben. Ausgewählte Nisibenische Hymnen. Dt. Übers. von Sebastian Euringer u. Adolf Rücker. Bearb. von Winfrid Cramer. – München: Kösel (1984), 161 S. (Schriften der Kirchenväter; Bd 10) geb. 22.80 DM

Sieht man einmal von Augustinus ab, wird man sagen können, daß es im deutschen Sprachraum an wohlfeilen brauchbaren Übersetzungen aus der Zeit der Alten Kirche mangelt. So war die Ankündigung, daß eine neue Schriftenreihe erscheinen werde, die diesen Mißstand wenigstens teilweise beheben sollte, zu begrüßen. Allerdings zeigte sich, daß zwar die Begleittexte (Erläuterungen zum jeweiligen Autor und Text, Bemerkungen zur Übersetzung und Literaturhinweise) neu erstellt waren, nicht jedoch – und dies ist wohl der Kern – die Übersetzungen. Vielmehr wurden die vorliegenden Übersetzungen der BKV nachgedruckt. Nun wird niemand die Verdienste dieser Reihe, deren Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte es lohnte, einmal ausführlich nachgezeichnet zu werden, bestreiten wollen und können. Aber es ist wohl auch kein Geheimnis, daß die Übersetzungen beileibe nicht immer fehlerfrei sind und ihr Deutsch bisweilen schon mit der Patina des Altehrwürdigen überzogen ist. Wollte man dies noch hinnehmen, so wiegt der Einwand schwerer, daß auch die Arbeit an textkritischen Editionen weitergegangen ist und manche Übersetzungen allein deswegen überholt sind. Diesem Umstand wird in der vorliegenden Reihe durch die Bemerkung zur Übersetzung Rechnung getragen, deren Aufgabe es in vielen Fällen ist, Errata anzuzeigen und zu berichtigen.

Gelinde machen sich diese Probleme bei dem Bändchen mit Briefen des Hieronymus bemerkbar. Die Übersetzung von L. Schade ist einigermaßen genau und lesbar. Ob man allerdings für den gelehrten Bibelwissenschaftler mit dieser Auswahl aus seinen Werken zum Thema ‚Christliche Lebensführung' neues Interesse wecken kann, ist zweifelhaft. Selbst wenn das Motto des Jugendkonzils von Taizé 1975 „Meditation und Engagement" lautete und es auch sonst einen starken Zug zur Spiritualität gibt, wie der Bearbeiter J. B. Bauer meint (5), bleibt es doch mehr als fraglich, ob diese Briefe in jenem Kontext rezipierbar sind. Daß sie als Zeugnisse der Geschichte der Askese von hohem Wert sind, ist unbestritten, nur wird dieser Stellenwert nicht verdeutlicht. Wenn solche Briefe – insbesondere ep. 107 – heute vorgelegt werden, bedarf es einer ausführlichen Erläuterung zur Askesebewegung zur Zeit des Hieronymus und dessen bedeutende Rolle darin. Vor allem die zeitbedingte Bewertung von Sexualität und Ehe müßte problematisiert werden, um ein ansatzweises Verstehen des Rigorismus des Hieronymus zu sichern. Bei dieser Auswahl und bei der geringen Aufarbeitung der Probleme, die sie aufwirft, sei die Frage erlaubt, an welche Leser man bei den „Schriften der Kirchenväter" gedacht hat. Denn den vorliegenden Band wird wohl nur der mit wirklichem Gewinn lesen, der um die damaligen Diskussionen und Bestrebungen und auch um den doch recht eigenwilligen Charakter des Mannes und Schriftstellers Hieronymus weiß. Die ein wenig vereinfachende und in diesem Rahmen notwendig kurze Lebensbeschreibung (159–166) vermittelt dieses Wissen nicht.

Alle obengenannte Mängel treffen nun auf die Übersetzung von Ephraem zu. Eine fortlaufende Lektüre der ‚Reden über den Glauben' ist kaum möglich, da man immer wieder die Berichtigungen, die W. Cramer verzeichnet, aufschlagen muß. Bei diesem Bd fragt man zu Recht, warum er überhaupt in die Reihe aufgenommen wurde, da ja von E. Beck nicht nur Übersetzungen in CSCO vorliegen, sondern auch eine kleine Auswahl dieser Übersetzungen des anerkannten Ephraemforschers, die leicht zugänglich ist (Trier 1967).

Aber es komme der Bearbeiter, W. Cramer, selbst zu Worte. Es „. . ., sei hier der Hinweis erlaubt . . ., wie irreführend antiquierte Übersetzungen sich auf die Erschließung des Denkens und der Theologie Ephraims auswirken können. Diese Gefahr besteht auch bei der Benutzung der hier abgedruckten Texte". (150; s. auch die Bemerkungen S. 6). Ob man dann nicht besser gleich auf sie verzichtet hätte? Denn die Lesehaltung, die hier verlangt ist, nämlich fast ständig vom Text in die Berichtigungen und Erläuterungen zu wechseln, stellt die Geduld des Lesers auf eine harte Probe und versperrt den Weg zu den Gedanken des syrischen Theologen, zu denen man aufgrund ihrer relativen Fremdheit überhaupt nur schwer Zugang findet. Diese Mängel sind auch nicht durch eine noch so gute Bearbeitung ausgleichbar.

Hier sollte kein Gesamturteil über die Reihe ‚Schriften der Kirchenväter' gefällt werden. Ihr Anliegen ist von großer Berechtigung, wenn man denn nicht Gefahr laufen will, daß irgendwann die wichtigen Texte der Alten Kirche nur noch von Fachgelehrten gelesen werden können. Ob dem Anliegen mit diesen Bänden gedient ist, kann bezweifelt werden. Eine Frage zur Auswahl der in der Reihe vertretenen Autoren bleibt zum Schluß doch. Wenn man schon den Namen ‚Schriften der Kirchenväter' wählte, warum fehlt dann eigentlich Ambrosius?

Paderborn Rainer Kampling

Henkel, Willi: **Die Konzilien in Lateinamerika.** Teil I: Mexiko 1555–1897. Mit einer Einführung von Horst Pietschmann. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1984. XV, 272 S., 2 Karten (Konziliengeschichte hrsg. v. Walter Brandmüller. Reihe A: Darstellungen), Ln DM 78.–

Bei Erscheinen dieses 1. Lateinamerika-Teilbandes sei zunächst verwiesen auf das Urteil hoher Wertschätzung der Gesamtkonzeption, das anläßlich der Besprechung des 1. („Missions"-)Bandes der Reihe „Darstellungen" zum Ausdruck gebracht wurde (ThRv 1982, 247f). Vf. (Professor und Generalbibliothekar der Päpstl. Univ. Urbaniana, Mitherausgeber der „Bibliografia Missionaria") gehört zur jüngeren Erbfolge-Generation jener OMI-Forscherelite, die von Robert Streit (1875–1930) angeführt und herangebildet wurde. Noblesse oblige!

Zur „Einführung" bietet H. Pietschmann (Univ. Hamburg) einen auf neueste Literatur gestützten Überblick: Die Kirche in Hispanoamerika (1–48), in dem vor allem die wechselseitigen Beziehungen und Spannungen zwischen Kirche und Staat aufgezeigt werden. Ganz im Sinne (der historischen Dimension) einer richtig verstandenen Theologie der Befreiung (deren positive Aspekte auch aus zahlreichen Ansprachen Papst Johannes Paul II. anläßlich bereits etlicher Lateinamerika-Reisen eruiert werden können) stellt Pietschmann einleitend fest (1): „Schon früh wurde die Kirche zur entschlossenen Verfechterin der Rechte der unterworfenen Bevölkerung gegen alle partikularen Interessen und selbst gegenüber dem Staat; durch ihr gleichzeitiges Eintreten für die Integration der amerikanischen Ureinwohner in die entstehende koloniale Gesellschaftsordnung verhinderte die Kirche eine Marginalisierung der Indios und damit letztlich deren physische Vernichtung . . . Die katholische Kirche hat vielfach als Vorkämpferin der Armen und Unterdrückten bis heute einen hohen politisch-moralischen Einfluß und schreckt auch vor direkter Konfrontation mit den Herrschenden nicht zurück, wie gerade die jüngste Geschichte zeigt."

Pietschmanns „Einführung" gilt für das gesamte spanischsprachige Lateinamerika, also auch für die weiteren Teilbände. Leider sagt H. in seinem „Vorwort" (VII–VIII) nichts über die geplante Gesamtfolge der LA-Bände. Der Begriff „Lateinamerika", unter den nach kirchlichem Sprachgebrauch auch Brasilien, La Guadeloupe, Jamaica, Surinam und etliche weitere nicht spanischsprachige Mitglieder des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) subsumiert werden, hätte in diesem „Vorwort" geklärt werden müssen. Er ist nicht austauschbar mit „Hispanoamerika". Beim Stichwort „Lateinamerika" im „Personen- und Ortsregister" (266) ist der Verweis „s. Hispanoamerika" nicht zulässig (vgl. LThK VI, 810–812).

Das für die Konziliengeschichte grundlegende Substrat der hierarchiegeschichtlichen Entwicklung (durch zwei Karten veranschaulicht, 252f) wurde von Pietschmann allzu summarisch bis 1570 (doch wohl so, S. 21, nicht 1750), ohne jedes (chronologische oder geographische) Ordnungsprinzip in zehn Zeilen abgehandelt. Dazu sind etliche Korrekturen unerläßlich.

Es muß heißen: Concepción de la Vega (1528 mit Santo Domingo verschmolzen, 1546 wiedererrichtet, 1556 wieder uniert: Eubel III, 203), Puerto Rico (erst 1924 umbenannt in San Juan de Puerto Rico: Annuario Pontificio 1984, 528). Statt Puebla muß es lauten: Tlaxcala (1903 umbenannt in Puebla de los Angeles); statt Mérida: Yucatán (offizielle Benennung bis heute); statt Santiago (Kuba): Santiago de Cuba (offizielle Benennung bis heute); statt Santiago (Chile): Santiago de Chile (offizielle Benennung bis heute); statt Asunción: Paraguay; statt Santa Cruz: Santa Cruz de la Sierra (offizielle Benennung bis heute). Es fehlen: Honduras (seit 1531 mit Sitz in Puerto de Trujillo, seit 1539 in Sonaguera, seit 1561 in Comayagua), übrigens auf der Karte S. 252 angegeben, wohingegen Chiapas dort fehlt; Guadalajara (gegr. 1548). In Angleichung an die korrekten Eintragungen auf der Karte S. 252: Mexiko, Tlaxcala (Puebla de los Angeles), Guatemala, Michoacán (Morelia), Guadalajara – muß um der Einheitlichkeit willen dort konsequent korrigiert werden: Honduras (Comayagua), Antequera (Oaxaca), Yucatán (Mérida), damit so die offiziellen Benennungen von 1585 an erster Stelle und die Bischofssitze (bzw. die späteren Umbenennungen) daneben in Klammern erscheinen. Wissenschaftliche Akribie verbietet da jede Willkür. Zu ergänzen sind dann Chiapas (San Cristóbal), Vera Paz (gegr. 1556, 1605 wieder aufgehoben), Manila (1579–1595 Suffraganat von Mexiko). Karte S. 253 entsprechend: Sonora (Hermosillo), Sinaloa (Culiacán), Tabasco (Villahermosa); zu ergänzen: Niederkalifornien (nicht Unterkalifornien, 229, 271). S. 52 bietet H. eine Liste für

1546, die (korrigiert nach den Angaben bei Gams, Series . . .) wie folgt lauten muß: In den neuen Metropolitanverband von Mexiko kamen die Diözesen Tlaxcala (Puebla de los Angeles), Honduras (Sonaguera), Guatemala, Antequera (Oaxaca), Michoacán (Morelia), Chiapas (San Cristóbal) –, um auch dort Einheitlichkeit, chronologische Rangordnung und Vollständigkeit (Honduras fehlte) zu gewährleisten.

Wenn Pietschmann das Standardwerk seines Hamburger Kollegen Hans-Jürgen Prien: Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika (vgl. ThRv 1980, 31–33) als „Synthese von beschränktem Wert" (2) abtut, so dürfte er mit diesem Urteil wohl allein stehen. Priens (1302 Großoktav-S. umfassende) Habil.-Schrift ist übrigens soeben (Salamanca 1985) in spanischer Übersetzung erschienen. Auf andere Pauschalurteile in bezug auf (fehlende) Darstellungen der lateinamerikanischen Kirchengeschichte kann im Rahmen dieser Rezension nicht eingegangen werden. Warum erwähnt P. nicht die Synthesen bei Jedin (Hdb. der KG), warum nicht die Synthesen bei Delacroix, warum nicht die in Salamanca (und gleichzeitig in Petrópolis, Brasilien) erscheinende (bisher 5 Bde) Historia de la Iglesia en América Latina, die von der Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) herausgegeben wird? Leiter der CEHILA ist der (in Madrid und Paris promovierte) argentinische Historiker, Philosoph und Theologe Enrique Dussel, dessen Leitfaden „Historia de la Iglesia en América Latina" 1974 bereits in 3. Aufl. erschien. Nach einem Bombenanschlag auf sein Haus in Mendoza (Argentinien) zur Zeit der Militärdiktatur erhielt Dussel einen Ruf an die Universität Mexiko. Dussels „Historia" wurde von P. ebenfalls als „Synthese von beschränktem Wert" eingestuft, da „aus der Perspektive der Theologie der Befreiung und somit von einem ideologisch vorgeprägten Historiker geschrieben" (2). Auf der 6. Konferenz der (ökumenischen) International Association of Mission Studies (IAMS) in Zimbabwe (Jan. 1985) wurde Dussel zum Vorstandsmitglied gewählt. Dussel war einige Jahre Stipendiat bei Lortz in Mainz. Als Ergebnis dieses Forschungsaufenthalts erschien (Wiesbaden 1970): Les évêques hispano-américains, défenseurs et évangélisateurs de l'indien (1504–1620). In seinem Vorwort dazu unterstreicht Lortz „den in den Quellen immer wieder hervortretenden Versuch der Missionare, die Eingeborenen in ihrem Leben und ihrer Eigenart gegen die Kolonisatoren zu schützen". Würde P. auch Lortz wegen seiner „ideengeschichtlichen" Betrachtungsweise und Darstellung als „ideologisch vorgeprägt" bezeichnen? Im Vorwort zur 21. Aufl. seines bekannten Werkes hebt Lortz hervor (XI), daß „eine ganze Anzahl Stipendiaten . . . aus vielerlei Ländern in Europa und aus Amerika am Werden dieser neuen Gestaltung der ‚Geschichte der Kirche' indirekt und direkt teilhaben". Sollte nicht Geschichte immer auch eine Herausforderung für die Gegenwart sein?

Auch Prien ist Mitglied der CEHILA. Er referierte in Mexiko (Okt. 1984) auf der Primera Conferencia General de Historia de la Iglesia en América Latina über Problemas de periodización. Von P. wird er als „durch den Protestantismus ideologisch vorgeprägt" abqualifiziert (2), von einem kompetenteren Rezensenten (Verlagslektor bei Sígueme, Salamanca) jedoch als „en una perspectiva ecuménica e imparcial" schreibend gewürdigt (vgl. auch ThRv 1983, 421f).

In P.s „Einführung" sind einige Unstimmigkeiten und Druckversehen zu emendieren.

Es muß heißen: The Americas 11 (1954/1955) (38, Anm. 46), die wechselseitigen Interessensphären (8), die unumschränkten Patronatsrechte (41), Egaña (2, Anm. 1), Übersichtsbibliographie (nicht -biographie, 3, Anm. 5), Indépendance (3, Anm. 5), défenseurs et évangélisateurs (11, Anm. 16), Santa María la Antigua (13, 270), Las Casas indigéniste (15, Anm. 19), Mérida (21), Padrón (23, Anm. 30), Biblioteca de Autores Españoles (36, Anm. 44). Es ist zu trennen: neue-rer (3), Mon-archen (8).

H.'s besonderes Verdienst liegt in der Darstellung des historischen Kontexts, in dem jeweils die mexikanischen Kirchenversammlungen einberufen und abgehalten wurden. Besondere Beachtung verdient die Einbeziehung der Juntas (Vorformen der Provinzialsynoden, 1524–1546), „in denen bereits hoffnungsvolle Ansätze zur Inkulturation der Kirche in der Neuen Welt sichtbar werden, zugleich aber die Spannungen, die sich aus dem Interessengegensatz zwischen Mission und Kolonialherrschaft zwangsläufig ergaben" (61). Wertvoll und aufschlußreich sind auch die zahlreichen Biogramme (Aufzählung der relevanten Lebensdaten) der Teilnehmer (mit entsprechenden Quellenangaben). Vollständigkeit konnte dabei nicht angestrebt werden.

Das 1. Mexicanum (1555) war bemüht, „die Rechte einzuengen, die sich die Orden auf Grund zahlreicher Privilegien seit Beginn der Missionierung erworben hatten" (75). – Das 2. Mexicanum (1565) hatte die Aufgabe, die Vorschriften des Tridentinums für die mexikanische Situation umzusetzen. H. betont, daß von den vier Provinzialkonzilien, die während der Kolonialzeit durchgeführt wurden, das zweite die geringste Bedeutung hatte wegen des zu kurzen zeitlichen Abstandes vom Tridentinum und infolge der unruhigen politischen Lage (81). – Den meisten Raum widmet H. dem 3. Mexicanum (1585). Herausragende Themen waren die Reform des Klerus und die Indiofrage (83). Der Einfluß des Tridentinums ist klar erkennbar (104). In einem Kapitel „Widerstand gegen das Konzil" (126–134) schildert H. die dramatischen Konflikte zwischen Episkopat und Kolonialbehörden einerseits sowie zwischen Episkopat und Orden andererseits. Die eigentliche Bedeutung des 3. Mexicanums liegt in seiner Stellungnahme zu den grundsätzlichen Fragen der Ethik, die die Kolonialpolitik der Spanier aufgeworfen hatte (138). Im Geist einer richtig verstandenen Theologie der Befreiung sagt H.: „Die Stellungnahme zu den grundsätzlichen Problemen kolonialer Ethik bleibt, auch wenn aus pragmatischen Gründen keine entsprechenden Dekrete formuliert worden sind, ein Ruhmesblatt der lateinamerikanischen Kirchengeschichte. Im gleichen Atemzug ist jedoch darauf hinzuweisen, daß das Gedankengut hierzu von der spanischen Theologie des 16. Jh.s aufbereitet worden war (Francisco de Vitoria, Melchior Cano) . . . In Bartolomé de Las Casas hat diese Theologie eine eindrucksvolle Verkörperung erfahren" (138f). Das 4. Mexicanum (1771) hat die Vorschriften über eine gute menschliche und christliche Behandlung der Indios vom 3. Mexicanum fast wörtlich übernommen. Als größtes Verdienst des 4. Mexicanums hebt H. jedoch die Ordnung der kirchlichen Gerichtsbarkeit hervor, die deutlich Lorenzanas (Erzbisch. v. Mexiko 1766–1772, 1772 Erzbisch. v. Toledo und Primas von Spanien, 1789 Kardinal) Handschrift trägt (156), der jedoch ein williges Werkzeug des Regalismus war und eindeutig die Vertreibung und Aufhebung der Jesuiten billigte und verteidigte (vgl. LThK VI, 1143 und H.'s Kapitel „Das Konzil und die Aufhebung des Jesuitenordens", 159–162). – Die Dekrete des 5. Mexicanums (1896) entfaltet H. besonders detailfreudig (198–225). Die Bischöfe bekannten sich ausdrücklich zum Jurisdiktionsprimat des Papstes und sprachen davon (zu schwach für: agnoscimus et profitemur), daß auch die weltliche Gewalt (supremam temporalem seu civilem potestatem) des Nachfolgers des hl. Petrus (Romani Pontificis) nötig sei (198). In Anm. 4 wird dieser Passus als Nr. 5 der Acta et Decreta ausgewiesen. In meiner Ausgabe: Quinto Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1896. Edición auténtica en latín y castellano por el Centro General de la Congregación del Catecismo y sin los errores tipográficos de los anteriores textos latinos (México 1900), handelt es sich eindeutig um Nr. 4. Leider fehlt diese wichtige Edition in der Übersicht „Gedruckte Quellen" (IX–X). Auch zum 3. Mexicanum besitze ich eine „Edición en latín y castellano", die nicht deutlich angegeben ist (die Übersicht sagt nur: „span. Text México 1859, ²1870"): Concilio III Provincial Mexicano celebrado en México el año de 1585 . . . ilustrado con muchas notas del R. P. Basilio Arrillaga de la Compañía de Jesús y un Apéndice con los decretos de la Silla Apostólica relativos a esta Santa Iglesia . . . y algunos más documentos interesantes, con cuyas adiciones formará un código de Derecho Canónico de la Iglesia Mexicana. Publicado por Mariano Galván Rivera, México 1859 (vgl. Bibliotheca Missionum III, 586, ohne Standortangabe). Solch wichtige Editionen müßten ihren Platz in der Urbaniana-Bibliothek haben, zumal sie in Mexiko in zahlreichen Exemplaren gehortet und leicht zu erwerben sind (vgl. auch ThRv 1970, 370).

Um diese Rezension in angemessenem Rahmen zu halten, seien die Provinzialsynoden der übrigen mexikanischen Kirchenprovinzen nur kurz erwähnt: Antequera 1892–1893 (171–188), Durango 1896 (229–235), Guadalajara 1896–1897 (237–242), Michoacán 1897 (243–250). Allein Linares hatte noch keine Provinzialsynode abgehalten.

H. entfaltet in breitem Fluß eine Vielzahl von Dekreten der einzelnen Synoden nach kaum erfindlichen Auswahlkriterien. Die ursprüngliche Gliederung in Partes, Tituli, etc. ist nur lückenhaft angedeutet. Der deutsche Stil wirkt schwerfällig und nicht selten unkorrekt, vor allem der dauernde Wechsel der Tempora und Modi.

Aus der Überfülle der Übersetzungsfehler und Mißverständnisse bei der Darstellung der Dekrete kann hier nur eine kleine Auswahl geboten werden, zumal ein gewisses Hin und Her in der Reihenfolge an Echternach erinnert und den systematischen Vergleich mit den spanischen und lateinischen Originaltexten sehr erschwert. Für die Mexicana I–II wäre die Angabe der Kapitel (statt Seiten), für das Mexicanum III die Angabe der Bücher, Titel und Paragraphen viel klarer gewesen.

Zum 1. Mexicanum heißt es (63, Anm. 6): „Als weitere Weihehindernisse werden Schwören, verbotene Spiele und geschlechtliche Sünden genannt (Lorenzana I, 113)." Dieser Verweis auf I, 113 bezieht sich aber nur auf das in Kap. 47 genannte Weihehindernis (delito por que merezca pena de sangre). Dann beginnt (113 unten) Kap. 48: De la vida y honestidad de los clérigos (bis 116). Es folgen Kap. 49 (Schwören, 116f), Kap. 50 (Spiele, 117–119), Kap. 51: Que los clérigos no tengan en su compañía mujer, que el Derecho reputa por sospechosa, ni concubina, ni otra ilícita conversación (119–121), was H. mit „geschlechtliche Sünden" übersetzt. Es handelt sich also nicht um Weihehindernisse, sondern um ehrbaren priesterlichen Lebenswandel. Im Anschluß an diese vermeintlichen „Weihehindernisse", die alle in Anm. 6 mit S. 113 belegt werden, geht H. dann (in einem Sprung zurück) auf Kap. 44f: Examen für die Weihekandidaten (Lorenzana I, 105–112) näher ein und bringt dann Details zu Kap. 48 (s. o.) und verweist korrekt auf I, 113–116.

Aus diesem Beispiel erhellt deutlich, wie schwierig es ist, H. anhand des Originaltextes in seiner Sprunghaftigkeit und Übersetzungsakrobatik zu folgen. Dazu kommen dann noch die verkehrten Verweise.

Die Akten der Mexicana I–III hat H. in der Bancroft Library (Berkeley, Kalifornien) eingesehen. Zum 1. Mexicanum werden diese

Akten überhaupt nicht, zum 2. Mexicanum ein einziges Mal (Anm. 21), zum 3. Mexicanum mehr als dreißigmal zitiert.

Noch einige Anmerkungen zu H.s Ausführungen zum 5. Mexicanum: Nr. 88: In jeder Diözese sollte ein Lehrerseminar errichtet werden; die Lehramtskandidaten sollten sich um staatliche Anerkennung bemühen (203). Dazu fehlt der wichtige Grund: ut scholis officialibus per concursum sub debitis cautelis praefici valeant. – Das Konzil verurteilte 1896 u. a. erneut die durch Leo XIII. in verschiedenen Enzykliken gegeißelten Irrtümer (198). In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß bei Erscheinen von Rerum novarum (1891) verschiedene Bischöfe Lateinamerikas öffentliche Gebete zur Erleuchtung des Papstes angeordnet hatten (Kirche in Not 10, Königstein 1963, 142f). – Der Titel: De catholicis consessibus (span. De congresos católicos) wurde mit „Kath. Vereinigungen" übersetzt (209). Der erste Satz lautet (Nr. 193 – übrigens in der Anm. vergessen): Unionem animorum inter catholicos, ex qua ipsis et societati universae plurima obvenient bona, curent Episcopi sedulo promovere. H.s Übersetzung: Das Vereinswesen sollte von den Bischöfen gefördert werden und die Einheit der Kirche in ihrer Vielfalt zum Ausdruck bringen. – Eine weitere phantasiereiche Fehlübersetzung für: Omni qua possunt diligentia vitent (parochi) ne familiares vel domestici, praesertim si quae femina servatis servandis illis assistit, in negotiis parochialibus intersint, decernant atque invigilent; imo vero aditus ad officinas ubi negotia aguntur parochialia eis omnino intercludant (Nr. 288) lautet sage und schreibe: Von den Pfarrern soll gemieden werden ... Habgier und leichtfertiger Umgang mit Frauen schlechten Rufes (211). – S. 213 spricht H. von „Häusern für die Bekehrung und Resozialisierung von Dirnen". Der Text sagt (Nr. 389): Domus refugii ad mulierculas in bonam frugem redactas recipiendas, also für solche, die bereits auf den rechten Weg zurückgeführt wurden (im span. Text: asilos para arrepentidas), nicht aber: zu ihrer Bekehrung. Von „Resozialisierung" steht da nichts. Man gewinnt den Eindruck, daß Realien, die H. nicht kennt, einfach übergangen wurden, z. B. Montes pietatis, montes de piedad (Nr. 396), die doch als Vorläufer von Genossenschaften ganz besondere Bedeutung hatten (vgl. LThK VII, 587).

Da die „Abkürzungen" (XV) bereits im „Quellen- und Literaturverzeichnis" (IX–XIV) Verwendung finden, hätten sie diesem vorgefügt werden sollen.

Einige Emendanda zum „Quellen- u. Lit.-Verz.": Lorenzana, Francisco Antonio (nicht A.); R. Sabás Camacho (auch 244, Anm. 4, 246, 269; 263: Eintrag Camacho tilgen); Cuevas, Historia ... El Paso 1921–1928, México ^{5}1946–1947; Diccionario de ... dirigido por ...; Dussel, El episcopado ... Es fehlt die (bereits erwähnte) frz. Originalausgabe, 1970 (Den dortigen souveränen Überblick: Les conciles et synodes hispano-américains face à l'évangélisation des indiens, 1504–1620 [155–219] scheint H. nicht berücksichtigt zu haben); Dussel, Historia ... ^{3}1974; Duviols, Le Pérou colonial; García Icazbalceta ... 1881, ^{2}1947; Lee ... The Americas 36 (1979/1980); Lopetegui ... siglo XIX. Tomo I: México ...; Prien: alphabetisch nach Poole; Ricard: Es fehlt das frz. Original: La «conquête spirituelle» du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523–24 à 1572 (Paris 1933); Shiels ... Legal Crisis; Sommervogel ... Supplément; Streit: XXIV fehlt.

H.s eigentliches Text-Elaborat (51–253) ist mit sachlichen und sprachlichen Unstimmigkeiten gespickt. Es ist bedauerlich, daß das Werk des Juan de Torquemada OFM: Monarquía Indiana (Titus Livius von Neuspanien genannt: Streit BM II, 406) in der Universitätsbibliothek in Göttingen nicht eingesehen werden konnte (53, Anm. 6). – Pedro Delgado, Provinzial OP von Neuspanien, wurde im Text vergessen, jedoch in einem Biogramm vorgestellt (55, Anm. 12). – Das Biogramm zu Las Casas (61, Anm. 36) verweist auf die Literaturangaben des 1924 erschienenen BM-Bandes II, 27–32. Die seitdem publizierten Forschungsergebnisse sind kaum noch überschaubar und wurden 1966 (400 Jahre nach seinem Tod) in zahlreichen Studien und Bibliographien rekapituliert. – Bereits bei der ersten Erwähnung des Bischofs von Manila (81) hätte darauf hingewiesen werden sollen, daß Manila 1579–1595 Suffraganat von Mexiko war. – Die Biogramme sind bei weitem nicht hieb- und stichfest. Gregorio de Montalvo wurde am 16. Nov. Bischof von Cuzco. Dazu fehlt die Jahreszahl 1587 und der Verweis auf Eubel III, 184 (85, Anm. 8). – Bei Francisco Fabián y Fuero (148, Anm. 2) wird auf die BM verwiesen (dort sind nur Hirtenbriefe registriert, zu ergänzen übrigens BM III, 255), für seine Lebensdaten fehlt jedoch der Verweis auf Eubel. – Für Angelo di Pietro (188, Anm. 7) erfolgt ein Sprung von der Priesterweihe zum Kardinalat. Er wurde 1877 Nuntius in Argentinien, Paraguay, Uruguay; 1879 in Brasilien, 1882 in Bayern, 1887 in Spanien (De Marchi, Le nunziature apostoliche, Roma 1957, 39, 57, 78, 197, 239, 257). Der spätere Kardinal-Präfekt der Konzilskongregation hatte also große Spanien- und Amerikaerfahrung, die in diesem Biogramm hätte hervorgehoben werden sollen. – Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (Biogramm 189, Anm. 3) wurde Bischof von Tlaxcala. Dazu fehlt das Datum 23. März 1855 und der Verweis auf Eubel VIII, 557. Erzbischof von Mexiko wurde er dann am 19. März 1863 (nicht 1862). – Bei den Verweisen auf BM II und BM III (88, Anm. 2) muß es heißen Nr. 968 bzw. Nr. 2140, da die den BM-Bänden sine addito zugeordneten Zahlen bei allen anderen Verweisen sich auf die Seiten beziehen (was im vorliegenden Fall wegen der Überlänge der Nummern nicht der Fall ist). – S. 89 muß Ortíz de Hinojosa stehen oder Ortíz (keinesfalls Hinojosa allein), S. 96 bei Medina Rincón: idem. – Personas privadas (89f) und casas privadas (148) sind im Deutschen Privatpersonen bzw. Privathäuser (nicht private Personen). – Die Sakramente sind gemäß dem Rituale (nicht Ritual) zu spenden (116). – Manrique, Graf von Villamanrique ist mit seinem Namen zu nennen, nicht nach seinen Liegenschaften, die sich von seinem Namen ableiten (133); desgl. ist Pedro Rodríguez de Campomanes unter Rodríguez zu führen (die Abkürzung P. R. de Campomanes ist unmöglich und erinnert an die in deutschen Publikationen vorkommende Abkürzung T. de Chardin, wo es sich doch um den Père Teilhard handelt) (143, 145, 149). Es muß heißen: Santa Fe de Bogotá (146, auch im Register entsprechend zu korrigieren). – S. 151 taucht ganz unvermittelt ein Arriaga auf. Der Leser erfährt dann S. 154, um wen es sich handelt. – S. 195, Anm. 7 muß lauten: Der Vorschlag stammte von José María de Jesús ... der also nicht Suffragan von Mexiko war. – S. 201, Anm. 25 bietet eine verkehrte Seitenzahl. Es handelt sich um Nrn. 49f des Mex. V. – S. 203, Anm. 40 handelt es sich um Nrn. 76–78. – S. 204, Anm. 52: The Americas 36 (1979/1980). – Die Universität von Mexiko wurde zwar (von Zumárraga seit 1540 gefordert) 1551 von Philipp II. gegründet, jedoch erst am 25. Jan. 1553 eröffnet (Cuevas II, 310; Streit BM II, 297; XXV, 167; LThK VII, 386) (21, 208).

Abschließend sei aufmerksam gemacht auf den m. E. bisher besten Überblick zum Gesamtkomplex der Konzilien Lateinamerikas, den Enrique Dussel neuerdings bietet in seiner Introducción General zu der (bereits erwähnten) Historia General de la Iglesia en América Latina (I/1, Salamanca 1983; I/2 demnächst): Concilios y Sínodos (472–516), der für die weitere Folge der LA-Bände als Planungs- und Orientierungsgrundlage dienen könnte. In seiner kurzen Einleitung zu diesem Kapitel betrachtet Dussel die Bischöfe als „cuerpo colegial reunido en concilios provinciales o en sínodos diocesanos" (472) und stimmt darin überein mit Brandmüllers Konzeption (vgl. ThRv 1982, 247): „Beantwortung neuer Fragestellungen, namentlich im Hinblick auf die dem kollegialen Element der Kirchenverfassung durch das II. Vaticanum zugemessene Bedeutung".

Münster Werner Promper

Hürten, Heinz: **Die Kirchen in der Novemberrevolution.** Eine Untersuchung zur Geschichte der Deutschen Revolution 1918/19. – Regensburg: Fr. Pustet 1984. 178 S. kart. (Eichstätter Beiträge. Geschichte Bd 11).

Nach Klaus Scholder, dem verstorbenen Tübinger Kirchengeschichtler, der dies im Rahmen seiner „ökumenischen" Darstellung des Deutschen Kirchenkampfs versuchte, unternimmt es der Vf. als erster, die Lage und die Reaktionen der evangelischen und katholischen Kirchen während der „Deutschen Revolution vom November 1918" und dem nachfolgenden Jahr für sich als Thema zu nehmen und die besondere „kulturpolitische Offensive der sozialistischen Regierungen" samt ihren Reaktionen in den einzelnen Landeskirchen breit zu schildern. Damit füllt er zweifellos eine echte Lücke, wenn man dagegen hält, wieviele Untersuchungen geschrieben wurden, die von der Prämisse der Alleinschuld der deutsch-nationalen Reaktion in verantwortlichen Kreisen der Kirchen 1919 ausgehen und wie eine A-priori-Geschichts-Theologie auf die Folgezeit samt Kirchenkampf als Meßlatte anlegen.

Hier werden erstmalig die kirchenpolitischen Programme der gespaltenen revolutionären sozialdemokratischen Parteien in ihren Zielen, im Anschluß an das gemeinsame Erfurter Programm von 1891 klar dargelegt und die zögernden Antworten der Kirchenvertreter zu den gemäßigten und radikalen Führern der Sozialdemokratie wie K. Haenisch oder dem „Zehn-Gebote-Hoffmann" im Zusammenhang geschildert, wie man dies zuvor nur entweder aus der einen (radikalparteipolitischen) oder andern (apologetisch-kirchlichen) Sicht zu Gesicht bekam.

Zur Debatte stand 1918/19 in den verschiedenen Revolutionsregierungen die Frage der Rechtmäßigkeit der Kirchengüter und der staatliche Religionsunterricht. Da die Kriminalstatistik Adolph Hoffmann z. B. offenbarte, „daß in den Landesteilen, wo die Religion noch am festesten und am tiefsten sitzt, die meisten Roheitsvergehen und -verbrechen vorkommen", erachtete er die Zeit für vergangen, wo die christliche Religion für Sittlichkeit und Aufklärung zu sorgen und gar, „wo man mit der dogmatischen Religion das Volk beglücken könnte." Außerhalb des Religionsunterrichts sollte „Religionsgeschichte und Moralunterricht gelehrt werden". (23)

Zu Recht wird in der Untersuchung Wert auf die Feststellung gelegt, daß sich katholische und evangelische Kirchenleitungen im

November 1918 „nicht in der gleichen Situation" befunden hätten, weil ja für die katholische kein Zusammenbruch der Kirchenstruktur damit verbunden war wie in der evangelischen mit dem Zusammenbruch des Summepiskopats der gestürzten Fürsten (27ff). Die Vorstellung der evangelischen Oberkirchenräte der Landeskirchen wie des katholischen Episkopats in ihren einzelnen Reaktionen nimmt einen breiten und darum anschaulichen Raum ein. Während sich jedoch die katholische Kirche in Deutschland auf einen neuen Kulturkampf gehabten Ausmaßes rüstete, sammelte sich der Protestantismus überwiegend in deutsch-nationalen Parolen und Parteigruppierungen, die bekanntlich beide in einer schließlichen Bejahung der Machtübernahme Hitlers endigten und damit im Kirchenkampf. Daß dieses Ende der Geschichte der Zwanziger Jahre jedoch keineswegs an ihrem Anfang erwartet werden konnte, gehört zu den bisher unaufgearbeiteten Kapiteln kirchlicher Zeitgeschichte und darum zu den Verdiensten dieser gründlichen interkonfessionellen Arbeit, gerade weil sie nicht von heutigen Prämissen in der Beurteilung der kulturpolitischen Revolutionsprogramme, sondern von der Sichtung zeitgenössischer Zeugnisse ausgeht. Dies sei betont gerade angesichts der Übergewichts protestantischer Studien über die Zwischenkriegszeit und ihrer oft doktrinären Haltung.

Basel Karl Hammer

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd VI: 1943–1945. Bearb. von Ludwig Volk †. – Mainz: Grünewald (1985). XXXVIII, 968 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen. Bd 38) Ln DM 156.–

Mit dem abschließenden Bd der „Akten der deutschen Bischöfe", den der so früh verstorbene Zeithistoriker Ludwig Volk noch selbst zusammenstellen und kommentieren konnte, liegt nun nicht nur die bekannte und hochbedeutende Quellenpublikation zum Kirchenkampf, die 1968 begonnen wurde, vollständig vor, mit ihm ist wohl auch der (nach 1933) wichtigste Bd der ganzen Reihe erschienen, der gleichzeitig ein fundamentales Quellenwerk zur Geschichte des Dritten Reiches im Krieg und zum Beginn der Nachkriegszeit darstellt. Es war eine sehr begrüßenswerte Entscheidung von Hrsg. und Bearbeiter, diesen Bd nicht mit der deutschen Kapitulation enden zu lassen, sondern bis zum Dezember 1945 fortzuführen, da erst dadurch der ganze Umfang der Probleme von Kriegsende, Zusammenbruch und ersten Bemühungen um den Wiederaufbau deutlich werden und gleichzeitig auch die bedenkliche Zäsur, die der Mai 1945 im allgemeinen Bewußtsein heute darstellt, überbrückt werden kann, da von den Quellen in vielen Bereichen dieselben Probleme vor und nach der Kapitulation ausgewiesen werden (Kriegsgefangene, Umsiedler, Auseinanderfallen des Reiches, erste öffentliche Auseinandersetzung mit dem Nazismus usw.).

Aus der Fülle der in den Quellen zutagetretenden Themen (vgl. zu den Schwerpunkten das Vorwort des Bearbeiters, XIf) seien einige besonders wichtige herausgegriffen.

Für die Geschichte des Kirchenkampfes ist bedeutend, daß von einem Burgfrieden zwischen Staat und Kirche nach 1939, wie er damals wie heute angesichts des alle betreffenden Krieges mehrfach behauptet wurde, keine Rede sein kann. Geändert haben sich nur die Formen des Kampfes. Auf der Seite von Partei und Staat operierte man in der Heimat mit Kriegsnotwendigkeiten und schwer anfechtbaren Verwaltungsanordnungen, in den abgeschirmten Ostgebieten mit brutaler Unterdrückung – hier werden für die Auseinandersetzung des Deutschenseelsorgers im Warthegau Breitinger mit Gauleiter Greiser weitere wichtige Quellen vorgelegt –, die Kirche antwortete mit fortdauernden heftigen Klagen gegen die kirchenfeindliche Praxis des Regimes, und zwar auf allen Ebenen, d. h. durch Hirtenbriefe, Beschwerden bei der Verwaltung, in Appellen an den Führer und mit Hilfe des diplomatischen Vertreters der Kurie; vor allem aber verweigerte sie hartnäckig das vom Staat geforderte Eintreten für den Kriegswillen und den Sieg der deutschen Waffen. Ein Höhepunkt dieses kirchlichen Widerstandes war der zu Recht berühmte Dekaloghirtenbrief vom August 1943, der hier in seiner Entstehungsgeschichte von den ersten Anregungen, die von Bertram kamen (40ff), über die Entwürfe bis zur umkämpften abschließenden Fassung (197ff) und den damit verbundenen innerkirchlichen Auseinandersetzungen – Bertram verweigerte schließlich seine Zustimmung – ausführlich dokumentiert ist.

Qualvoll deutlich wird dann wieder auf vielen Seiten die oft gescholtene Eingabepolitik Bertrams. Allerdings wird man, da man nun die jeweilige Situation im Detail betrachten kann, wenn man also die Schwierigkeiten der Informationsbeschaffung und die geringe Bewegungsfreiheit der kirchlichen Stellen würdigt, mit der Verurteilung dieser Praxis vorsichtiger sein. Daß sie ganz ohne Erfolg war, kann man jetzt jedenfalls nicht mehr sagen (z. B. erreichte man die Erlaubnis, Polen und andere Ausländer in den Straflagern in der Sterbestunde seelsorglich betreuen zu dürfen, 364). Selbst in der Nichtarierfrage – dieses zeitgenössische Wort meint vor allem die katholischen Juden und deren Probleme, insbesondere bei den rassischen Mischehen – wird man, auch wenn hier das Versagen der Bischöfe nicht zu leugnen ist, zurückhaltender urteilen, wenn man die Tatsache der kaum vorhandenen sicheren, seriösen und überprüfbaren Nachrichten (vgl. dazu etwa den Bericht eines Juden 1943, der in dieser Form wohl nicht auf Glauben stieß, 210ff) in Rechnung zieht. Daß zu wenig geschah, daß kein ernster Wille bestand, den wohl geahnten Geschehnissen (vgl. 299) nachzugehen, ist allerdings unbestritten, und auch im allgemeinen können Worte wie jene für Bertram typischen: . . . „um Abhilfe zu erreichen oder wenigstens um unserer oberhirtlichen Pflicht genügt zu haben" (326), was deutlich resignierend gemeint war, wenig trösten.

Doch das Hauptaugenmerk lag damals, wie so oft im Alltag, nicht bei den offenbar kaum erfaßten apokalyptischen Vorgängen, sondern bei den laufenden Fragen der Seelsorge und Kirchenpolitik, wie man etwa mit der geringen Papierzuteilung den Druck von Bibeln und Religionsbüchern erreichen, wie man den außerschulischen Religionsunterricht sichern konnte, was man zu der diskriminierenden Entlassung von Theologen aus dem Wehrdienst sagen sollte (446), wie man der bürokratischen Perfidie, die die Geistlichen vom letzten Gang der zum Tode Verurteilten ausschloß, begegnen könne (326). Ein Brief Erzbischof Gröbers an Pius XII. 1944 gibt einen instruktiven Überblick über diese und andere Sorgen der Zeit. Zu solchen mußte auch das offensichtliche Auseinanderfallen der kirchlichen Einheit zählen, sowohl in der Organisation wie in der Liturgie, wodurch in den letzten Jahren vor allem die westdeutschen, aber auch die bayerischen und österreichischen Bischöfe als selbständige Corpora hervortraten und sich gegenüber dem restlichen Episkopat abgrenzten. Demgegenüber ist als besondere Leistung hervorzuheben die sehr loyale Haltung Bertrams den fremdsprachigen Bewohnern seines Zuständigkeitsbereichs gegenüber (z. B. 869ff), die er hartnäckig gegenüber den Nazibehörden verfocht, eine Haltung, die von seiten des polnischen und tschechischen Episkopats (und nicht nur vom nationalistischen Bischof Adamski) weder vor noch nach 1945 honoriert wurde.

Im ganzen macht der Band für diese Zeit abschließend klar: einen schärferen Nazigegner im Krieg als die kirchliche Hierarchie gab es, trotz aller Probleme in ihren Reihen, in der deutschen Öffentlichkeit nicht; ja man war auf kirchlicher Seite so sehr dem Kriegsgeschehen abgeneigt, daß man, außer der Kennzeichnung des Krieges als Geißel Gottes für die Sünden des Volkes, kaum ein menschlich oder seelsorglich aufbauendes Wort für den Einsatz der kämpfenden und schwerste Lasten tragenden Soldaten an der Front fand (vgl. dazu auch 457 Anm. 3: entsprechende Kritik Wienkens an den pastoralen Bemühungen Gröbers).

Wenn hier vielleicht (verständliche) Versäumnisse vorgelegen haben, so wurden sie schnell wettgemacht durch das feste, ja oft harte Eintreten der Bischöfe für das geschlagene deutsche Volk, dem die Befreiung nicht im erhofften Maß zuteil geworden war. Mit nationalistischer und reaktionärer Einstellung hat das nichts zu tun, jeder Zweifel an dem festen Willen der Bischöfe, am Aufbau einer zukunftsweisenden demokratischen Gesellschaft im neuen Deutschland mitzuwirken, wird von den hier veröffentlichten Quellen ausgeräumt. Einzig die Schulfrage, in der Episkopat und Klerus übrigens gespalten waren (vgl. z. B. 809f. Gröber gegen den ehemaligen badischen Zentrumsvorsitzenden Föhr), wo aber die Mehrheit möglichst die Verhältnisse vor 1918 herstellen wollte, trägt restaurative Züge (nicht aber etwa die Überlegungen zur katholischen Verbandspolitik, das Festhalten an liturgischen Neuerungen usw.). Im Vordergrund der politischen Stellungnahmen, die übrigens die Parteipolitik kaum berühren, standen nach dem Ausweis der Quellen die drohende Hungersnot, die umherziehenden Banden plündernder Ausländer, die Verwahrlosung der Jugend, die drohende Abkehr der von der Besatzungspolitik Enttäuschten, besonders der nominellen Parteimitglieder, vom politischen Leben, die allgemein befürchtete Gefahr eines Linksrucks in der politischen Öffentlichkeit. Besonders in der britischen Zone, durch Galen, Jäger und Frings, konnte dies auch laut in der Öffentlichkeit zur Geltung gebracht werden. Während in der französischen Zone die Hierarchie, deren Bedeutung im Kampf gegen die Nazis bekannt war, besonderes Vertrauen fand, freilich jede kritische Äußerung in bezug auf die Lage des deutschen Volkes verübelt wurde (650ff), hatten es die Bischöfe der amerikanischen Zone zeitweise im Westen am schwersten, wie etwa der rüde Brief eines Besatzungsoffiziers an den Fuldaer Bischof zeigt, der die Lage der Deutschen deutlich markieren sollte: ". . . let me state again that Germany is a thoroughly defeated and conquered nation . . . We are not here to shake you by the hand and pat you on the back, or to give you a helping friendly hand" (624). Nicht soviel erfährt man über die Verhältnisse in Mitteldeutschland, wo offenbar die Quellen weniger gut zugänglich waren, und erst spät liefen die Nachrichten aus den Ostgebieten und aus dem Sudetenland ein, deren entsetzliche Schilderungen jedoch eine um so wirksamere Sprache reden. Die konkreten Verhältnisse finden sich zusammengefaßt in dem bedeutenden Bericht des Jesuiten Ivo Zeiger an den Papst aus dem verwüsteten Deutschland, der fast wie ein Visitationsbericht aus dem 16. oder 17. Jahrhundert wirkt (758ff): aus ihm geht die katastrophale materielle, im Vergleich dazu aber auch die gute, ja sehr gute religiös-moralische Lage hervor, die der Besucher nach Rom melden konnte.

Gegenüber den kirchenpolitischen Tagesfragen treten auch hier die grundsätzlichen Stellungnahmen zurück, mit Ausnahme der Frage nach einer Kollektivschuld der Deutschen, die immer wieder erörtert wird. Obwohl weniger oft angesprochen, war das Bewußtsein von Schuld und Versagen in den eigenen Reihen immer spürbar gegenwärtig, es wurde auch, vor allem durch die Bemühung Preysings, offiziell mit deutlichen Worten artikuliert, früher übrigens als dies auf evange-

lischer Seite mit der Stuttgarter Erklärung geschah: „Viele Deutsche, auch aus unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und menschliche Würde gleichgültig geblieben; viele leisteten durch ihre Haltung den Verbrechen Vorschub, viele sind selber Verbrecher geworden." (Hirtenwort des deutschen Episkopats, 1945 VIII 23 Fulda, 689). Der immer wieder vorgetragene Ruf nach Umkehr und Buße unterstrich diese Haltung.

Wenn es die Aufgabe einer guten Quellensammlung ist, die Vorgänge einer Epoche umfassend deutlich zu machen, damit das bisherige Geschichtsbild wo nötig zu korrigieren und für das künftige feste Linien zu zeichnen, so hat dieser Bd, der ja nur den Kirchenkampf zu dokumentieren hatte, weit über diesen Rahmen hinaus seine Aufgabe hervorragend erfüllt. Nachdem die Feder dem Bearbeiter nach der Fertigstellung des Werkes aus der Hand genommen wurde, wird es die Aufgabe künftiger Historiker sein, die Geschichte des Ringens der Bischöfe um Kirche und Volk in den letzten Jahren des Krieges und an der Wende zum Neubeginn auf Grund dieser Quellen im Zusammenhang darzustellen.

Würzburg Walter Ziegler

Schreiter, Robert J. C.PP.S.: **Constructing Local Theologies.** Foreword by Edward Schillebeeckx – Maryknoll, New York: Orbis (1985), VII, 178 S., kart. $ 8.95

Während hierzulande die Diskussion um kontextuelle Theologie, dabei manche Stilblüten treibend, erst mühsam in Gang kommt, legt der US-Amerikaner Schreiter eine erste systematische Darstellung kontextueller Theologie aus methodischer Perspektive vor. Sie vereinigt eine Einführung in Sache, Methode und Ziel, identifiziert die dabei auftretenden Probleme, gibt einen Überblick über bisherige Ansätze und macht einen eigenen Vorschlag zur Konstruktion kontextueller Theologie auf semiotischer Basis. Die fundamental-theologische Relevanz dieser konsequent interdisziplinär durchgeführten Arbeit, die die sozialwissenschaftliche und insbesondere die zeichentheoretische Forschung theologisch fruchtbar macht, sehe ich u. a. darin, daß sie bei der Analyse kontextueller Theologien anderer Kulturen zugleich die Kontextualität und Kulturbedingtheit der westlichen Theologie herausgearbeitet und diese innerhalb der unterschiedlichen Möglichkeiten, Theologie zu treiben, einordnet und relativiert.

Der Vf. untersucht im ersten Kap. seiner Studie die Frage, was kontextuelle Theologie („local" im Deutschen nicht wörtlich wiedergebbar [6]) ist und identifiziert drei Modelle: Übersetzungs-, Adaptions- und kontextuelle Modelle, wobei er letztere in ethnographische und befreiungstheologische Ansätze aufteilt.

Kontextuelle Theologen sind nach ihm in erster Linie die jeweilige Glaubensgemeinschaft selbst, innerhalb derer Dichter, Propheten und Lehrer ihre Charismen zur Geltung bringen und der professionelle Theologe die Aufgabe hat, die Beziehung zwischen Orts- und Weltkirche herzustellen. Im Blick auf eine vorläufige Definition kontextueller Theologie stellt S.e ihre Wurzeln Evangelium, Kirche und Kultur heraus.

Sodann erarbeitet er Stationen kontextueller Theologie zwischen kirchlicher Tradition und eigener Kultur und entfaltet dabei ihren Ausgang von vorausgegangenen kontextuellen Theologien, die sowohl Hindernis als auch Gedächtnisstütze sein können, skizziert ihre Erschließung der Kultur, analysiert das Auftauchen von Themen in Form kultureller Texte und geht zur Erschließung der kirchlichen Tradition über, die sich ihm als eine Reihe kontextueller Theologien darstellt. Wie diese den Themen vor Ort begegnet, welchen Einfluß sie darauf hat und wie umgekehrt die kontextuelle Theologie auf die Tradition und auf die kulturelle Situation einwirkt, wird im folgenden prägnant beschrieben und mit Beispielen illustriert. Dabei kommen die Fragen, wer die Hörer kontextueller Theologie sind, welche Rolle sie in der universalen Kirche spielt und was dies für die Ekklesiologie bedeutet, ebenso zum Zuge.

Das dritte Kap. widmet S. der Analyse der Kultur (39–74), wobei er für ein Hören auf Kultur plädiert und als Werkzeug dazu eine Kulturanalyse vorschlägt, die zum einen holistisch ist, zweitens die Identitätsfrage stellt und drittens in der Lage ist, gesellschaftliche Veränderungen zu erfassen.

Er stellt funktionalistische, ökologisch-materialistische und strukturalistische Ansätze im Blick auf ihre Stärken und Schwächen gegenüber und macht den Vorschlag einer semiotischen Kulturanalyse, die als interdisziplinäre, auf Identität und gesellschaftliche Veränderung bezogene s. E. für kontextuelle Theologie die geeignete darstellt. Dieser semiotische Ansatz begreift Kultur als eine Reihe miteinander verbundener semiotischer Bereiche (religiös, ökonomisch, politisch etc.), die jeweils kulturelle Texte hervorbringen, welche es zu lesen gilt. Um dazu in der Lage zu sein, muß der „Leser" die verwendeten Zeichen, Metaphern, Codes, Zeichensysteme und die darin übermittelten Botschaften analysieren. Aufgabe kontextueller Theologie wäre es, den religiösen Bereich zu den anderen semiotischen Bereichen der Gesellschaft in Beziehung zu setzen.

Das nächste Kap. beleuchtet die Theologie und ihren Kontext (75–94).

S. zeigt drei Wege auf, die Schwierigkeiten bei der Begegnung einer Kultur mit der kirchlichen Tradition zu überwinden, macht hilfreiche Bemerkungen zur Theologie aus wissenssoziologischer Sicht und entwirft eine „Soziologie der Theologie" (80–93), die sich der Frage stellt, wie bestimmte Denkformen mit bestimmten kulturellen Bedingungen zusammenhängen. In einer brillanten Skizze zeichnet er vier theologische Ausdrucksformen nach, zum einen „Theologie als Variation über einen heiligen Text", wie sie sich in Kommentaren, Erzählungen und Anthologien in vielen Kulturen findet, zweitens „Theologie als Weisheit", die sich v. a. unter kulturellen Bedingungen entfaltet, die nichtpluralistisch orientiert, die Welt als eine Einheit sehen, in die der Mensch schrittweise initiiert wird. Die dritte Form ist die in der westlichen Welt vorherrschende „Theologie als sicheres Wissen" (scientia), eine systematisierte, professionalisierte Theologie, die nach S. am besten dort funktioniert, wo eine urbane Ökonomie und eine Pluralität von Weltanschauungen gegeben sind, deren besondere Stärke in der Analyse- und Erklärungskraft besteht, deren Methoden und Ergebnisse freilich „do not fit: among the poor, the uneducated, the rural" (91). Als vierte Denkform nennt S. „Theologie als Praxis", die sich die Aufgaben stelle, richtiges Bewußtsein von falschem zu befreien, der es um Reflexion auf Handeln und verändernde Praxis gehe, weshalb sie unter kulturellen Bedingungen wirksam werde, in denen Unterdrückung und ein Bedarf an gesellschaftlicher Veränderung vorherrschen. Theologie als Praxis sieht S. in der Nähe zur Weisheitstheologie: „liberation theologies are wisdom theologies turned outward" (93). Die kirchliche Tradition erläutert der Vf. sodann als eine Reihe kontextueller Theologien, die eng mit verschiedenen kulturellen Bedingungen verbunden sind und darauf antworten.

Das Verhältnis von „Tradition und christlicher Identität" (95–121) beschäftigt S. im fünften Kap.

Bei der Begegnung von kontextueller Theologie und christlicher Tradition stellen sich ihm zufolge sieben Probleme: wie soll eine Tradition aufgenommen werden, für die es kein kulturelles Analogon gibt? Was macht eine Ortskirche, wenn die Erfahrungen der Tradition, unter ganz anderen Umständen zustandegekommen, Entwicklungen blockieren? Was sind Kriterien christlicher Identität; worin ist die kirchliche Tradition normativ, und was kann eine Ortskirche zu ihr beitragen? Ebenso gibt es auf seiten der christlichen Tradition Probleme, als die S. nennt die von Verschiedenheit und Einheit, des Synkretismus, der Diskontinuität und der Herausforderung an die kulturellen Ausdrucksformen.

Um diese Probleme anzugehen, untersucht S. die Funktion von Tradition in menschlichen Gemeinschaften, weist auf ihren Beitrag im Bereitstellen von Ressourcen für Identität und dem Aufzeigen von Wegen in bezug auf Gruppen- und Weltanschauungsbildung hin und stellt als ihre wesentlichen Aspekte Glaubwürdigkeit, Verständlichkeit, Verbindlichkeit sowie Bestätigung und Erneuerung heraus. Er beleuchtet die unterschiedlichen Perspektiven im Blick auf Tradition (Zugehöriger, Nichtzugehöriger, Sprecher, Hörer) und skizziert eine Theorie der Tradition auf der Basis eines linguistischen Kommunikationsmodells. Darin ist die Tradition dem Sprachsystem analog. Der Glaube ist analog der Sprachkompetenz, die Theologie und andere Ausdrucksformen stellen Analoga zur Performanz dar. Demgegenüber machen die Orte der Orthodoxie (Schrift, Bekenntnisse, Lehramt) die zwischen Kompetenz und Performanz vermittelnde Grammatik aus. Als Kriterien für christliche Identität entwickelte S. dann im Hinblick auf die christliche Performanz ihre Stimmigkeit, den zugehörigen Gebetskontext, die Praxis der Glaubensgemeinschaft, das Urteil anderer (Orts)Kirchen und die Herausforderung an sie.

Anschließend widmet sich der Vf. der Volksreligion (122–143), skizziert deren Charakteristika und stellt negative und positive Interpretationsmodelle vor.

Nach ihm erwächst Volksreligion aus bestimmten Bedürfnissen, wobei seine Hypothese ist, daß „the same needs will receive different responses on different class levels" (138). So zeigten die Basisgemeinden der Armen, wie evangeliumsgemäß Volksreligion werden könne, während die neuen spirituellen Techniken der Mittelklassen in den USA demonstrierten, wie unevangelisch eine andere Form von Volksreligion werden kann. Als Grundbedürfnis nennt er den Zugang zu einer Macht und deren Vermittlung in Zeiten der Krise und stellt bemerkenswerte Überlegungen in bezug auf pastorale Zugänge zur Volksreligion an.

Das Schlußkapitel behandelt „Synkretismus und duale religiöse Systeme" (144–158), wobei S. wiederum mit Beispielen bestens belegt, Formen des Synkretismus und dualer Glaubenssysteme unterscheidet und ein Modell zu deren Verständnis erarbeitet.

S.s Arbeit besticht durch ihre Weite und Präzision. Sie ist stilistisch wie systematisch hervorragend. Ohne sich in Details zu verlieren, skizziert der Autor prägnant und dabei immer an Hand von Beispielen illustriert, vorliegende Ansätze, stellt ihre Stärken und Schwächen dar und entwickelt in souveräner Interdisziplinarität seinen eigenen Zugang. Der semiotische Ansatz erweist sich m. E. als äußerst fruchtbar; er gibt dem Vf. ein Instrumentarium, mit dem er Theologie, Kultur und Tradition in synthetischer Sicht aufeinander beziehen kann. Ich halte die Studie nicht nur in bezug auf die Frage interkultureller Kommunikation und Kontextualität, sondern auch im Blick auf die theologische Methodendiskussion für grundlegend. Sie entwickelt eine Methodik zur Beantwortung der Frage, wie wir Theologie treiben und

treiben wollen und behandelt die dabei anstehenden Probleme. Daß Tradition als Reihe kontextueller Theologien verstanden wird, ist ebenso provokativ wie erhellend.

Bei einer so umfassenden Arbeit bleiben Verzeichnungen nicht aus. Die semiotische Analyse etwa einfach der marxistischen gegenüberzustellen, verkennt, daß gerade die marxistische Semiotik wesentliche Einsichten in das Funktionieren von Zeichen erbracht hat (vgl. E. Arens, Kommunikative Handlungen, Düsseldorf 1982, 208–221). M. E. müßten die semiotischen Überlegungen durch handlungstheoretische ergänzt und in diese integriert werden. Von daher erscheint die Parallelsetzung von Glaube und Kompetenz sowie die von Theologie und Performanz (115) problematisch. Gerade wenn, wie S. zu Recht betont, Religion mehr „way of life" als „view of life" (141) ist, müßten primär Handlungsformen des Glaubens herausgearbeitet werden, die bzw. auf die Theologie, auch kontextuelle, reflektiert, ob in Form wissenschaftlicher Reflexion, in Erzählungen oder sonstwie.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Habermas, Jürgen: **Der philosophische Diskurs der Moderne.** Zwölf Vorlesungen. – (Frankfurt am Main): Suhrkamp (1985), 450 S., kart. DM 28.–, Ln DM 44.–

In seiner 1981 in zwei Bänden erschienenen „Theorie des kommunikativen Handelns" (Bd 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Bd 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft), einer Summe seines bisherigen wissenschaftlichen Werkes, trat H. mit Nachdruck für einen gegen kognitiv-instrumentelle Verkürzungen der Rationalität widerständigen Begriff verständigungsorientierter Vernunft ein. In Auseinandersetzung insbesondere mit einem auf Zweckrationalität reduzierten Handlungsbegriff plädierte er damals für einen philosophisch-soziologischen Paradigmenwechsel von teleologischem zu kommunikativem Handeln. Erkenntnisleitend war dabei das Interesse, das bewußtseinstheoretische Modell eines Objekte vorstellenden und an ihnen sich abarbeitenden Subjekts aufzuheben in das Paradigma sprachlich verfaßter Intersubjektivität. Der Entwurf einer idealen Kommunikationsgemeinschaft und die ihm implizite Idee einer Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität sollten dem lebensweltlichen Freiheitspotential gegenüber intransigenten Systemzwängen, wie sie derzeit vor allem in hypertrophen Kapitalisierungs- und Bürokratisierungstendenzen zu erkennen seien, zu einem bleibenden Recht verhelfen und verhindern, daß die Sphären verständigungsorientierter Lebenswelt fortschreitend den funktionalen Imperativen formalorganisierter und selbstregulativer Handlungssysteme unterworfen werden, was nach H. zwangsläufig eine „Kolonialisierung der Lebenswelt" sowie Sinn- und Freiheitsverlust zur Folge haben muß.

In zwölf Vorlesungen zum „philosophische(n) Diskurs der Moderne", gehalten in Frankfurt, Paris und in Boston, greift H. diese für sein gesamtes Denken zentralen Motive erneut auf, um sie in Kritik und Konstruktion am Entwicklungsgang der Ideengeschichte der Neuzeit zu bewähren. (Die gleichzeitig erschienene Essaysammlung „Die neue Unübersichtlichkeit", Frankfurt am Main: edition suhrkamp NF 321, 1985, 268 S., kart. 14.–, für die H. der Geschwister-Scholl-Preis des Jahres 1985 verliehen wurde, enthält die politisch akzentuierten Ergänzungen.)

Am Anfang der Darstellung steht Hegels Begriff der Moderne, der das Selbstverständnis der Epoche identifiziert, indem er Subjektivität zum Prinzip der neuen Zeit erklärt. Das moderne Zeitalter der Vernunft ist aus dem bergenden Raum zeit- und geschichtsloser Natur ebenso herausgetreten wie aus einer kirchlich gefügten und durch Ewigkeitswerte bestimmten Einheitskultur: das selbsttätige, reflektierende Subjekt versteht sich als frei waltendes Organisationszentrum der Welt, als das wahrhaft Wirkende, welches die Wirklichkeit ausmacht. Allerdings findet sich bei Hegel bereits ein ausgeprägtes Bewußtsein von der Dialektik der Aufklärung, vom ambivalenten Charakter der Moderne mit ihren Widersprüchen, Entzweiungen und Entfremdungen, wie sie nicht zuletzt durch die Trennung von Glauben und Wissen hervorgerufen wurden. Das Programm Hegelscher Philosophie angesichts dieser Situation lautet: Versöhnung der mit sich selbst zerfallenen Moderne und zwar nicht durch restaurative Rückkehr zu fraglos-präsubjektiven Objektivitäten, wohl aber durch Überwindung aller unmittelbaren Selbstbestimmungs- und Selbstdurchsetzungsbestrebungen der Subjekte mittels der Idee wechselseitiger Anerkennung im Recht und in der Liebe. H. teilt diese Programmatik, wendet indes gegen Hegels entwickelte Systemkonzeption ein, sie habe die Kritik der Subjektivität trotz gegenläufiger Tendenzen zuletzt doch nur innerhalb des Rahmens einer subjektzentrierten, am Muster der Selbstbeziehung eines monologisch erkennenden und handelnden Subjekts orientierten Identitätsphilosophie durchzuführen vermocht und damit der antimodernistischen Reaktion einen weiteren Vorwand geliefert, die politischen Ideale der Aufklärung, Freiheit, Gleichheit und Solidarität, pauschal zu negieren, um der Subjektivitätskultur der Neuzeit überhaupt den Abschied zu geben.

Als philosophische Drehscheibe für den Eintritt in die sog. Postmoderne, Nachaufklärung, Posthistoire fungiert bei H. Nietzsche, der in Vernunft nicht mehr zu erkennen vermag als einen pervertierten Willen zur Macht. „Mit Nietzsche verzichtet die Kritik der Moderne zum ersten Mal auf die Einbehaltung ihres emanzipatorischen Gehaltes. Die subjektzentrierte Vernunft wird mit dem schlechthin Anderen der Vernunft konfrontiert" (117). Die Folgen dieser antisubjektiven Verklärung des Irrationalen identifiziert H. nicht nur in Heideggers ursprungsphilosophischer Unterminierung des okzidentalen Rationalismus, sondern auch bei seinen Lehrern Horkheimer und Adorno: „Sie haben sich, wie der Historismus, einer hemmungslosen Vernunftskepsis überlassen, statt die Gründe zu erwägen, die an dieser Skepsis selber zweifeln lassen" (156). Schon in seiner „Theorie des kommunikativen Handelns" entdeckte H. fatale Konvergenzen zwischen Adorno und jenem Philosophen, den dieser stets aufs entschiedenste bekämpft hatte: „So sehr die Intentionen ihrer jeweiligen Geschichtsphilosophien entgegengesetzt sind, so sehr ähneln sich beide, Adorno am Ende seines Denkweges, und Heidegger, in ihrer Stellung zum theoretischen Anspruch des objektivierenden Denkens und der Reflexion: das Eingedenken der Natur gerät in schockierende Nähe zum Andenken des Seins" (Bd I, 516). Wo aber das Ganze, so H. damals, nur noch als das Unwahre erfahren werde, regrediere philosophisches Denken und seine Kritik, weil ohne Bezugspunkt, zur bloßen Gebärde.

Ein fortgeschrittenes Stadium solcher Regression ins Prä- bzw. Irrationale sieht H. im Bereich der Philosophie gegenwärtig in besonderer Weise im Dekonstruktivismus eines Derrida, im erotischen Mystizismus eines Bataille sowie in der archäologischen Machttheorie eines Foucault gegeben. Im Gegensatz zu diesen, mittlerweile keineswegs mehr nur unter französischen Intellektuellen verbreiteten Positionen, schlägt H. einen anderen Ausweg aus den Aporien der Subjektphilosophie vor; seine Alternative lautet nicht: postmoderne Irrationalität versus moderne Rationalität, sondern: kommunikative versus subjektzentrierte Vernunft. Der selbstdestruktive Solipsismus des modernen Subjekts, so abermals die entscheidende These, sei abzulösen „durch das Paradigma der Verständigung zwischen sprach- und handlungsfähigen Subjekten" (345). Sprachlich erzeugte Intersubjektivität allein sei in der Lage, die Antagonismen der Neuzeit zu überwinden und ihren humanen Gehalt gegen eine radikale Vernunftkritik zu retten, die für die Verabschiedung der Moderne den Preis eines undurchsichtigen Irrationalismus zu bezahlen hat. H.s praktisch orientierte Theoriekonzeption, die er mit überzeugenden Argumenten nicht nur gegen den sog. Neostrukturalismus, sondern abschließend ein weiteres Mal gegen den systemtheoretischen Ansatz seines Dauerkonkurrenten Luhmann verteidigt, und sein engagiertes Plädoyer für eine gegen Systemzwänge widerständige kommunikative Lebenswelt, die sich in unauflöslicher Verschränkung von Lernprozessen und sinnschöpferischen Innovationen allein über das Medium verständigungsorientierten Handelns reproduziert, sollten auch Kirche und Theologie zu denken geben und sie davon abhalten, unbedacht in den Chor derer einzustimmen, die lauthals das Ende der Neuzeit verkünden. Das dürfte um so mehr gelten, als Kirche und Theologie in manchen ihrer Bereiche die Aufklärung schon deshalb schwerlich hinter sich lassen können, weil sie diese noch vor sich haben.

München Gunther Wenz

Kraml, Hans: **Die Rede von Gott sprachkritisch rekonstruiert aus Sentenzenkommentaren.** – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag (1984). 181 S. (Innsbrucker theologische Studien Bd 13) kart. DM 38.–

Die vorliegende Innsbrucker Diss. untersucht die kritische Rede von Gott, d. h. die Theologie, und zwar nicht im Gespräch der fraglos Glaubenden, sondern in der Diskussion mit den nach dem Glauben Fragenden. Auf der Grundlage der sprachanalytischen Philosophie werden Sätze des (religiösen) Glaubens, das Nomen „Gott" und das Prädikat „existiert" einer harten Analyse unterzogen. Was beinhaltet der Satz „Gott existiert"?, was kann er im Glauben und für den Glaubenden bedeuten. Die „Antwortversuche der sprachanalytisch orientierten Philosophie" können heute die Rechenschaft der christlichen Hoffnung ebenso anregen, wie in der scholastischen Theologie die aristotelische Wissenschaftslehre wegweisend wurde für die Verantwortung unseres Glaubens.

Der kritische Rationalismus der modernen Philosophie (in der ganzen Bandbreite zwischen L. Wittgenstein, B. Russel, A. Flew, K. R. Popper u. a.) sistiert auf der harten Analyse der religiösen Sprache und theologischen Aussage und deren Verifizierbarkeit. Nach welchen Kriterien können Sätze der Glaubenserfahrung und Glaubenserkenntnis verifiziert bzw. falsifiziert werden? Beides, Erfahrung und Erkenntnis im Glauben, muß in einem unabweisbaren und unverwechselbaren Begründungszusammenhang des sittlich personalen Handelns stehen. Dieser theologische Handlungskontext erweist und begründet die kritische Rede von Gott als richtig und wichtig.

„Das Wort ‚Gott' ist zunächst ein Ausdruck, der ‚auf eine bestimmte Daseins- und Handlungsorientierung hinweist' ... An Gott zu glauben bedeutet fernerhin, daß der Glaubende ein Leben nach der Grundform als gelungenes Leben versteht ... Ferner bedeutet der Glaube an Gott ein Vertrauen in die Verläßlichkeit der Abläufe in Welt und Geschichte, die Verpflichtung zu verantwortlicher Weltgestaltung ... Zudem schließt der Glaube an Gott das Vertrauen an den hinreichenden guten Willen der anderen ein, an den gemeinsamen Bemühungen um die Gestaltung des Lebens und der Welt mitzuwirken. Ausgeschlossen wird durch den Glauben an Gott die Verwendung Gottes zur Abgabe von Erklärungen undurchschaubarer Abläufe in Natur, Gesellschaft und Geschichte, blinde und willkürliche Unterwerfung unter eine Autorität ..." (59). Die christliche Theologie ist notwendig praktische Theologie, oder sie ist auch nicht christliche Theologie.

Die klassische Frage der scholastischen Theologie: „Utrum sacra doctrina sit scientia practica" (Thomas von Aquin, S. th. I q. 1 a. 4) gewinnt für K. doppelte Bedeutung: Zum einen wollte er zur harten Analyse der Gottesfrage in der gegenwärtigen Philosophie Stellung nehmen, zum anderen wollte er in der Diskussion mit dem kritischen Rationalismus die Position der scholastischen Theologie geltend machen. Als Textgrundlagen wählte K. Prologe zu den Sentenzenkommentaren aus (angefangen von Alexander von Hales bis zu Duns Scotus), weil viele mittelalterliche Theologen hier die Frage nach der Methode schärfer und konsequenter behandeln als bei der Auslegung der 4 Bücher des Sentenzenwerkes des Lombarden.

Petrus Lombardus hat in der 1. Distinktion (des 1. Sentenzenbuches) die Methodenfrage der Theologie aufgeworfen, und zwar im Anschluß an die augustinische Unterscheidung von „signa" und „res", „uti" und „frui". Mit diesen Unterscheidungen von Zeichen-Welt und wahrer Wirklichkeit, Gebrauch der Dinge und Glückseligkeit in dem, was um seiner selbst willen geliebt und erfahren wird, brachte Augustin das Verhältnis von Gegenstand und Methode in der kritischen Rede von Gott sehr zutreffend zum Bewußtsein. Er schärfte den Blick für das Unterscheidende der Theologie als „praktischer Wissenschaft". Dabei geht es Augustin und den scholastischen Theologen nicht einfach darum, die Theologie hätte eilfertig Anweisungen zum Handeln zu besorgen. Nicht direkte Handlungsweisungen, wie sie die „artes" geben, sind Gegenstand des praktischen Wissens, sondern jene primären Ordnungen und Regeln, die zuallererst das Handeln ermöglichen und die angewendet werden müssen. So gesehen ist auch das praktische Wissen in eminenter Weise theoretisch, aber es hat im Unterschied zur „reinen Theorie" immer den Charakter des „Umwillen-von", des „Worauf-hin".

Leider hat die scholastische Theologie im 13. Jh. diesen entscheidenden Anstoß zum Selbstverständnis der wissenschaftlichen Theologie mehr und mehr vergessen und sich in der angewandten Methode in einem Wissenschaftsbetrieb etabliert, der wesentlich von der Schule, d. h. von den Auseinandersetzungen unter den Magistern verschiedener Schulrichtungen her bestimmt wurde. „Die magistri spielen sich von nun an die Bälle gegenseitig zu. Nur wenige, wie Roger Bacon und vermutlich auch Wilhelm de la Mare, setzen sich dagegen zur Wehr" (92). Der Gegensatz von intelligibler und angewandter (praktischer) Methode ist das eigentliche Problem der scholastischen Theologie. Sie kann sich nur so treu bleiben, wenn sie sich nicht nur als praktische Theologie versteht, sondern als solche auch bewährt.

K. möchte die Rede von Gott, die religiöse Sprache und das Theologieverständnis der mittelalterlichen Theologen aufgrund dieser Methode rekonstruieren. Die Auseinandersetzungen innerhalb der Schulen gehören der Geschichte an und sind höchstens doxographisch interessant. Das Ergebnis dieser „Rekonstruktion der Rede von Gott", die sich in der modernen Auseinandersetzung Gehör verschaffen kann, ist aber am Ende doch nur eine Bestätigung der kritischen Position des Rationalismus.

Der von K. aufgezeigte Widerstreit zwischen programmierter und angewandter Methode der Theologie verdient aber alle Beachtung.

Nur wenige Theologen (vor allem in der Franziskanerschule) sahen, daß „das Ausufern des spekulativen Elements zum Schaden der Theologie" war (92). Zu diesen wenigen zählen vor allem die Franziskanertheologen, und unter ihnen fand Wilhelm de la Mare das besondere Augenmerk. Er hat den Unterschied zwischen Wissenschaft und Gesetz am schärfsten herausgearbeitet. „Für das Wissen charakteristisch ist der Aussagecharakter, der die Frage nach Wahrheit und Falschheit motiviert. Für ein Gesetz ist der ... präskriptive Charakter kennzeichnend. Dieser Charakter ist für den Gesamtbereich der Theologie, also für Schrift und Sentenzenkommentar, gültig ..." (124). Schriftauslegung und Theologie sind präskriptiv, sie haben es ebenso mit den Verpflichtungen des Menschen in bestimmter Situation zu tun, wie auch mit den Bedürfnissen des Menschen im Stand der gefallenen Natur. Verpflichtungsbekundung und Bedürfnisbekundung sind Grundelemente jeder Religion und jedes Glaubensbekenntnisses.

Wilhelm de la Mare, gebürtiger Engländer, lehrte um 1275 wahrscheinlich in Oxford; um 1279 schrieb er das bekannte Correctorium fratris Thomae. Er kommt durch die Arbeit von K. – für manchen Historiker unvermutet – zu besonderer Beachtung und Bedeutung. Durch seine Streitschrift gegen Thomas von Aquin, das dessen Anhänger und Freunde als „Corruptorium" bezeichneten, initiierte er jenen Streit um die Lehrmeinungen in den Schulen, dessen „Ausufern" K. nicht zu Unrecht der scholastischen Theologie vorwirft und der den Charakter der praktischen Theologie verdeckte. Wird aber eine präskriptive Theologie nicht von der Methode her zu einem szientifischen Dogmatismus veranlagt? In der umstrittenen Frage der evangelischen Vollkommenheit und der franziskanischem Armut bezog Wilhelm de la Mare einen wissensdogmatischen, intoleranten Standpunkt. Diese Engführung der praktischen Theologie durch einen ihrer Vertreter kann die Methode als solche nicht falsifizieren und kann die Ergebnisse der Untersuchung nicht schmälern, aber diese Engführung weist auf Grenzen der angewandten Methode der Theologie des Magisters hin.

Die praktische Theologie ist, wie gesagt, nicht einfach das Wissen um Handlungsweisen im Glauben, sondern die Erkenntnis ihrer Prinzipien und Grundordnungen. Deren Anwendung im Leben ist nicht selbstverständlich. Die Vermittlung der prinzipiellen Ordnungen und Regeln in die konkrete Lebensweise in der Welt fordert ebenso die wissenschaftliche Betrachtung dieses Weltbezugs und der Seinsordnung. Was führt Wilhelm de la Mare im Kommentar zum 2. Sentenzenbuch dazu aus? Diese Ausführungen wären höchst interessant, denn sie gäben einerseits Aufschluß darüber, ob der Magister die im Prolog programmierte Methode der praktischen Theologie durchgehalten hat, und andererseits müßten sie erkennen lassen, wie der Magister das Handlungswissen der praktischen Theologie in der Schöpfungsordnung auslegt. Die vorliegende Diss. gibt auch der historischen Forschung neue Fragen und Aufgaben auf.

Bochum Ludwig Hödl

Ladrière, Jean: **L'articulation du sens. Bd I:** Discours scientifique et parole de la foi. **Bd II:** Les langages de la foi. – Paris: Les Editions du Cerf 1984, VIII, 256 S. und 347 S. (Cogitatio fidei 125), kart. FF 90.–/FF 121.–

Austins bekanntgewordener Titel „How to do things with words" (von 1962) könnte leitmotivisch über den nun in erweiterter Form vorliegenden Entwürfen des Löwener Sprachphilosophen J. Ladrière stehen. Ihr erster Teil, jetzt Bd I, war in 1. Aufl 1970 (ebenfalls bei Ed. du Cerf) erschienen und hat bereits 1972 unter dem Titel „Rede der Wissenschaft – Wort des Glaubens" (Kösel) eine, von I. Fleischhauer vorzüglich übersetzte, deutsche Herausgabe gefunden. Die im jetzigen Bd II gesammelten Beiträge waren, wie auch schon jene des Bdes I, bereits anderweitig in Zeitschriften und Sammelwerken erschienen, sind jetzt aber in einem systematischen Rahmen neu zusammengestellt worden. Bd I wurde unverändert zweitaufgelegt.

An dem obengenannten „Leitmotiv" interessiert vor allem das „to do": was hat im heutigen Wissenschaftsbereich eines noch mit dem andern zu tun? Was Natur mit Sprache, formaler Empirismus mit Glaubensstruktur, Mathematikaxiome mit Jesus Christus? Oder haben wir überhaupt in der neueren Wissenschaft die Illusion verloren, die Weltwirklichkeit sei eine einzige und daher jede Zersplitterung, worin nichts mehr mit nichts anderem „zu tun" hätte, unsachgemäß? Es gibt vermutlich nur wenige Wissenschaftler wie J. Ladrière, deren Kenntnisstand eine solche Vernetzung verschiedenster Fachgebiete auf dem vorliegenden Niveau erlaubt. Denn das Niveau ist so hoch wie der Anspruch aufzuzeigen, daß in der Tat eine fachübergreifende Reflexion noch „Sinn" hat. Ladrière führt das, ausgehend von den neopositivistischen Überlegungen L. Wittgensteins, an Phänomenen der Sprache durch, und dies mit bemerkenswertem Erfolg. Freilich, abgeschlossen ist das Werk nach dem II. Bd so wenig wie nach dem I. Bd; es gibt auch nichts „abzuschließen", wo vielmehr ein Reflexionsfeld erschlossen werden soll. Und so ist auch im II. Bd jeder Artikel, in sich durchaus kohärent, nach allen Seiten auf Zusatzüberlegungen hin offen.

Es macht bei so einem Buch wenig Sinn, eine Inhaltsangabe zu versuchen. Nutzvoll scheint lediglich jene kleine Übersicht über die Zueinanderstellung der Beiträge, die auch der Autor selbst gibt (Bd I, 13f; Bd II, 11–19).

Ging es im I. Bd hauptsächlich um eine Fundamentalunterscheidung zwischen (empirisch-)formaler Sprache und performativer Sprache (entwickelt in Bd I, 25–90 und 91–159, mit Ausweitungen in Richtung einer Zusammenschau von Glaube und Philosophie 161–190, Glaube und Kosmologie 191–226, Glaube und Sprache 227–241), so tritt der II. Bd eher einen Rückweg an: über einen ersten Teil, der Aspekte zur Glaubenssprache diskutiert (Kap. I–V, 23–106), gelangen über sprachphilosophische Abhandlungen (VI–X, 110–225) erneut wissenschaftstheoretische Grundfragen, jetzt „Grenzfragen" genannt, in den Blick (XI–XIV), 229–334). Überraschen mag dabei wohl der Titel des letzten Beitrags: er handelt über Eucharistie! Indes vorausgesetzt, daß das eucharistische Ereignis wirklich Sprache, Lebensvollzug, Welt und Wirklichkeit verdichtet in sich trägt, vermag es vielleicht doch eines der wenigen Universalzeichen von Sinn vorstellen, die uns heute noch zugänglich sind.

Zur Problemstellung. In Bd I werden, noch relativ unabhängig voneinander, zwei verschiedene Sprachdimensionen erörtert, einerseits die Wirklichkeitsannäherung einer formalen Philosophie der Zeichen mit dem Ziel, über Sachverhalte zu sicheren Aussagen zu kommen, andererseits eine ganz andere Art von Sprache, die den Sprecher bewußt impliziert (auto-implication). Diese zweite Sprachdimension beschreibt nicht, konstatiert nicht, sucht nicht eine Parallelität zwischen Gesprochenem und Sachverhalt, sondern setzt sich in Anschluß an D. D. Evans mit dem „Sachverhalt" (hier einem Handeln) ineins: sie ist Handeln. Beide Spracharten werden als plausible, taugliche Verfahren entwickelt (wobei der Autor dankenswerterweise die Mühe nicht scheut, alle Einzelschritte exemplarisch aufzuzeichnen; im Falle der performativen Sprache ergibt sich daraus geradezu ein Kurzskript von Evans „The logic of self-involvement"); den Theologen vermag sicherlich die Durchführung performativer Sprachstruktur am Beispiel der Schöpfung Gottes zu bereichern. Es geht darin eben um anderes als um eine Skizze der Weltentwicklung, es geht um den Selbstimplikationscharakter des göttlichen Schaffens; sein Schöpfen ist Selbst-Offenbarung, nicht aber im Sinne einer Selbstauskunft, sondern einer Selbstverpflichtung, eines Sichanvertrauens an das Geschöpf. Insofern ist es, auf Wirken basierend, auf Wirkung aus. Es versteht sich leicht, daß die menschliche Antwort denselben Bindungscharakter hat, sie ist Anvertrauungsakt im klassischen Wort: Schöpfungslob, das zur Verantwortung drängt (vgl. I 168f).

Nun ist dies, abgesehen von der Finesse sprachtheoretischer Nachweise (vgl. I 125–145), nicht eben neu. Spannend wird die Unternehmung erst im Aufweis, daß die formale Logik der heutigen positivistischen und strukturalistischen Wissenschaft eben auch immer Ontologik „ins Werk setzt" (I 75f) und daß die Entwicklung jeder Sprachlogik versteckterweise eine Kosmogonie austrägt.

Auch Physik z. B. kommt zum Kosmos nur durch eine Genesebeschreibung (vgl. I 192ff), welche seit Einstein sogar alle Anschaulichkeit fallen lassen kann, also rein begrifflich-mathematischer Art ist und so einen ganz neuen Kosmos erkennt, indem sie Raum und Zeit neu entwirft (II 264f). Neue Erkenntnismodelle ohne Anschaulichkeit – hat das Sinn? Ist das human? L. zeigt ausführlich, daß das Problem der exakten Wissenschaften im 20. Jh., den Ich-Charakter aller Sprachäußerungen hinauszuschaffen und eine „reine" Welt zu erzeugen (zu „reeffektuieren"; vgl. zum Kontext: II 202–218), überraschend umschlägt in die Erkenntnis: sofern alle Sprache wirklich (und nicht nur bildhaft) koextensiv mit Welt ist, schafft sie doch nicht einfach Weltverdopplung, sondern ist Logos, Stimme eben dieser Welt (vgl. II 252, 271f). Und dieser Logos ist „automanifestation", ja „autoglorification" des Kosmos (II 274) – und in diesem Sinne unterderhand selbstimplikativ! Daß der Theologe in Jesus Christus die dem Logos stets inhärente Gefahr gebannt sieht, den Menschen, seine Existenz und sein performatives Selbstverstehen in bloße Strukturen aufzulösen (vgl. II 267ff), liegt nahe. Hier eben rundet der Eucharistieaufsatz ab. Daß der „Leib", als Körper die komplizierteste Struktur des Kosmos, in sich, in seiner „Logik" zugleich Ich und Welt, Person und Kosmos zu werden vermag (II 319–322), liefert den Bezugspunkt: in ihm löst sich die Dichotomie Sache-Person kreativ nach vorne, auf Gottes Parusie in Christus hin, auf.

Selbstverständlich kann eine kurze Rezension nicht die Fülle an Anregungen aufzeigen: zum Symbolbegriff, zum Referenzbegriff, zum Interpretationsverfahren usw. Dem Theologen empfohlen seien – jenseits des Skizzierten – namentlich zwei Beiträge aus dem II. Bd: die Kap. IV und VI (67–83, 109–134) über spirituelle Sprache und die Interpretationsleistung der Theologie. Auf den Schlüsselbeitrag „Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans" (I 91–139) sei am Schluß nochmals verwiesen. Er führt auch den sprachtheoretischen Nichtfachmann gut in den Arbeitsbereich ein. Aber die beiden Bde sind nicht nur dem Theologen von Wert, sind auch nicht nur auf ein theologisches Ziel hin verfaßt. Theologie als Wissenschaft bietet sich lediglich wegen ihres beispielhaft autoimplikativen Charakters zur Fortführung der Gedanken immer wieder an; auch Philosophie, Pädagogik und Psychologie werden an den leicht zu erkennenden Abzweigpunkten der Darlegung anknüpfen können und es hoffentlich auch tun. Denn interdisziplinäres Gespräch ist, so zeigt Ladrière, keine Frage des Beliebens, sondern eine hermeneutische Verpflichtung. Ohne sie kommen wir heute nicht mehr aus.

Würzburg Johannes Schmid

Clérissac, P. Humbert OP: **Das Geheimnis der Kirche.** Hrsg., übers. und kommentiert von Rudolf Michael Schmitz. Vorwort und Einführung von Mario Luigi Kardinal Ciappi OP und Jacques Maritain. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1984. 122 S. (Studi Tomistici 23) kart. L 6000.–

H. Clérissac OP (1864–1914) gehörte zu jenen frankophonen Dominikanern, die aus der mystischen Tradition ihres Ordens, interpretiert in der etwas historisierenden Sicht des 19. Jh.s, lebend mit ihren Predigten und Vorträgen einen erheblichen Einfluß gerade auf die Intellektuellen ihrer Zeit ausübten. So ist es dann auch bezeichnend, daß erstmals Maritain 1918 dieses Werk aus dem Nachlaß edierte und mit einem Vorwort versah (9–20).

Das kleine Büchlein, bis 1943 in 5 Aufl. erschienen, ist in einem leicht überschwenglichen Stil geschrieben, geprägt von einer tiefen, fast schwärmerischen Liebe zur Kirche.

Ausgangspunkt für die Überlegungen des Autors ist die Feststellung, daß es kein individuelles Christentum gibt. Kirche gründet im Inkarnationsgeheimnis derart, daß der Autor sagen kann: „Das ganze Geheimnis der Kirche liegt in der Gleichheit und Vertauschbarkeit dieser beiden Begriffe: „Christus und Kirche" (32). Aus diesem Gedanken werden dann die vier Kirchenattribute entwickelt (32–39). Durch ihre Darstellung gelangt C. zu seinem Zentralgedanken, dem der Persönlichkeit der Kirche; diese offenbart sich in Gedächtnis und Bewußtsein, hier findet dann auch der Primat des Bischofs von Rom seinen theologischen Ort: der Papst ist „die wahrnehmbare Stimme der Kirche" (46). Das Wesen der Kirche ist für C. priesterlich, dieser Auffassung widmet er ein eigenes Kapitel großer spiritueller Dichte (47–56). Die Gedanken, die hier entwickelt werden, finden ihre Ergänzung in den Reflexionen über Sendung und Geist (76–81), wo C. eine bemerkenswerte Sicht von der Aufgabe des Laien in der Kirche entfaltet: auf ihn findet der Begriff der Sendung ausdrücklich Anwendung. Das Verhältnis von Kirche und Staat will C. vom Begriff der Mutterschaft der Kirche her entwickeln, ausdrücklich beruft er sich dabei auf Papst Bonifaz VIII. („Mutterschaft und Lehnshoheit", 82–91).

Im Schlußkapitel finden sich dann noch fragmentarische Betrachtungen über die liturgischen Texte der Feste von Allerheiligen und Kirchweih (92–99).

Das Buch wird durch einige Bemerkungen des Hrsg.s über „das Verhältnis Christus – Kirche bei P. Humbert Clérissac OP und die moderne Ekklesiologie" abgeschlossen (101–119), unter dem Titel „Christus als Träger der Kirche, Reflexionen über die Persönlichkeit der Kirche nach P. Humbert Clérissac OP, hatte der Hrsg. damit schon einmal auf dieses Werk des Dominikanertheologen aufmerksam gemacht (MThZ 34 [1983], 169–185). Schmitz gelingt knapp und präzise die theologiegeschichtliche Einordnung C.s unter besonderer Berücksichtigung des Gedankens von der Persönlichkeit der Kirche. Der Leser tut gut daran, seine Lektüre mit diesem Nachwort zu beginnen. Die Stärke C.s liegt sicher in der spirituellen Dichte seiner Sprache, die auch in der deutschen Übersetzung sehr gut vermittelt wird.

Den editorischen Aufwand hätte man sich ein wenig intensiver gewünscht. Dank gebührt dem Hrsg. der Studi Tomistici dafür, seine Reihe für diese deutsche Präsentation eines französischen Theologen geöffnet zu haben.

Augsburg Wilhelm Imkamp

Biemer, Günter: **Der Dienst der Kirche an der Jugend.** Grundlegung und Praxisorientierung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1985. 224 S. (Handbuch kirchlicher Jugendarbeit, Band 1), geb. DM 28.–

Wer kirchliche Jugendarbeit macht, denkt an eine Fülle von Auseinandersetzungen inhaltlicher wie personeller Art; erinnert sei an Probleme im Jugendheim, an den Ärger mit den Mitarbeitern, an die Diskussionen um mehr gesellschaftspolitisches Engagement oder mehr Spiritualität, vor allem an das fehlende Glaubenswissen bei jungen Menschen. Nicht selten ist es äußerst schwierig geworden, überhaupt noch Kontakt zu den Jugendlichen zu knüpfen, ihnen in irgendeiner Weise einen Ort der Beheimatung zu bieten bzw. anzuregen, sich diesen Ort selbst im Rahmen von Gemeinde, Verband oder offener Einrichtung zu schaffen. Neue „Anbieter" treten auf den Plan, die Bedürfnisse der Kinder, Jugendlichen und jungen Erwachsenen erfordern u. U. neue Sozialformen, die Zuordnung von Verkündigung, Liturgie und Diakonie auf Schule, Gemeinde und Jugendarbeit stimmt nicht mehr unbedingt mit den realen Möglichkeiten und Erfordernissen überein. Doch in der Diskussion über ein neues Interesse an der Religion, über den Zulauf der Jugend zu Kirchentagen, über neue religiöse Bewegungen, über neuartige Gruppen von Charismatikern bis hin zu den Sekten wird von Vertretern der Jugendarbeit vor vorschnellem Optimismus gewarnt. Hat der Synodenbeschluß über „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" nach nunmehr 10 Jahren Verbindlichkeit den großen Durchbruch für die kirchliche Jugendarbeit (noch) nicht gebracht? Das lebenswerte und überzeugend dargestellte Konzept steht „vor Ort" in krassem Gegensatz zu einer oft feststellbaren Langweiligkeit der Gruppenarbeit, Eintönigkeit der Programmangebote, Ratlosigkeit der Inhalte, Interessenlosigkeit der Jugendlichen. Die Diskussion über kirchliche Jugendarbeit geht weiter und eine „theoretische Befähigung zur Gestaltung der praktischen Jugendarbeit tut not" (111).

Von diesen Gegebenheiten läßt sich das „Handbuch kirchlicher Jugendarbeit" leiten. Im ersten, hier zu besprechenden Bd legt der Freiburger Religionspädagoge und Katechetiker Günter Biemer eine theologische Theorie des kirchlichen Dienstes an der Jugend vor, indem er die Frage nach dem spezifisch Christlichen kirchlicher

Jugendarbeit mit großer Sorgfalt stellt. Die Besonderheit und Neuheit dieses Entwurfs besteht in der religionspädagogischen Bemühung, zur Handlungsorientierung im Praxisfeld kirchlicher Jugendarbeit die „Botschaft des Lebensgefühls der Jugendlichen" und die „Botschaft des Glaubens" in Zusammenahng zu bringen. Dieser Versuch einer theologischen Korrelation bezeichnet noch nicht so sehr die Ebene der konkreten Gestaltung von Gruppenalltag, Gottesdienstfeiern, Aktionen, Treffs o. ä. Vielmehr ergibt sich aus dem korrelativen Begründungszusammenhang des vorliegenden Theorieentwurfs der Weg dialektischer Vermittlung auf den Ebenen: Praxisvergewisserung – Theoriekonfrontation – Konstruktion neuer Praxis.

Ohne die unterschiedlichen Auffassungen von Jugendarbeit im kirchlichen Raum – also einer Art „kirchlich finanzierter Sozialarbeit", über ein Verständnis, das kirchliche Jugendarbeit als die diakonale Dimension der Pastoral betrachtet [Synodenbeschluß], bis hin zu der Auffassung, kirchliche Jugendarbeit habe „Zubringerdienste" für eine [ausschließlich] sakramental verstandene Seelsorge zu leisten – aufzunehmen, ist G. Biemer einer anderen Infragestellung des Begriffs Jugendarbeit nachgegangen. Die grundlegende Aussage der Gemeinsamen Synode zur Jugendarbeit als „Dienst der Kirche an der Jugend" und als „Dienst an der Jugend der Kirche" wird im Lichte der heilsgeschichtlich theologischen Zusammenhänge in bezug auf die alterstypischen Lebensaufgaben durchleuchtet und als eine Art „Präambel" dem Handbuch vorangestellt (15–24):

"Kirchliche Jugendarbeit erscheint im Licht der Offenbarungslehre als eine Zuwendung zu jungen Menschen; ein Dienst, eine Diakonie, durch die jungen Menschen die Freiheit der Kinder Gottes als Lebenssinn erschlossen wird, damit sie aufgrund der Erfahrung aus diesem Freisetzungsprozeß selbst beglückt und bereit werden, als Praxis der Liebe an der Freisetzung anderer – ob jung, ob alt – tätig zu werden. – Diese im Engagement von Menschen an Menschen praktisch erfahrbar werdende Christusnähe bzw. Gottesnähe als Sinn des Lebens ist geeignet, den Grund der Hoffnung auf sinnvolle gemeinsame Zukunft zu zeigen. Sinn, Freiheit, Liebe, Hoffnung erweisen sich als Grundkonstanten des pastoralen Dienstes an der Jugend" (24).

Ausgangsebene einer theologischen Jugendtheorie ist eine Erschließung der „Situation unserer Jugend" (Kap. 3), die sie in die Jugendarbeit mitbringen (29–72). Es hängt vieles davon ab, die Jugendlichen in ihrer Welt ernst zu nehmen und die Hermeneutik ihrer Lebenswelt nicht nur unter dem Gesichtspunkt des Defizits an Glaube und Religiösität zu betreiben, welches dann einfach durch unser „Angebot" aufzufüllen wäre. Wesentliche Grunddaten über das Befinden und Verhalten der Jugendlichen in unserer Gesellschaft werden aus verschiedenen vorliegenden Erhebungen gewonnen, und zwar wird in einem ersten Teil die historische Entwicklung des Verhältnisses der Jugendlichen zu Elternhaus und Familie referiert, die Bedeutung der Schule als Institution der Bildung und der sozialen Plazierung junger Menschen in unserer Gesellschaft kurz aufgezeigt und die Freizeit als berechtigter Handlungsbereich der Jugend und Jugendarbeit auch in ihrer theologischen Deutung geklärt; in einem zweiten Durchgang werden dann die Aufgaben einer neuen Orientierung in den Lebensbereichen: Sexualität, Politik, Arbeitswelt, Religion eruiert und religionspädagogisch gewertet. Das Referat der situationsanalytischen Ergebnisse (von der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bis zur Gegenwart) und der Bewertungen erhält somit auch eine Erstreckung in die Perspektive der Geschichte zur Einordnung der gegenwärtigen Daten, „daß Jugend in dieser Zeit und dieser Gesellschaft ganz im Gegensatz zu ihrer biologisch-soziologischen Stellung als die heranwachsende und Aufsteigergeneration mit einer eher erwartungsreduzierten, vorsichtig reflektierenden und auf Alternativen sinnenden Einstellung lebt. Es bleibt die Frage, ob man sie im Gesamtzusammenhang der Geschichte der Jugendgeneration unseres Jahrhunderts als die betrogene Generation bezeichnen soll, betrogen um die Natur der Rohstoffe, um die Ethik einer zuverlässig und eindeutig praktizierten Wertepraxis der Gesellschaft, um die personale Dimension sicherer Vorbilder, um vorhandene Berufspositionen zum Hineinwachsen in die Erwachsenengesellschaft und um eine begründet hoffnungsvolle Zukunft" (72).

Eine theologische Theorie kirchlichen Jugenddienstes (73–112), die als Orientierung zur verantwortlichen Praxisplanung nach dem Maßstab des Evangeliums und den Erkenntnissen humanwissenschaftlicher und pädagogischer Herkunft im kirchlichen Dienst fungiert, kann sich einer solchen religionspädagogischen Situation nicht entziehen.

Vor diesem Hintergrund wurde die Theologie in zweifacher Weise ins Spiel gebracht: einmal als Grundlage für das Verstehen des Menschseins überhaupt in Form der theologischen Anthropologie (nach K. Rahner in: Hb der Pastoraltheologie, Bd II/1,20–38), die den Menschen als Wesen der Geheimsnisverwiesenheit, der leibseelisch-geschichtlichen Freiheit, der Interkommunikation und der Zukünftigkeit (in Scheitern und Gelingen) kategorisiert sowie durch die Strukturelemente des spezifisch Christlichen – Sinn – Freiheit – Liebe – Hoffnung –, die als Kurzformel des Christlichen und als Leitidee des Dienstes der Kirche an der Jugend nach der „Präambel" von grundsätzlicher Bedeutung sind. Aus der Korrelation der christlichen Strukturelemente und der ihnen korrespondierenden Grundkategorien theologischer Anthropologie gewinnt der Vf. Theorieprinzipien kirchlicher Jugendarbeit:

- „Christsein als gemeinsamer Weg der Erwachsenen mit den Jugendlichen in der Weggefährtenschaft Jesu Christi und seiner Gemeinde;
- Christsein als Freiheitsgeschichte, an der die Heranwachsenden von kleinauf beteiligt werden, um das, was mit den Vätern Israels begonnen hat und im Christusereignis seinen entscheidenden Durchbruch erfahren hat, aufzunehmen und weiterzugeben bis zu jenem Tag, da die Vollendung der Freiheit herbeigeführt wird;
- Christsein als Stellvertretung in der Weise, daß einer für den anderen eintritt, um ihm Lebensspielraum zu geben – Alt und Jung füreinander ebenso wie Jugendliche untereinander –, weil der Sohn Gottes selbst für alle eintritt;
- Christsein als Überfluß, indem sich der Heranwachsende der unendlichen Güte und Barmherzigkeit Gottes als Grund seiner Existenz und als Grund seiner Hoffnung auf Vollendung bewußt wird, um aus solchem Verdanktsein heraus sein Leben zur Teilgabe an andere zu gestalten" (111).

Dabei sind die Handlungskonzepte „Wegbegleiter sein", „Befreier und Retter", „Anwalt und Stellvertreter", „Mystagoge" besonders wertvoll für die Praxisorientierung des kirchlichen Dienstes der Jugend.

Die Aussagen zu den Grundkategorien der theologischen Anthropologie des Jugendalters unter der Dialektik von Gelingen und Scheitern haben auch deutlich gemacht, daß die mehrfach genannten humanwissenschaftlichen Grundbegriffe und -kategorien einer genauen Darstellung und Bestimmung bedürfen (113–124).

Dazu wurden die entsprechenden Disziplinen der Entwicklungs- und Lernpsychologie, der Psychoanalyse und Soziologie eigens mit ihren Einsichten zum Jugendalter konsultiert: das Selbstkonzept bzw. die soziale Dimension der Identität (Sozialisation), der geistige und körperliche Reifungsprozeß als Grundlage der neuen Fähigkeiten des Jugendalters sowie die der Soziologie zugehörigen Termini von Rolle und Gruppe (Geschlechtsrolle, Berufsrolle, Familie, Gleichaltrigengruppe, u. a.). Der Vf. versteht es, wesentliche Phänomene und Vorgänge des Jugendalters aus ihrer wissenschaftlichen Erarbeitung und Untersuchung so darzustellen und die humanwissenschaftlichen Befunde über die Identitätsfindung in der Reifezeit theologisch zu interpretieren, daß in Theorie und Praxis der kirchlichen Jugendarbeit wirklichkeitsgemäß und personengerecht gehandelt werden kann:

„ . . . Die eschatologisch vollendete Identität geschieht in jenem Bekenntnis des inkarnierten Gottessohnes zum Menschen. . . . In solcher Zusage und Zuneigung ist das persönliche Angebot, Identität nicht nur aus persönlicher Vergangenheit und mitmenschlicher Gegenwart zu gewinnen, sondern immer mehr im Verlaufe des Lebens aus der absoluten Zukunft, die Gott ist. Von dort her zeigt sich dem Menschen, wer er eigentlich und letzten Endes sein wird: zwar auch Ergebnis seiner eigenen biographischen Leistung und des Verhaltens anderer zu ihm. Doch in allen individuellen und sozialen Prozessen des einzelnen Lebensschicksals bewirkt die alles verwandelnde Gnade und Barmherzigkeit Gottes seine Identitätsbildung. Gott läßt den Menschen „auf immer zu einer Gabe seines Wohlgefallens" werden zur Erlangung der großen Verheißung (Drittes Hochgebet)" (124).

Der Blick auf die vielfältigen Vorgänge in der Praxis kirchlicher Jugendarbeit zeigt Perspektiven von Glaubensvollzügen und Erziehungs- bzw. Lernvorgänge, die als das „Proprium der Pädagogik" analysiert werden (125–145). Dem außenstehenden, pädagogischen Laien werden die Vielzahl von Forschungsrichtungen und Lehrmeinungen im Umgang mit Jugendlichen (Theorien der Jugendarbeit) zumindest in den wichtigsten wissenschafts-theoretischen Ansätzen dargestellt:

- die geisteswissenschaftlich-hermeneutische Pädagogik zur Bestimmung des pädagogischen Verhältnisses im Jugendalter, die die Erziehungspraxis als Zirkel von Leben (Vorverständnis) – Verstehen (Strukturanalyse) – Leben (ihr Vorverständnis reflektierende Praxis) beschreibt;
- die empirische Pädagogik zur Erfassung der Realität (Ursache-Wirkung-Zusammenhänge) im Bereich der Jugenderziehung;
- die emanzipatorische Pädagogik, die auf die Aufhebung der Entfremdung und der sie konstituierenden Bedingungen durch Jugendarbeit zielt;
- die bedürfnisorientierte Pädagogik, die auf emanzipatorische Zielsetzungen der objektiven Interessen abhängig Arbeitender bezogen ist. (Vgl. auch die antikapitalistische Theorie der Jugendarbeit – M. Liebel, dj 1/1971.)

Für eine auch pädagogische Grundlegung des Dienstes der Kirche an der Jugend ist es entscheidend, daß die Rezeption erziehungswissenschaftlicher Erkenntnisse über den Umgang mit Jugendlichen in kritischer Konfrontation mit dem Gesamtjugendkonzept geschieht im Blick auf die theologische Grundlegung (wonach sinnstiftende Freisetzung durch Gott eine neue Qualität der Kommunikation und damit der Hoffnung auf Zukunft der Menschen ermöglicht) und auf die Erfahrungen aus der Praxis des Lehrens und Lernens im Bereich der Kirche (die als „generationsübergreifendes Lernen" des Glaubens von fundamentaler Bedeutung sind und beschrieben werden als die Vorbildfunktion Gottes, die Tradierung des Glaubens [personales Angebot], die Selbsterziehung im Dienste des Glaubenszeugnisses [geistliche Beratung] und die Teilgabe am Evangelium).

Nach einer Darstellung der Grundanliegen des Synodenbeschlusses „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" und einer kritischen Würdigung (147–152) wird aufgezeigt, wie der Umgang mit den grundsätzlichen Ausführungen in der Praxis helfen kann (153–196). Praxisanweisungen im Sinne direkt verwendbarer Impulse sind nicht das Anliegen dieses Handbuchs einer theoretischen Grundlegung kirchlicher Jugendarbeit, auch nicht in diesen Praxis-Kapiteln, wohl aber erprobte Praxis (eine Anfangssituation, Jugendprogramm als offenes

Angebot, Jugendclub, Ministrantenarbeit, mehrteiliges Jugendarbeitsmodell, zwischengemeindliches ökumenisches Modell kirchlicher Jugendarbeit) mit Hilfe der erarbeiteten Theorieelemente zu analysieren und eine Handlungsorientierung zu geben. Auf diese Weise wird zur rechten Beurteilung der Lage vor Ort wie des kirchlichen Jugenddienstes in überregionaler Struktur angeleitet, zu geeigneten Impulsen angestiftet und werden gewisse Gemeinsamkeiten der Leitungsstruktur deutlich gemacht. Auf wenigen Seiten (185–196) werden die kirchlichen Jugendverbände in ihrer Aufgabenstellung (Freizeitgestaltung – Bildungsarbeit – Interessenvertretung) dargestellt und kritisch bedacht in drei Spannungsfeldern: die Spannung zwischen Pädagogik und Theologie, zwischen Verbandsleitung und Verbandsbasis, zwischen Verband und Gemeinde. Insofern sich die traditionellen Grenzlinien zwischen den einzelnen Jugendverbänden verwischt und folglich an Bedeutung verloren haben, müßten Überlegungen angestellt werden, auf welche Weise die Einzelverbände ihre Identität stärken können, um so befreit von allzuviel Zwang zum Kompromiß unabhängiger und entschiedener die einmal gewählten kirchlich-theologischen und gesellschaftlichen Optionen weiterzuverfolgen. Wünschenswert wäre ein weiterer Bd des Handbuches, der sich ausschließlich mit den Jugendverbänden in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Zielsetzung und -diskussion wie in ihrer inhaltlichen Profilierung für heutige Praxis auseinandersetzt.

Die in ihrer Ganzheit überzeugenden Ausführungen faßt der Vf. zur Erleichterung einer anstehenden Theoriediskussion wie auch einer weiterführenden Praxiserprobung in kurzen, prägnanten Thesen zusammen. In der Tat ist die Struktur des Handbuches kirchlicher Jugendarbeit die einer theologischen bzw. religionspädagogischen (vgl. These 9.2.4; 197) Grundlegung des Dienstes der Kirche an der Jugend, und zwar in einem konsequenten korrelativen Zusammenbringen der Botschaften heutigen Lebens der Jugendlichen mit der Botschaft des Glaubens. Die Religionspädagogik leistet dabei neben der Erschließung des Glaubens viel mehr als bisher eine Erschließung der Welt der Jugendlichen für den Glauben. Die religionspädagogische Befassung mit der genuinen Praxis kirchlicher Jugendarbeit (die ansonsten primär aus pädagogischer oder psychologischer oder soziologischer Perspektive erfolgt und somit von einem anthropologischen Vorverständnis nicht christlicher Art ausgeht und das spezifisch Christliche der Jugendarbeit theologisch nicht reflektiert erfaßt), zeigt das wichtigste Anliegen dieses pastoralen Dienstes an der Jugend an: das sinnvolle „Leben-lernen in Freiheit und Liebe und Hoffnung" (198).

Wenn in den letzten Jahren die Frage nach einer katechetischen Dimension von Jugendarbeit stärker Beachtung gefunden hat (faktisch allerdings vielfach eine ungute Arbeitsteilung zwischen Katechese und Jugendarbeit entstand), verwundert es, daß eine theologische Grundlegung des pastoralen Dienstes an der Jugend die gegenseitige Verwiesenheit dieser beiden Größen ein wenig zu kurz reflektiert – wenn diese auch immer wieder bei der Entwicklung der Handlungsprinzipien angedeutet ist (101f; 104f; 107; 110f). Nach meinem Ermessen ist die Frage nach der katechetischen Bedeutung des kirchlichen Jugenddienstes ein Beispiel für einen auf verschiedenen Ebenen stattfindenden Strukturwandel kirchlicher Jugendarbeit. Entstammt sie doch Zeiten, in denen die Jugendlichen vieles von dem bereits mitbrachten, was heute mehr und mehr eigens mit Hilfe von katechetischen Bemühungen verschiedenster Art erst geschaffen werden muß an Glaubenswissen, Sinn für liturgisches Tun, Vertrautheit mit einer den Alltag durchdringenden Religiösität, mit Bibel und Kirchenjahr. Spätestens seitdem das alles nicht mehr fraglos vorausgesetzt werden kann, wurde der Mangel an religiös-kirchlichen Bezügen von kirchlicher Jugendarbeit offensichtlich. Man kann nun nicht mehr umhin, auch von der Jugendarbeit Leistungen im Bereich religiöser Sozialisation zu verlangen, die früher in erster Linie von der Familie, der Schule und einer religiös geprägten Lebenswelt erbracht wurden. Die Alternative „Glaubensverkündung oder Sozialarbeit" wird man jedenfalls mit Fug und Recht eine „falsche Alternative" nennen können.

Auch setzt sich in den letzten Jahren die Einsicht durch, daß die Jugendarbeit wie andere Teile kirchlicher Praxis den Dimensionen Martyrie, Liturgie und Diakonie gegenüber offen sein müsse, wenn auch durchaus mit einem Schwergewicht auf der Diakonie. D. Emeis plädiert entschieden dafür, „daß alle diese Grundfunktionen im Gesamt der kirchlichen Jugendarbeit ihren Platz haben und daß ihre Integration angestrebt wird. Es kann durchaus sein, daß die Arbeit mit konkreten jungen Menschen nicht mehr kann und dann auch nicht mehr will, als diesen einen Raum zu geben, in dem sie ermutigende Erfahrungen eines annehmenden Umgangs im Miteinander machen können. Aber es wird auch andere junge Menschen geben, mit denen die Reflexion der Gruppenerfahrung auch in ein Glaubensgespräch und zur gottesdienstlichen Feier führen kann. Und kirchliche Jugendarbeit behält nur dann ihre Identität als kirchliche Arbeit, wenn sie grundästzlich offen ist für die Grundfunktion der Kirche" (D. Emeis, Ziele kirchlicher Jugendarbeit, in: Leb. Seelsorge 32 [6/81], 265–269; vgl. Fr. Schmid, Kirchliche Jugendarbeit im Spannungsfeld von Diakonie und Verkündigung, in: Kat. Bl. 109 [7/84], 486–496). Mit der Spannung von Jugendarbeit und Jugendkatechese beschäftigte sich auch ein Symposium, das vom 4. bis 6. März 1985 gemeinsam von der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz, der Bundesstelle des BDKJ und dem Deutschen Katechetenverein veranstaltet wurde; vgl. Katechetische Blätter 1985, 39ff.

Kirchliche Jugendarbeit benötigt ein differenziertes Geflecht von verschiedenen Kontaktmöglichkeiten formeller und informeller Art, damit der einzelne Jugendliche je nach seiner jeweiligen Bereitschaft zur Zugehörigkeit in entsprechenden Gruppen oder Einrichtungen seinen Platz finden kann. Wohl nur in einem solchen Freiheitsraum können Beziehungen wachsen, Schwellenängste abgebaut werden. Man würde Jugendliche überfordern, wollte man sie als Werkzeug von Katechese im engeren Sinn verstehen. Jugendgruppenleiter sind keine Katecheten. Dennoch enthält Jugendarbeit katechetische Elemente. Diese neu zu entdecken und zu entwickeln, wird die Aufgabe eines weiteren Bandes des Handbuches kirchlicher Jugendarbeit für die nächste Zeit sein.

Eichstätt Johannes Spölgen

Barbarić, Slavko: **Umkehr als fundamentale Lehr- und Lernaufgabe christlicher Erwachsenenbildung.** – Frankfurt a. M., Bern, New York: Peter Lang (1985). XXI, 446 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXXIII, Bd 8) kart. sfr. 76.–

Die vorliegende Diss. geht von folgender Frage aus: Wie muß „Umkehr" gelehrt werden, damit sie gelernt werden kann? Der Vf. will also die didaktische Dimension des Themas Umkehr untersuchen. Dabei geht es ihm um das Lernen mit Erwachsenen.

Die Teile 1 und 2 vergewissern sich des Inhaltes „Umkehr". Es wird zunächst vergegenwärtigt, was lehramtlich zu diesem Thema vorliegt (II. Vaticanum, Apostolische Konstitution „Paenitemini", bundesdeutsche Synode). Eingehend trägt der Vf. biblische Orientierungen zur Umkehr zusammen (48–189). Auf dieser Basis arbeitet er ein christliches Metanoiaprofil heraus. – Im 3. Teil stellt die Arbeit zusammen, wie das Thema „Umkehr" in der kirchlichen Erwachsenenbildungs-Literatur vorkommt. Nach der Suche in drei wichtigen Erwachsenen-Büchern (Holländischer Katechismus, Neues Glaubensbuch, Evangelischer Erwachsenen-Katechismus) geht der Vf. einige Modelle theologischer Erwachsenenbildung durch. Das Verfahren stellt die Beobachtungen eher nebeneinander, als daß sie vergleichend bearbeitet werden. – Offenbar gilt das Hauptinteresse des Vf.s der Cursillo-Bewegung. Diese stellt er im 4. Teil als Modell der Gemeindeerneuerung ausführlich vor, um anschließend im 5. Teil näherhin die Umkehr-Praxis in Veranstaltungen dieser Bewegung zu analysieren. In diesem 5. Teil arbeitet der Vf. mit Hilfe von Befragungen bei 9 Veranstaltungen mit insgesamt 146 Teilnehmern. Bei der Auswertung läßt er sein in den beiden ersten Teilen erarbeitetes Metanoiaprofil wirksam werden. Der Vf. benennt auch kritisch einige Grenzen seines empirischen Instrumentariums. Ein abschließender 6. Teil faßt den Ertrag zusammen und zieht einige pastoraltheologische Konsequenzen.

In den beiden ersten Kapiteln gelingt es dem Vf., die christliche Lernaufgabe der Metanoia differenziert herauszuarbeiten. Vor allem die biblischen Erinnerungen nimmt er dabei so auf, daß sie für eine verläßliche Orientierung heutiger Praxis fruchtbar werden können. Weniger ertragreich ist die Durchsicht vorliegender Literatur zum Lernen mit Erwachsenen unter dem speziellen Interesse der Umkehr. Der methodische Stellenwert dieser Durchsicht im Gesamt der Arbeit wird nicht ganz deutlich. Wenn sich der Vf. dann intensiv der Cursillo-Bewegung zuwendet, setzt er christliche Erwachsenenbildung gleich mit Erwachsenenpastoral. Gegen Ende der Arbeit ist auch vorwiegend von Erwachsenenpastoral die Rede. Es wäre gut gewesen, wenn einführend geklärt worden wäre, wie der Vf. Bildungsarbeit, Katechese und Pastoral einander zuordnet. Neu ist der Versuch, den bei Cursillo-Veranstaltungen intendierten Prozeß der Umkehr empirisch zu untersuchen. Der Vf. kann die Effizienz der in der Cursillo-Bewegung angewandten Methode insgesamt zwar überzeugend aufweisen; doch drängt sich die Frage auf, ob messende Verfahren der geistlichen Dimension der analysierten Prozesse voll entsprechen können. Vielleicht steht hier die praktische Theologie vor der Aufgabe, ein eigenes Verständnis empirischen Arbeitens zu entwickeln, das zwar an verifizierbaren Veränderungen interessiert ist, aber die Zahlen als Zeichen für Prozesse versteht, die sich einem im strengen Sinne messenden Begreifen entziehen. Die kontrollierte Wahrnehmung des Vf.s kann die katechetischen Tendenzen verstärken, die vor allem auf ein Miteinander-Lernen von Erwachsenen gerichtet sind; denn dieses methodische Element kann die Untersuchung als besonders wirksam für den Prozeß der Umkehr aufweisen.

Münster Dieter Emeis

Baier, Klaus-Alois / **Homfeldt,** Hans-Günther / **Volkers,** Heiner: **Lernen im Lebenszusammenhang.** Auf dem Weg zu einer handlungsorientierten Religionspädagogik. – Stuttgart: Alektor Verlag (1984). 184 S., kart. DM 16.–

Die Autoren verfolgen mit ihrem in Zusammenarbeit von Hochschule, Schule und Gemeinde entstandenen Buch ein bescheidenes Nah-, jedoch ein hochgestecktes Fernziel. Ihr Nahziel ist es, ihren handlungsorientierten erziehungswissenschaftlichen Ansatz und den von ihnen beschrittenen Weg zu dokumentieren, um durch die geschilderten Erlebnisse, Ansichten und Fragen jene Lehrer anzusprechen, die selbst nach Wegen suchen, um aus einem „nach und nach fester und geschlossener gewordenen Denkgebäude und aus einer nach und nach fester und geschlossener gewordenen Unterrichtspragmatik herauszutreten" (12). Ihr Fernziel ist es, ihre Erkenntnisse in die Theorie einer handlungsorientierten Religionspädagogik einfließen zu lassen. Fortgesetzt werden dadurch unter veränderten Bedingungen die Ansätze der pädagogischen Tatsachenforschung (Peter Peterßen), die Bemühungen um die empirische Wende in der Religionspädagogik (Klaus Wegenast) und um die kommunikative Didaktik (Klaus Schaller). Dementsprechend sehen die Autoren Lehrer und Schüler in ihrem Verhältnis zueinander in der Schule eingebunden in das komplexe Geflecht von Wechselbeziehungen innerhalb einer Schulklasse.

Jede Klasse hat eine eigene Biographie, ihre Gruppennormen. Sie ist für die Schüler Lebensraum. Die Interaktionsvorgänge innerhalb dieses Lebensraumes haben religiöse Relevanz. Will der Religionsunterricht sinnvoll sein, dann darf er nicht übersehen, wie voneinander gedacht und aufeinander eingegangen wird, wie miteinander geredet, was miteinander getan wird, welche Ängste auftreten, wie Konflikte gelöst und wie Konkurrenzdenken aufgearbeitet wird, denn alles das ist Ausdruck des Selbstgefühls der Schüler, ihrer Einstellungen und Wertvorstellungen, Ausdruck ihres Menschenbildes.

Auf der Basis ihrer Voraussetzungen versuchen die Autoren, aus der aktuellen pädagogischen Praxis Erkenntnisse zu gewinnen. Es sind Erkenntnisse über jene spezifischen erzieherischen Fähigkeiten, die jeder Lehrer in seinem pädagogischen Vorgehen erwerben muß.

Die erzieherischen Fähigkeiten lassen sich in einem pädagogisch hermeneutischen Zirkel zusammenfassen:

„Vorverständnis artikulieren, Wahrnehmen, Verstehen, Interpretieren, Handeln, Wirkungen ermitteln und wieder Vorverständnis artikulieren" (13). Wie diese Fähigkeiten, die sich wechselseitig durchdringen, im Unterricht erworben werden und wie sie sich auswirken, wird in diesem Buch in Berichtform exemplarisch ausgeführt.

Ihr methodisches Vorgehen wird von der teilnehmenden Beobachtung bestimmt, ergänzt durch regelmäßige Teamgespräche, Unterrichtsaufnahmen und das Aufarbeiten von Konflikten und Problemfällen im Klassengespräch.

Die Autoren rechnen mit dem kritischen Einwand, daß die von ihnen gewonnenen Erkenntnisse nicht übertragbar sind, weil anderorts weniger günstige Bedingungen bestehen; sie rechnen auch mit den Fragen, wo in ihrer Arbeit die theologischen Inhalte bleiben, welche Ziele der Religionsunterricht insgesamt nach ihrer Meinung verfolgen müsse und ob ihre Absichten nicht besser im Rahmen der Sozialerziehung erreicht werden könnten. Die Kritik, die in diesen Fragen anklingt, könnten sie entkräftigen, wenn es ihnen gelänge, die Theorie einer handlungsorientierten Religionspädagogik zu erstellen. Der Erfolg wäre ihnen zu wünschen, allein schon deshalb, weil damit erwiesen wäre, daß der zeit- und kräfteverzehrende Weg der teilnehmenden Beobachtung in der Religionsdidaktik beschritten werden muß, und weil junge Religionspädagogen dadurch ermuntert wären, diesen Weg zu beschreiten.

Regensburg Johann Hofmeier

Schnell, Regina: **Erfahrung und Erlebnis in der religiösen Erziehung.** Wie kann christliche Erziehung zur harmonischen Entfaltung der körperlichen, sittlichen und geistigen Anlagen des Menschen beitragen? Wodurch wird Gottes Wort im Unterricht erfahrbar und erlebbar? – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger Verlag (1985). 376 S. (Studien zur Praktischen Theologie 31) kart. DM 52.–

Der Titel zeigt an, daß es um Grundfragen der Religionspädagogik und der religiösen Erziehung geht. Die Fragen im Untertitel deuten auf ein anspruchsvolles Unternehmen, von dem der Leser Antwort auf die immer wieder zu stellende Frage nach Möglichkeiten und Zielen religiöser Erziehung erwartet. Die allgemeine Erwartung, die der Titel weckt, wird zunächst enttäuscht. Im Mittelpunkt des Buches steht ein spezifischer religionspädagogischer Ansatz: die Arbeiten des schweizerischen „Grenchner Arbeitskreises", der sich im allgemeinen religionspädagogischen Aufbruch der sechziger und siebziger Jahre mit dem Ziel konstituierte, „die didaktisch-methodische Erneuerung des Religionsunterrichtes in der deutschsprachigen Schweiz zu erreichen" (19). Die Enttäuschung auf den ersten Blick wird im weiteren Verlauf der Lektüre gemildert. Die Autorin analysiert minutiös Schritt für Schritt die religionspädagogischen Arbeiten des Arbeitskreises mit seinen Hauptvertretern K. Stieger und F. Oser und legt deren theoretische Anleihen aus der pädagogischen Anthropologie, der Interaktionstheorie, kognitiven Entwicklungspsychologie, Lernpsychologie und der Philosophie frei.

Die wesentlichen Gegenstandsbereiche religionspädagogischer Forschung sind so gut wie vollzählig behandelt und reichen von der konkreten Unterrichtspraxis über Fragen der Unterrichtsplanung und des Curriculum bis hin zu wissenschaftstheoretischen Problemkreisen.

Die wichtigsten Einsichten des Buches liegen m. E. in dem begründeten Postulat nach einer ganzheitlichen Erziehung, die die emotionalen, kognitiven und pragmatisch-psychomotorischen Elemente in der Entfaltung des Menschen zu berücksichtigen und zu fördern hat, sowie in der Zentrierung des Wie einer solchen Erziehung (auch der religiösen) um die Momente „Erlebnis" und „Erfahrung". In der Analyse der religionspädagogischen Arbeiten des „Grenchner Arbeitskreises", insbesondere der F. Osers, zeigt Sch. die Notwendigkeit und Möglichkeit eines Religionsunterrichtes auf, der die Kinder je nach Alter und Entwicklung in ihrem ursprünglichen Werterleben auf die christliche Botschaft hin anspricht und sie Erfahrungen machen läßt, die zu einem Leben aus christlichem Geist befähigen sollen. Die Vf.in vermag in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit emotionaler Lernprozesse zu begründen und einsichtig zu machen. Das ist angesichts zunehmender seelischer Verkümmerung Kinder und Jugendlicher in der Industriegesellschaft und der einseitigen kognitiven Ausrichtung ihrer Bildungs- und Ausbildungsinstitutionen gar nicht hoch genug einzuschätzen. Dabei ist sich Sch. der Grenzen erzieherischer Möglichkeiten des schulischen Religionsunterrichts bewußt und weist auf das erforderliche Zusammenspiel von Gemeinde und Religionsunterricht hin, wenn dem Postulat einer ganzheitlichen Erziehung entsprochen werden soll.

Überzeugend ist die präzise und detaillierte Zuordnung entwicklungs- und lernpsychologischer Erkenntnisse nach Piaget und Aebli und der Repräsentationsformen von Themen und Inhalten nach Bruner sowie die Entfaltung und Diskussion der daraus resultierenden allgemeindidaktischen und fachdidaktischen Konsequenzen. Die Kreativität des „Grenchner Arbeitskreises", insbesondere die F. Osers, wird eindrucksvoll deutlich. Ärgerlich ist die mangelnde theologische Reflexion.

Die Autorin setzt meist kirchenamtliche Vorgaben fraglos voraus, und angeführte Unterrichtsbeispiele werden nicht eigens theologisch kritisch reflektiert. Es ist fatal, wenn man die Verspottung Jesu am Kreuz ‚benutzt', um „sein beherrschtes Verhalten in dieser Situation für den Schüler in gewisser Weise verhaltensanregend" (152) wirken zu lassen. Das ist doch wohl nicht Aussageschwerpunkt und Intention der Schriftstelle. Ebenso unzulässig ist es um Jesu und der in unserer Gesellschaft straffällig gewordenen Mitmenschen willen, wenn Jesus durch gezielte Unterrichtsmaßnahmen positiv von einem „Verbrecher" abgesetzt wird, um den Schüler „erlebnishaft Zeuge werden" zu lassen, „wie Jesus bei seiner Gefangennahme als Unschuldiger wie ein Verbrecher behandelt wird" (247).

Wenig ergiebig ist die wissenschaftstheoretische Diskussion zur Frage nach dem Ort der Religionspädagogik innerhalb der Theologie und im Konzert der Humanwissenschaften wie Pädagogik, Psychologie und Soziologie. Für einen bundesdeutschen Religionspädagogen ist sicherlich interessant, daß die Autorin immer wieder den Bezug zur Korrelationsdidaktik nach dem Synodenbeschluß zum Religionsunterricht von 1974 kritisch herstellt.

Zum Schluß sei noch positiv vermerkt, daß Sch. eine Antwort auf die zweite Frage im Untertitel ihres Buches, „Wodurch wird Gottes Wort im Unterricht erfahrbar und erlebbar?", schuldig bleibt. Das unterrichtliche Handeln ist nämlich bestenfalls Hilfe zur Erfahrung des Wortes Gottes; es darf die Erfahrung selbst nie vorwegnehmen wollen, es sei denn, der Unterricht möchte sich an die Stelle der Selbstmitteilung Gottes setzen.

Münster Franz-Josef Bäumer

Ureña, Enrique M.: **Kapitalismus oder Sozialismus.** Der Christ vor einer ökonomischen Alternative. – Mainz: Grünewald (1984). 167 S., kart. DM 28.–

Das Buch des spanischen Jesuiten, der an der Päpstlichen Universität Comillas in Madrid Philosophie und Wirtschaftsethik lehrt, hat in kurzer Zeit drei Aufl. erlebt und ist bereits in alle wichtigen Sprachen übersetzt. Diese Verbreitung verdankt das Buch der höchst aktuellen Problemstellung, die vor allem in den romanischen Ländern Europas und in Lateinamerika heftig diskutiert wird. Dem Autor geht es um eine Entideologisierung der Debatte um Kapitalismus oder Sozialismus. Man spürt sofort, daß hier nicht ein Theologe auch noch über Wirtschaft nachdenkt, sondern daß der Vf. mit den wirtschaftlichen

Fragen und Zusammenhängen vertraut ist und daß die ethische Sicht nicht von außen angelegt wird.

Welches sind die Kriterien für die ethische Beurteilung eines Wirtschaftssystems? Die verantwortliche Option eines Christen für den Sozialismus oder für den Kapitalismus läßt sich nicht unmittelbar aus den ethischen Forderungen des Evangeliums ableiten (26). Statt dessen gewinnt sie der Vf., indem er von einem umfassenden Begriff des Menschen, der von ihm getragenen Gesellschaft und der geschichtlichen Entwicklung ausgeht. Von hier aus ergibt sich als Kriterium für die ethische Beurteilung eines Wirtschaftssystems, ob und in welchem Maße es zum humanen Fortschritt sowohl in der technischen als auch in der politischen Dimension beiträgt (35). Damit ist einerseits die Entwicklung der Produktivkräfte gemeint, die den Menschen von der Knechtschaft der Natur befreien, andererseits die Befreiung des Menschen von der gegenseitigen, also von der sozialen Unterdrückung, und die Entfaltung von Beziehungen, die auf Freiheit, Gleichheit und Frieden für alle Menschen beruhen.

An diesen Kriterien werden sodann die „kapitalistische" und die „sozialistische" Wirtschaft gemessen und kritisch miteinander verglichen. Allerdings unterscheidet der Vf. die „reinen Modelle des Kapitalismus und Sozialismus" und den „fortgeschrittenen Kapitalismus" bzw. den „entwickelten Sozialismus". Auf diese Weise wird eine ideologisch aufgeladene Polemik vermieden, die sich an Modellen festbeißt und gar nicht mehr nach der Wirklichkeit fragt.

Der Autor kommt zu dem Ergebnis, daß auch das marktwirtschaftliche System (= fortgeschrittener Kapitalismus) der ständigen Reform bedarf, daß aber der Christ nicht für eine marxistische Wirtschaft optieren kann. Er macht sich die Auffassung M. Ellmans zu eigen, daß der fortgeschrittene Kapitalismus die Produktivkräfte wirksamer zur Entfaltung bringt als dies eine Planwirtschaft vermag, und daß er auch im Hinblick auf die Ermöglichung der politischen Freiheiten den Vorzug verdient (130 u. 132f). Auch die zentrale marxistische These der Dependenztheorie, wonach die Unterentwicklung ein notwendiges Nebenprodukt der kapitalistischen Organisationsform der Wirtschaft ist, verliert heute mehr und mehr an Boden (133).

Abschließend wendet sich der Vf. gegen Versuche, einen „dritten Weg" als christliche Lösung anzubieten. Man müsse sich entscheiden. Beherzigen sollten die Theologen die Mahnung, eine ernsthafte und sachliche Kenntnis der Eigenart der Marktwirtschaft sei heutzutage ebenso notwendig wie die Kenntnis der Eigenart des Sozialismus. Damit wird ein wunder Punkt angesprochen, der besonders bei politisierenden Theologen zu beobachten ist: Man lehnt die Marktwirtschaft als bösen „Kapitalismus" ab, weil man sie nicht kennt, und man optiert für einen Sozialismus, den es in der Realität nicht gibt, sondern nur in der Phantasie.

Das Buch ist problemorientiert und zugleich so ansprechend geschrieben, daß man ihm nur eine möglichst weite Verbreitung wünschen kann.

Augsburg Anton Rauscher

Waibl, Elmar: **Ökonomie und Ethik.** Die Kapitalismusdebatte in der Philosophie der Neuzeit. – Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Verlag (1984). 429 S. (Reihe „Problemata") kart.

Eigentlich handelt das Buch nicht so sehr über „Ökonomie und Ethik", auch nicht, wie es in der „Zusammenfassung" heißt, über „eine wirtschaftsethische Theoriegeschichte des Kapitalismus", sondern über die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft, ihre Begründung und Rechtfertigung bei J. Locke und A. Smith und ihre Kritik bei J.-J. Rousseau, Fr. Schiller und vor allem K. Marx.

Vorausgeht ein Kapitel, das überschrieben ist: „Die ökonomische Ethik des Mittelalters". Dieser Vorspann bleibt in mehrfacher Weise unbefriedigend. Der Autor greift zwar auf wichtige Fragestellungen bei Thomas von Aquin zurück, aber es werden die gerade für die ökonomische Ethik so wichtigen Traktate über die Gerechtigkeit – de iure et iustitia –, im besonderen über das heftig diskutierte Problem des gerechten Preises, nicht genügend berücksichtigt. Und was die „Grundzüge der mittelalterlichen Denk- und Lebenswelt" angeht, so vermißt man die von Thomas ausgebildete Unterscheidung zwischen Glaube und Natur, Schöpfung und Erlösung, Welt und Heil. Auch darf man die „metaphysische Grundhaltung" nicht einfach mit der „Idee der Erlösung" identifizieren und meinen, daß dem irdischen Dasein kein profaner Eigenwert zugebilligt worden sei (36). Gewiß: Thomas ist ein hervorragender Vertreter einer Ordnung, die die Schöpfung und Erlösung umfaßt; auch wird die irdische Wirklichkeit gegenüber der einen Heilsordnung nicht verselbständigt, dennoch besitzt sie auch bei Thomas ihr Eigengewicht, das eine radikale Theologisierung unmöglich macht.

Die aus Thomas zitierten Stellen über das Eigentum, die Bewertung des Handels, des Kaufmanns usw. sind aufschlußreich. Problematisch wird es dort, wo bestimmte Aussagen dafür herhalten sollen, die „kapitalistische Erwerbswirtschaft" abzulehnen. Sicherlich wird die Güterakkumulation von Thomas skeptisch beurteilt; aber man darf die Güterakkumulation nicht ohne weiteres schon mit Erwerbswirtschaft verwechseln. Dies wäre marxistisch, keineswegs thomistisch gedacht. Thomas ist nämlich an der Frage interessiert, wie die Produktion möglichst gut gestaltet werden kann, um die Menschen zu versorgen.

Merkwürdig, daß der Vf. die Denkweisen Rousseaus ohne besondere kritische Reflexion darbietet. Seine Erklärung über den Ursprung der Ungleichheit enthält ein Körnchen Wahrheit, insgesamt aber führt sie in die Sackgasse. Und die Vorstellung von der Wirtschaft als einem „Nullsummenspiel", in welchem der Gewinn des einen nur auf Kosten des Verlusts eines anderen erworben werden kann (173), gehört zu jenen Irrtümern, die bis heute eine unglaubliche Verwirrung angerichtet haben und immer noch anrichten. Natürlich soll nicht bestritten werden, daß durch Betrug und Raub Reichtum entstehen kann, aber die Kernfrage der evolutorischen Wirtschaftsgesellschaft lautet, wie durch steigende Qualifizierung der Arbeit unter Verwendung von immer mehr Kapital ein immer besseres Wirtschaftsergebnis erzielt werden kann. Dieses Problem hat Rousseau nicht erkannt. Und auch noch die individualistische Erklärung von Gesellschaft bei Rousseau in Richtung eines „präkapitalistischen Wertfundaments" zu interpretieren ist keine sehr überzeugende philosophische Variante.

Bei solchen Prämissen nimmt es nicht wunder, daß der Vf. auch Verbindungslinien zieht zwischen der Romantik bzw. der Katholischen Soziallehre zu K. Marx und seiner Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft (364ff). Durch solche Konstrukte werden leider auch die guten Ansätze und Elemente dieser Untersuchung über die Kapitalismusdebatte in Mitleidenschaft gezogen.

Augsburg Anton Rauscher

Rich, Arthur: **Wirtschaftsethik.** Grundlagen in theologischer Perspektive. – Gütersloh: Gerd Mohn. (1984). 270 S., geb. DM 38.–

Wie der Autor selbst schreibt, beabsichtigt er einen „Beitrag zur Klärung der theologischen und ökonomischen Grundlagen für eine zeitbezogene evangelische Wirtschaftsethik" (11). In der Tat geht es ihm in erster Linie um den Aufweis vor allem theologischer Fundamente. Diese prinzipiellen Überlegungen werden dann jeweils auf wirtschaftliche Sachverhalte bezogen. Allein vom Buchtitel her erwartet man eine explizite Wirtschaftsethik, die Vf. jedoch eigens in einem zweiten Band in Aussicht stellt. In diesem ersten Band sollte der Begriff Wirtschaftsethik mehr in den Hintergrund treten und im Untertitel auftauchen.

Zu Beginn (20–40) schildert und wertet R. Forschungsrichtungen der Ethik, um sich dann (41–67) den Hauptbereichen des Ethischen zuzuwenden: dem Individualaspekt, dem personalen und dem ökologischen Aspekt, der als Ich-/Wir-Es-Beziehung betrachtet wird (vgl. 46). Die Wirtschaftsethik gilt als „Spezialfall der Sozialethik" (67). Vf. stellt die Sozialethik in den Kontext der Sozialwissenschaften (71–104); ihr obliegt die Aufgabe, „bei aller Sachbezogenheit beharrlich und unerbittlich nach dem Menschengerechten im Sachgemäßen zu fragen" (73; vgl. 103). Dabei brauchen rational begründete „Sachgesetzlichkeiten" dem Anspruch des „Menschengerechten" nicht zu widersprechen (vgl. 80). In diesem Zusammenhang wird das Problem des Normativen anhand verschiedener Ansätze erörtert: Naturrecht, Kritische Theorie, Kritischer Rationalismus, G. Weissers' Konzeption. Das Zentrum der Grundsatzüberlegungen R.s bilden seine sozialethischen Ausdeutungen von Glaube, Hoffnung, Liebe (105–171). Auf ihrem Fundament ruht spezifisch christliche Sozialethik, ja Ethik überhaupt; denn ohne das vom Glauben implizierte „Grundvertrauen hört das Leben auf, menschlich zu sein" (106). Zu den „Kriterien des Menschengerechten" (172–221) rechnet der Autor im einzelnen: Geschöpflichkeit, kritische Distanz, Relationalität, Mitmenschlichkeit, Mitgeschöpflichkeit, Partizipation. Im letzten Abschnitt (222–243) handelt er vom Sinn und Geltungsanspruch sozialethischer Maximen.

Die Bedeutung dieser „Wirtschaftsethik" liegt wesentlich in den Grundsatzerwägungen. Daher gelten sie sowohl für eine Ethik des Politischen als auch für eine Familienethik. Für letztere spielt das theologische Trio Glaube, Hoffnung, Liebe eine fundamentale Rolle; denn in der Familie gilt es, diese Haltungen zu lernen und einzuüben. Zu Recht betont R. mit allem Nachdruck, ethisches Denken komme um die Frage nach dem Normativen nicht herum (24); rein empiristische Ethik bringt tatsächlich nichts ein, denn aus dem Faktischen kann „keine ethische Norm schlüssig abgeleitet werden" (27). Bei der Ethik geht es letztlich um persönliche Verantwortung; es dürfen nicht bloß die „Verhältnisse" für „schuldig" erklärt werden. Weil der Mensch Verursacher ist, hat sie auch der Mensch zu verantworten (vgl. 57f). Es gibt „keine Änderung der Gesellschaft" ohne „Änderung der Personen" (112). Die strukturelle Umwandlung der gesellschaftlichen Verhältnisse ändert eben die Person nicht automatisch (115). Ein besonders aktueller Bezug wird in die dritte Grundbeziehung der Ethik eingebracht: der ökologische Aspekt. Der Mensch bleibt nämlich urwüchsig angewiesen auf seine „naturgegebene Außenwelt", mag auch sein „erfinderischer Geist die ihn beengenden Grenzen immer weiter und weiter nach außen dehnen" (46). Der Menschheit ist aufgetragen, die Schöpfung

„ehrfürchtig zu bewahren". Dabei muß zwischen einem wirtschaftlichen Leistungsmaximalismus und einem ökologischen Maximalismus vermittelt werden (195f). Jedenfalls kann nicht wirklich menschengerecht sein, was nicht auch ökologiegerecht ist (vgl. 221). Mit guten Gründen moniert Vf. den heute bei der jungen (nur?) Generation verbreiteten „antiinstitutionalistischen Affekt", den er treffend als „Neoanarchismus" kennzeichnet (53; vgl. 218). Der weithin frustrierten Jugend muß geradezu eingehämmert werden: „Ohne Vertrauen in die Zukunft gibt es keine Hoffnung" (106); ohne Hoffnung kann das Leben nicht menschlich sein (123). Dabei weiß gerade der Christ, daß das Böse nicht vergangen ist (110). Vom Marxismus, der auch die Hoffnung als Tugend entdeckt hat, unterscheidet sich das Christentum allerdings wesentlich darin, daß christlicher Glaube als eine Überzeugung zu verstehen ist, hinter der „reale Erfahrung steht", keine „vorgefaßte religiös-weltanschauliche Ideologie" (119; vgl. 127). R. warnt davor, Revolution zu verherrlichen und sie, wie das bei manchen Vertretern Politischer Theologie und der Theologie der Befreiung geschieht, mit dem (eschatologischen) Willen Gottes gleichzusetzen. Es ist nämlich fatal, relative, reformerische Änderungen der gesellschaftlichen Ordnungen als „nichtige Sache" zu betrachten (162; vgl. 161). In dieser unserer Zeit des Vorletzten sind ideale Lösungen unmöglich (206). Daher kann auch die bloß anarchistische Negation der gesellschaftlichen Gerechtigkeit wegen deren Unvollkommenheit nie gutgeheißen werden (218). Christen können nicht einer „notorischen Verweigerungshaltung" das Wort reden (166; vgl. 182). Ein das Bestehende nur negierender „Revolutionismus" ist genauso untauglich wie ein es bloß konservierender „Immobilismus" (184). R. gibt auch zu bedenken, daß ein atheistischer, prometheischer Humanismus, der die Geschöpflichkeit von Mensch und Welt negiert, zur „größten Gefahr des Menschen und des Menschlichen" wird (178). Vf. bringt insgesamt eine behutsame Analyse der marxistischen Theorie (bes. 116–122).

Die Ausgewogenheit ist ein besonders positiv zu vermerkendes Charakteristikum dieser dank einem Namens- (263–266) und Sachregister (267–270) gut orientierenden Studie. Sie liest sich sehr gut (unverständlich ist lediglich der Satz: „Wo Wirtschaftende ... wirtschaftet" (78). Ein Druckfehler auf S. 94: „Vernu(n)ft". Zur Vertiefung dient das umfangreiche Literaturverzeichnis (245–262). Hilfreich ist die jeweilige als „Fazit" gekennzeichnete Zusammenfassung (38/100); schade, daß solche Resümees bei späteren Abschnitten ausbleiben.

Mit positiven Erwartungen darf man dem Erscheinen des Bandes II („Wirtschaftsethik") entgegensehen, den Vf. auf der letzten Seite bereits in einer thematischen Gliederung vorstellt.

Mainz Martin Rock

Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit. Hrsg. von A. Falaturi, M. Klöckner, U. Tworuschka. – Köln, Wien: Böhlau 1983. 270 S. (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd 1) kart. DM 38.–

Tworuschka, U.: Die Geschichte nichtchristlicher Religionen im christlichen Religionsunterricht. – Köln, Wien: Böhlau 1983. 161 S. (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd 2) kart.

Laut Vorwort will die neue Schriftenreihe „Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte", hrsg. im Auftrag des „Interdisziplinären Instituts für Religionsgeschichte e. V.", Ergebnisse interdisziplinärer Religionserforschung vorstellen.

Vorliegende Publikation gibt die überarbeiteten Referate einer Tagung wieder, die sich die Erforschung und Vermittlung der Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit als Thema gestellt hatte. Dementsprechend sind die behandelten Themenfelder weit gespannt:

Kirchliche Fragestellungen („Kirche von oben" und „Kirche von unten", 43–77; „Protestantische Frömmigkeit", 78–113) werden ebenso angegangen wie die „Vermittlung der Judentum-Geschichte in Deutschland" (22–42), „Öffentliche Vorurteile gegen den Islam" (114–128), „Das Islam-Bild im Werk Karl Mays" (129–147), „Religion und Comics" (148–164) bis hin zu den „Jugendreligionen in der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit" (165–180).

So ist das Buch im wahrsten Sinne des Wortes ein *Sammelband.* Die Beschränkung und damit Konzentrierung auf *eine* Thematik wäre u. E. sinnvoller und ertragreicher gewesen. Um so begrüßenswerter ist es, daß der 2. Bd der Reihe dieser Tatsache Rechnung trägt.

In seiner Arbeit gibt der Vf. einen Überblick über die Behandlung von Fremdreligionen im Unterricht, speziell im (christlichen) Religionsunterricht. Im Mittelpunkt der Analyse steht der protestantische Religionsunterricht. Daß die Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Religionen nicht erst ein neuzeitliches Phänomen ist, versucht T. in den ersten beiden Kapiteln seiner Arbeit aufzuzeigen, in denen er weit über die eigentliche religionsunterrichtliche Fragestellung hinausgeht, indem er ihre Vorgeschichte „in der christlichen Unterweisung zur Zeit der Alten Kirche" (8–16) sowie „zur Zeit des Mittelalters, des Humanismus und der Reformation" (17–25) in großen Linien zeichnet. Der geschichtliche Überblick umfaßt desweiteren Amos Comenius (3. Kap.), die Phase der Aufklärung (4. Kap.), Herders und Schleiermachers Position (5./6. Kap.), Typen der Schulmythologien (7. Kap.), Grundmodelle des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts (8. Kap.), die Auswirkungen der religionsgeschichtlichen Schule (9. Kap.), die Behandlung der Religionen auf der Grundlage freigeistiger Strömungen (10. Kap.) und schließlich die Phase des Übergangs von der Liberalen zur Dialektischen Theologie (11. Kap.).

Damit gibt der Vf. einen Überblick in die Entwicklungsgeschichte der Behandlung nichtchristlicher Religionen im protestantischen Religionsunterricht. Obwohl historisch angelegt, ist – wie der Autor sagt – sein Interesse nicht auf „minutiöse Dokumentation" (3) ausgerichtet – dann wäre auch die Beschränkung auf Sekundärliteratur völlig unzureichend gewesen –, sondern es geht ihm um eine „vom Interesse der Zukunft geleitete Analyse des geschichtlichen Verlaufs" (ebd.), ein Interesse, das konzeptionell intendiert, in der Arbeit selbst aber kaum zum Tragen kommt (vgl. 138–142). Didaktisch-methodische Hinweise sowie inhaltliche Hilfen für heute bleiben so Desiderate.

Koblenz Ludwig Hagemann

Jüdisches Fest, jüdischer Brauch. Hrsg. von Friedrich Thieberger unter Mitwirkung von Else Rabin. 3. Aufl., Nachdruck der im Jahre 1937 von den nationalsozialistischen Behörden beschlagnahmten und vernichteten Erstauflage. – Königstein/Ts.: Jüdischer Verlag Athenäum (1985). 486 Seiten. Ln DM 88.–

Sicher ist es zu begrüßen, daß dieses 1936 erschienene Werk, das der NS-Verfolgung wegen seinerzeit kaum verbreitet werden konnte, nach dem ersten Nachkriegs-Nachdruck 1979 nun eine weitere Auflage erreicht. Das ist auch deshalb erfreulich, weil es – ursprünglich wohl vor allem für die jüdische Glaubensgemeinschaft deutscher Sprache verfaßt – nunmehr offensichtlich im christlichen Raum auf zunehmende Resonanz stößt; ein Zeichen zumindest für ein verändertes Verhalten gegenüber dem Judentum.

Der Blick der Mitarbeiter war in den dreißiger Jahren vornehmlich auf die religiöse Kultur der aschkenasischen, also der west- und osteuropäischen Juden gerichtet. Dennoch wird wenigstens zum Teil auch das sefardische Judentum der südeuropäischen Länder berücksichtigt.

Behandelt werden allgemeine Fragen des Brauchtums wie religiöse Haltung, jüdisches Haus, Gemeinde, Synagoge und Alltag. Weitere große Kapitel befassen sich mit dem Sabbat, den hohen Feiertagen Rosch Haschana und Jom Kippur, den Wallfahrtsfesten Pessach, Schawuot und Sukkot sowie mit den übrigen freudigen und traurigen Tagen des jüdischen Kalenders. Die einzelnen Kapitel sind dabei so aufgebaut, daß einer grundsätzlichen Einführung eine Auswahl von Lektürestücken folgt, die ein „Bild der Schöpfungen jüdischen Geistes in den verschiedensten Zeiten und Ländern" geben. Dazu gehören „Stücke aus Bibelkommentaren und Talmud wie mittelalterliche Lyrik, ebenso Szenen aus moderner Dramatik wie philosophische Erörterungen und volkstümliche Erzählungen" (6). Hier finden sich Autoren wie Leo Baeck, Max Brod, Franz Rosenzweig, Martin Buber, um nur einige der heute noch bekannteren Namen zu nennen. Das eben macht auch den Reiz dieses Werkes aus, die farbige Vielfalt der Ausprägungen der Feste und Bräuche. Und dadurch bleibt dieses Buch auch weiterhin lesenswert.

Allerdings wäre ein den heutigen Stand umfassender Nachtrag für eine bessere Benutzbarkeit wünschenswert. Zwar gibt es gegenüber der Erstausgabe noch vom Hrsg. selber vorbereitete Verbesserungen (479–483) im Anschluß an das Register (469–478). Doch reichen diese heute längst nicht mehr hin. So muß auch weiterhin ein aus der gleichen Zeit stammendes Werk (1927/32 in Haarlem) benutzt werden, das erstmals 1981 in deutscher Übersetzung erschien: S. Ph. De Vries, Jüdische Riten und Symbole. – 2. Aufl. Wiesbaden: Fourier 1982, 320 Seiten. Es richtete sich auch vornehmlich an jüdische Leser und fügt den von Thieberger behandelten Themen noch weitere hinzu wie z. B. Ehe oder Krankheit, Sterben und Tod. Dennoch behält Thieberger aus den genannten Gründen seinen eigenen unverwechselbaren Wert. Doch bleibt zu wünschen, daß aus jüdischer Feder eine Darstellung auf dem heutigen Stand in deutscher Sprache erscheinen möge.

Münster Klemens Richter

Schreiner, Peter: **Begegnung mit dem Hinduismus.** Eine Einführung. – (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1984.) 128 S. (Herderbücherei, Bd 1143) kart. DM 7.90

Wie schwierig es ist, eine Einführung in den Hinduismus zu geben, sieht man allein schon daran, daß es bis heute noch keine griffige und allgemein akzeptierte Definition dessen gibt, was Hinduismus eigentlich sei. Ja es gibt Ansichten, die dem Begriff Hinduismus überhaupt

die Existenzberechtigung absprechen. Die Schwierigkeit liegt darin, grundlegende Gemeinsamkeiten aufzufinden, die von allen, die sich Hindu nennen, akzeptiert würden. Ungeachtet dieses theoretischen Problems kommt es gerade in der heutigen Zeit mehr und mehr zu Begegnungen zwischen Hindus und Nichthindus, und bei dieser Begegnung will S. mit seiner Einführung Hilfestellung leisten. Er sieht ein dreifaches Interesse beim Leser (Vorwort, 7f): ein intellektuelles an hinduistischen Lehren, ein existentielles, ausgelöst durch Kontakt mit Jugendsekten, und ein praktisches von Indienreisenden. Dementsprechend teilt er seine Darstellung in drei Kapitel, die den unterschiedlichen Interessen Rechnung tragen und dabei einige grundlegende Informationen zum Hinduismus vermitteln sollen.

Nach einigen einleitenden Bemerkungen zur Problematik der Definition des Hinduismus, über seine Traditionsbestimmtheit, die sich etwa darin zeigt, daß es unmöglich ist, zu ihm zu konvertieren, gibt S. im 1. Kap. zunächst Kurzportraits dreier namhafter Hindus, nämlich Vivekananda, Mahatma Gandhi und Radhakrishnan, „repräsentativ für den modernen Hinduismus" (12). Zur Darstellung ihrer Lehren werden einige Grundbegriffe eingeführt, wie z. B. Veda, Vedânta, Karma, die Wiedergeburtslehre oder die hinduistischen Lebensstadien. Ein historischer Überblick über das kolonialzeitliche Indienbild der ökonomisch orientierten Engländer, der polemisierenden christlichen Missionare, endlich auch der oft zu theoretisch arbeitenden Schreibtischindologen beschließt den ersten Teil.

Im 2. Kap. werden „Transzendentale Meditation", „Hare-Krishna-Bewegung" und der sich selbst Bhagwan (in Hindi soviel wie „Gott") nennende Rajneesh vorgestellt und auf ebenso informative wie überzeugende Weise religionshistorisch eingeordnet. Doch dabei bleibt es. Hier wäre eine nachdrückliche Warnung vor den Auswüchsen neohinduistischer Jugendsektenscharlatanerie durchaus am Platze gewesen. Fast könnte sonst der Eindruck entstehen, dem geschäftstüchtigen Treiben dieser „Gurus" sei eine gewisse Seriosität zuzubilligen.

Das 3. Kap. ist weniger der Orthodoxie als vielmehr der Orthopraxie (74) gewidmet. Es beschäftigt sich mit Kastenordnung, Riten, Tempelkult und Wallfahrten und vermittelt Eindrücke vom alltäglichen religiösen Leben in seinem gesellschaftlichen Rahmen.

S. sieht die Schwierigkeit, daß sich „jede Aussage über das Wesen dieser Religion durch ein Gegenbeispiel widerlegen läßt" (10), gleichwohl unternimmt er in einem Schlußkapitel den Versuch, „einige Grundzüge herauszustellen, die die Vielfalt des Hinduismus in ihrer historischen Entwicklung ordnen und verstehen helfen" (8). Ein knappes, aber überlegt zusammengestelltes Literaturverzeichnis gibt weiterführende Hinweise, indem es die wichtigsten Hinduismuseinführungen nennt.

Das Buch sollte einem breiteren Publikum als brauchbare erste Einführung in den Hinduismus dienen können. Es richtet den Blick vor allem – und darin unterscheidet es sich von anderen Einführungen – auf die religiöse Praxis des aktuellen, lebendigen Hinduismus.

Münster Konrad Meisig

Franz, Albert: **Glauben und Denken.** Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie. – Regensburg: Pustet (1983). 385 S. (Eichstätter Studien, N.F. Bd 18) kart. DM 76.–

„Denken und Glauben sind als Teile eines lebendigen Ganzen anzusehen, die für sich unselbständig sind, so daß sie als getrennte in der Wirklichkeit sich nicht behaupten können und, dennoch getrennt, in Zerrbilder des Heiligsten sich verkehren. Wohl uns, wenn wir dem Apostel Paulus mit gutem Gewissen nachsagen können: „‚I c h w e i ß, an wen ich g l a u b e!' Denn es ist ein köstlich Ding, daß das Herz fest werde; und es wird nur fest und gewiß, wenn es w e i ß, an wen es g l a u b t."[1] Hegels Programm inniger Verbundenheit von Glauben und Denken hält der – wirkungsgeschichtlich gesehen – wohl bedeutsamste katholische Hegelkritiker, F. A. Staudenmaier (= St.), seine dezidiert vorgetragene „christliche Philosophie" entgegen. Die St.-Rezeption hat diese Hegelkritik bislang eher sporadisch und skizzenhaft berücksichtigt (Hünermann, Türk). Hier setzt nun die 1982 als Diss. an der Kath. Universität Eichstätt verfaßte obige Schrift von F. an. Seine kritische Auseinandersetzung mit der St.schen Hegelkritik will indes nicht Selbstzweck sein. Indem Vf. diese Hegelkritik wesentlich von der Thematik Glauben und Denken her bestimmt sieht – sie stellt „den Schlüssel zum Verständnis des die Auseinandersetzung mit Hegel bewegenden Denkens Staudenmaiers dar" (12) –, geht es ihm vorrangig um die Problematik des Verhältnisses von Glauben und Denken; St. selbst dient demgegenüber gewissermaßen nur als Ferment. „Auf Staudenmaier wird dabei zurückgegriffen, weil ohne die kritische Sichtung der Geschichte des Problems dieses selbst nicht adäquat erörtert werden kann, da nur in kritischer Auseinandersetzung mit dessen Geschichte die verborgenen Voraussetzungen und Implikationen der je eigenen Sicht des Problems freigelegt werden können" (19f). Ziel der Untersuchung ist es somit, die „Problematik des Verhältnisses von Glauben und Denken mittels der Durchführung der Arbeit mit konkretem Inhalt zu füllen" (12). Dabei sieht F. den Beitrag zur „Weiterführung der heutigen innertheologischen Diskussion" in der kritischen Darstellung der St.schen Hegelkritik bereits implizit als Frage nach einem möglichen Ansatz einer Philosophie des Christentums gegeben. So über die pure St.sche Gegenüberstellung St.–Hegel hinausgreifend, soll die Weiterführung „darin bestehen, daß durch die Vermittlung der St.schen Hegelkritik einige von Hegel her an die Theologie zu richtende Fragen als die Theologie selbst betreffende Fragen nach dem Verhältnis von Glauben und Denken ausgewiesen werden" (13).

Die „aus der Konzentration auf die Sachfrage" (15) sich ergebende Disposition der Arbeit – leitend ist F. vor allem der Aufbau des St.schen Hegelbuches – weist drei Teile auf. Das erste Kapitel zeichnet die Entwicklung des St.schen Denkens nach und führt zur eigentlichen systemastischen Auseinandersetzung mit St.s Denken im zweiten und dritten Kapitel. Der „Bogen in die theologische Diskussion von heute" (340) bildet „Abschluß und Ausblick" der Arbeit.

Das 1. K a p. hat „Entwicklung und Entfaltung der Grundzüge der ‚christlichen Philosophie' F. A. Staudenmaiers in Auseinandersetzung mit G. W. F. Hegel" zum Gegenstand. F. arbeitet dabei eine Wandlung der Einstellung St.s zu Hegel von einer anfänglich positiven, aber dennoch nicht kritiklosen Rezeption zu einer völligen Abkehr von Hegel in den späteren Jahren heraus. Der zunächst hoffnungsvoll anmutende Versuch Hegels, Theologie und Philosophie zu versöhnen, ist späterhin vom Standpunkt des Theologen aus als völlig mißraten abzulehnen. Schon der junge St. kritisiert an Hegel das Verhältnis des Absoluten zum Relativen, sieht in dessen System einen als „objektiven Rationalismus" zu kennzeichnenden Pantheismus, wo alles Endliche nur als Momente des Einen Absoluten in diesem aufgehoben sind. Es bleibt kein Platz für die genuin christlichen Bestimmungen beizubehaltender Differenz von Schöpfer und Geschöpf, der Personalität Gottes und des Menschen, der geschichtlichen Offenbarung usf. Damit ist St.s Grundsatz des Denkens vorgezeichnet: die Positivität des Christentums ist als die einzige wahre Philosophie die normierende Größe für das Denken. Unableitbare Voraussetzung ist der „Dualismus des Absoluten und des Relativen" (78), in dessen Gefolge die a priori gegebene absolute Wahrheit als göttliche Idee steht, die das endliche Selbstbewußtsein von sich aus denkend nicht erreicht. Endliches Selbstbewußtsein vermag nur Endliches im Nach-Denken zu erfassen, und daß es dieses überhaupt kann, verdankt es „Gott als dem transzendentalen Prinzip des menschlichen Geistes" (93). Daß es dieses wiederum so dezidiert anzugeben in der Lage ist, kann nach St. widerspruchsfrei nicht Resultat des auf reine Endlichkeit beschränkten Denkens sein. Dualismus wie Priorität der Gottesidee werden durch ein „unmittelbares Gefühl" erfaßt, „das seinen Sitz im Bewußtsein hat, selbst ‚das Erste und Tiefste' des Bewußtseins ist" (93). Also nur auf der Basis des apriorischen Glaubens kann sich das endliche Bewußtsein als denkendes entwickeln. Hier ist es „umfassender" als das nur erkennende endliche Bewußtsein (92). „Denken ist somit für Staudenmaier wesentlich nicht mehr als Nach-Denken der durch den Glauben vorgegebenen, d. h. der geoffenbarten bzw. sich selbst offenbarenden absoluten Wahrheit" (101). Damit aber ist die Philosophie als wesentlich endliches Unternehmen des Geistes auf die Theologie angewiesen; ihr nach-zudenkender Inhalt bildet als christliche Philosophie das System der absoluten Wahrheit. Von dieser Warte aus unterzieht St. das Hegelsche System massiver Kritik. Zuvor stellt F. jedoch noch Hegels Verhältnisbestimmung von Glauben und Denken der St.-schen Konzeption gegenüber, um „die Frage nach dem möglichen Ansatz einer ‚Philosophie des Christentums' als Problem im Auge zu behalten bzw. noch deutlicher zu erfassen und nicht vorschnell der einen oder anderen Richtung zu folgen" (104).

Im Gegensatz zu St. „entwickelt Hegel einen Begriff des Denkens, der als Denken über diese Endlichkeit, d. h. über die Abhängigkeit des Denkens von seinen endlichen Bedingungen . . . hinauszuführen beabsichtigt" (107). F. konstatiert in Umkehrung zu St., bei dem der Glaube das Denken ermöglicht, bei Hegel ein den Glauben erst möglich machendes Denken; St.s umfassenderer Begriff sei der Glaube, Hegels der des Denkens. F. unterschlägt dabei die auch für Hegels „Denken" konstitutive Funktion des Glaubens. Für sich, als einzelnes im Gegenüber zum Glauben, ist das Denken, wie das anfängliche Zitat verrät, „unselbständig" und „kann sich in der Wirklichkeit nicht behaupten". Auf diese andere Seite der Hegelschen Verhältnisbestimmung, die der Position St.s zumindest vom Ansatz her nahekommt und von daher die eigentlich zu behandelnde Seite darstellt, geht F. leider nicht ein. In diesem Sinne verkürzend dargestellt ist auch die Hegelsche Kritik des „unmittelbaren Wissens", in die F. zwar St. hineingestellt sieht (112), aber St. eine Türe durch Festschreiben des Hegelschen Wissens auf ausschließlich vermitteltes Wissen – Hegel selbst spricht hingegen vom Erkennen, „das weder in einseitiger Unmittelbarkeit noch in einseitiger Vermittlung fortgeht" (Enc., § 75; WW 8, 165) – doch offenhält. Dabei stellt sich das Problem schärfer, wenn man bedenkt, welche Bedeutung der affirmierten Unmittelbarkeit in ihrer Aufhebung als vermittelter Unmittelbarkeit noch zu vindizieren ist. Ihre Affirmation deutet F. einfach in eine Annulierung um. So bleibt denn

[1] G. W. F. Hegel, Rez. zu „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zu christlichen Glaubenserkenntnis. Von Karl Friedrich Göschel, Berlin 1829", WW 11 (Theorie Werkausgabe), Frankfurt 1970, 388.

auch die Gegenüberstellung St.–Hegel in ihrer Trennung sozusagen säuberlich; für F. artikuliert sich das Problem von Glauben und Denken von hierher „mit letzter Deutlichkeit": „Es geht um die Frage, ob ‚christliche Philosophie' sich als vom unmittelbaren Glauben ermöglichtes Denksystem verstehen kann bzw. muß" (116).

Dieser Frage geht das 2. K a p. durch eine kritische Darstellung der grundsätzlichen Auseinandersetzung St.s mit Hegel, die von St. auf dem Standpunkt der christlichen Philosophie betrieben wird, nach. F. gewährt bei seiner Darstellung dem Leser einen „Einblick in die ‚Werkstatt' sowohl Staudenmaiers als auch dieser (= F.s) Arbeit" (131), indem er von St. im Hegelbuch zitierte Hegeltexte mit den Hegelschen Originaltexten vergleicht. Diese wertvollen Vergleiche geben ein beredtes Zeugnis von St.s Hegelrezeption. F. weist eindrucksvoll nach, wie St. durchgehend ohne Angabe von Gründen zu Textmontage greift, „um bei Hegel die von ihm intendierte Problematik finden zu können" (141), wie er manipuliert durch unvollständige Zitate, verfälscht durch einseitige Auswahl usf. „Staudenmaier bringt zwar lange Passagen aus Hegel, er berücksichtigt aber offensichtlich nicht deren Kontext, er verändert und läßt aus, ohne dies näher anzugeben, er flicht Interpretationen ein, die bei genauerem Hinsehen nicht vom Text gestützt werden." F. gelangt zu dem Schluß: „Alles dies läßt vom Textbefund her Staudenmaiers ‚Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems' vom ersten Kapitel an fragwürdig erscheinen" (145).

In der Durchführung ergibt sich für F. der vor Ort vollzogene Nachweis der im 1. Kap. skizzierten Eigenart des St.schen Denkens. Dieses steht „auf dem Boden eines metaphysisch-objektivistischen Ansatzes, der die Trennung von Subjekt und Objekt zur Voraussetzung hat" (206); die unableitbare Vorgegebenheit der Wahrheit steht dem Menschen als endlichem Geist gegenüber (201). Von diesem Gegenstandsdenken aus kritisiert St. dann Hegels System als „logischen Pantheismus", dessen Identität von Denken und Sein als „Auflösung des Seins in das Denken, in den reinen Formalismus" (195). St. setzt demnach „Denkansatz gegen Denkansatz und bleibt damit außerhalb seines ‚Gegenstandes', den er unreflektiert aus der Distanz beurteilt" (190).

F. beschließt dieses Kap., indem er „einige sich aus der St.schen Hegelkritik ergebende Aspekte . . ., die für die Frage nach dem Ansatz einer christlichen Philosophie von Anfang an grundsätzlich zu berücksichtigen wären" (202), aufzeigt. Gegen St.s Konzeption einer auf dem Primat des Glaubens aufruhenden christlichen Philosophie steht der Vorwurf bloßer Versicherung, purer Subjektivität. Diese Konzeption glaubenden Denkens kann nach F. widerspruchsfrei aber nur als denkender Glaube gedacht werden. Entscheidender Ausgangspunkt für diese Überlegung ist die zu innerer Widersprüchlichkeit führende Annahme, St. „bezeichnet, also denkt" Gott und den Glauben als die Bedingung der Möglichkeit des Denkens, so daß das Denken etwas denken soll, was es gar nicht denken kann (210). Bezeichnen ist indes kein erkennendes Denken, sondern Nach-Denken, Artikulation des Gefühls. Und St.s streng auf Endlichkeit ausgehendes Denken macht vor dem Grenzfall seiner eigenen Transzendentalität dem Glauben im „unmittelbaren Gefühl", wie es zuvor hieß, Platz. Das „unmittelbare Gefühl" selbst wäre auf seine eigene verborgene Denkstruktur zu untersuchen, die es enthalten muß, soll es nicht dem Gefühl des Tieres gleichgestellt werden, dem andererseits auch Religion bzw. Glaube vindiziert werden müßte. Insofern bleibt der Grundrichtung der Kritik F.'s zuzustimmen, daß ein rein geglaubter Glaube, dem das Denken erst folgt, undenkbar – da immer schon mit Denken verbunden – ist, so daß gegen St. „die Unausweichlichkeit des Denkens für den Glauben bereits in dessen Ansatz und nicht erst als von diesem ermöglichter sekundärer Selbstbewußtseinsakt zutage tritt" (211). Entsprechend der oben bereits erwähnten F.schen Abblendung des gewichtigeren Gesichtspunktes, der Angewiesenheit des Denkens auf das Glauben, tritt auch hier die Frage nach der Undenkbarkeit reinen Denkens ohne Verbundenheit mit dem Glauben zurück, einer Problematik, hinter der sich die im Hegelschen Umkreis viel diskutierte Frage nach einem voraussetzungslosen Anfang der Philosophie verbirgt. F. visiert statt dessen die Unhaltbarkeit reinen Denkens von der Frage nach endlichem Inhalt an, ob „rein endliches Denken gedacht" werden könne, „ohne daß diese Endlichkeit ipso actu cogitandi bereits überschritten wäre" (211). Das gegen St. von Hegel her einzuklagende denkende Glauben müßte um die Hegelsche Dimension glaubenden Denkens im Vergleich mit dem glaubenden Denken St.s erweitert und begutachtet werden. – Zudem ist gegen die drohende Vereinnahmung St. durch Hegel für eine christliche Philosophie der St.sche Aspekt qualitativer Differenz zwischen Absolutem und Relativem zu reklamieren. Es ist anzufragen, ob nicht „doch hier (sc. bei Hegel) ein Begriff des Denkens verwendet wird, der tatsächlich zur phantheistischen Auflösung aller Inhalte führt, etwa indem dieser Denkbegriff gewissermaßen im anderen Extrem die Endlichkeit des denkenden Selbstbewußtseins vernachlässigt" (213).

Inwieweit St.s Kritik überhaupt Aporien in Hegels System aufzeigt oder aber diese Kritik auf seinen eigenen Grundsatz zurückzuführen ist, darüber soll u. a. das 3. K a p. Aufschluß geben, das in Orientierung an dem Hegelbuch die Kritk St.s an den einzelnen Werken Hegels kritisch verfolgt. Grundlegend geht es St. dabei um den Nachweis des prinzipiell pantheistischen Charakters des Hegelschen System als ganzem. Die „unerwiesene Voraussetzung" Hegels ist die Identifizierung Gottes und der Welt; in dieser „Verwechslung und Vertauschung" des Gottesbegriffes mit dem Weltbegriff hat der pantheistische Irrtum „seinen tiefsten Grund" (333). Hegel differenziere daher auch nicht in einen von der Welt verschiedenen göttlichen Logos und in einen endlichen Logos. Vielmehr löse er alles auf in „ein Einziges, die unpersönliche logische Idee" (337). „Der Grundcharakter des Hegelschen Systems", heißt es abschließend bei St., „ist der ewig in sich selber kreisende logische Prozeß, dieser aber Gott oder das Absolute" (37); die Bezeichnung „logischer Pantheismus" ist daher „die sachlich einzig angemessene" (333).

F. zeigt im Durchgang durch die Einzelkirche, daß es St. nur noch um Verifikation seines in einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Hegels System gewonnenen Standpunktes (2. Kap.) zu tun ist. „Dieser grundsätzlich gewonnenen Klärung gegenüber kann . . . die Auseinandersetzung mit Hegels System im einzelnen . . . für Staudenmaier inhaltlich nichts entscheidend Neues bringen" (338).

Es bleibt also dabei, daß St. „gerade auch mit seiner Kritik der einzelnen Werke Hegels vom eigenen Ansatz her letztlich außerhalb des jeweils zu Kritisierenden bleibt" (338). Es gelingt St. nicht, „die von ihm behauptete innere Widersprüchlichkeit und sachliche Unhaltbarkeit des Hegelschen Systems wirklich aufzuweisen. Er ist nicht wirklich kritisch in Hegels Denken eingedrungen, um es von innen heraus sozusagen aufzubrechen" (339). So F.s begründetes, angesichts der Wirkungsgeschichte der St.schen Hegelrezeption überraschendes Urteil.

In dem l e t z t e n Kap. „Abschluß und Ausblick" sucht F. „den Bogen in die theologische Diskussion von heute" zu schlagen. Dazu ordnet er St.s glaubendes Denken auf Grund seines vorgegebenen Setzungscharakters bzw. des Gegenstandsdenkens als typisch nachhegelsches Denken ein, was jedoch wegen des fehlenden Durchganges durch Hegel systematisch betrachtet als „Rückfall hinter die Hegelsche Philosophie" bezeichnet werden muß (344). Zudem kann seine Konzeption vorkritisch betitelt werden, bedient sie sich doch noch einer metaphysischen Erkenntnistheorie und des ihr inhärenten traditionellen Wahrheitsbegriffes der adaequatio-Formel. Hat jedoch Hegel das Gegenstandsdenken selber bedacht und nicht schlechthin verworfen, so muß nach F. (warum gilt Hegel plötzlich als letzte Instanz?) „gerade von ihm her ein Wahrheitsmoment in St.s gegen Hegel gerichtetem Ansatz angenommen werden" (345). F. sieht diese Wahrheitsmomente in den für eine christliche Philosophie zu reklamierenden Fragen nach der Personalität Gottes und nach dem Verhältnis Gott–Welt. Diese einzuklagenden Punkte haben bei St. jedoch lediglich Postulatcharakter. Ihr Erweis, der auch noch den möglichen widrigen Fall der Unableitbarkeit einschließt, müßte Aufgabe einer christlichen Philosophie sein (346).

F. zieht nun eine historische Parallele der Vielfalt nachhegelscher Entwürfe, die sich gegen Hegels Einheitsstreben dem Geltendmachen des Individuums in seiner Subjektivität und Freiheit verdanken, zu dem Pluralismus heutiger positioneller Theologie. Er fragt an, „ob die Theologie von heute die Situation der nachhegelschen Epoche und damit die Fragestellung im Grunde noch nicht überwunden hat bzw. diese wiederholt" (349). Die Absicht F.s ist deutlich. Bei solch einer Konstellation läßt sich die Bedeutung der Auseinandersetzung St.–Hegel zur Grundsätzlichkeit steigern. F. fordert denn auch dazu auf, „unter kritischer Bearbeitung des Gesamtvorganges der Entwicklung von Hegel zu Staudenmaier bzw. zur nachhegelschen Epoche insgesamt nach Möglichkeiten theologischer Grundlagenerhebung zu suchen" (349), um aus dem regressus in infinitum von Setzung und Gegensetzung herauszukommen. St.s Festhalten an der Göttlichkeit Gottes und der Endlichkeit des Endlichen im Gegenüber zu Hegel markiert für die Theologie die Wichtigkeit der Beschäftigung mit Hegel und gibt ihr die Gottesfrage auf, die „bezeichnenderweise" quer durch alle theologischen Neuansätze hindurch „erneut als d a s Sachproblem der Theologie, als d i e Sache des Christentums anzumelden" ist (353)! „Von Staudenmaiers Hegelkritik her ergibt sich, daß die Frage nach Gott nicht (mehr) im Sinne einer wie auch immer vollzogenen positionellen Entscheidung für ein bestimmtes Gottesbild bewältigt werden kann" (354)! Dabei ist wesentlich das Verhältnis von Glauben und Denken angesprochen, ja, „in der Tat" sind „die Gottesfragen und die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Denken als Fragen nach der absoluten Wahrheit letztendlich eins" (355). „So verweisen Theologie und Philosophie überraschend parallel zurück auf von Hegel aufgeworfene Fragestellungen, weil sich in beiden die von ihm und seitdem offensichtlich nicht mehr mit der gleichen Radikalität unter neuzeitlichen Bedingungen gestellte Frage nach deren ureigenster Sache, nach der absoluten Wahrheit, wieder zu regen scheint" (356). St.s Hegelkritik aber ist „deutlicher Hinweis dafür, daß für die ihre Grundlagen suchende Theologie die Auseinandersetzung mit Hegel noch aussteht" (356).

F.s Beschreibung der sich aus St.s Hegelkritik ergebenden Aspekte für die heutige Theologie bzw. eine christliche Philosophie ist im Vergleich zur Analyse der Hegelkritik St.s von deutlich abgeschwächter diagnostischer Kraft. Der Grund scheint mir zweifach. Zum einen ist das Prinzip der Auseinandersetzung St.–Hegel nicht auf den Begriff gebracht, zum anderen ist Vf. in Hegel zu wenig eingedrungen, um von Hegel her doch noch St. eine Chance eröffnen zu können. Hegel bezieht in der F.schen Arbeit einzig von der unsachgemäßen Rezeption St.s her seine Bedeutung und wird im übrigen als noch seiner sachgerechten Rezeption harrend an die Gegenwart weitergegeben. Dabei ließe sich das Anliegen St.s vom Prinzip her für eine christliche Philosophie durchaus argumentativ gegen Hegels System stark machen, erkennt man Letzteres in seiner monistischen Grundstruktur als konstruktive Theorie.

In St. und Hegel stehen sich die Grundpositionen von (christlichem, nicht absolutem) Dualismus und Monismus gegenüber. Erhält sich Hegels Monismus aus konstruktiven Entscheidungen (und nicht deduktiv) als Gegenentwurf zur natürlichen Ontologie, wie die Forschungen D. Henrichs belegen, ist die Formationsbedingung seiner Theorie wesentlich der Monismus als Postulat, so kann auch mit gleichem Recht der Dualismus sich daneben behaupten. Ihm gebührt vom Standpunkt der Theologie aus die höhere Dignität, wehrt er doch in der qualitativen Differenz von Gott und Welt, deren schärfste Ausgestaltung in der Form „Ich-Nichtich Gottes" St. von Anton Günther (im begrifflichen Anschluß an Fichte) übernommen haben dürfte, dem Pantheismus. Indes ist damit noch nicht ausgemacht, ob von der Philosophie her der Dualismus eine ähnlich starke theoretische Leistungsfähigkeit in der konkreten Weltinterpretation wie die spekulative Begriffsform Hegels aufweisen kann.

Eine zweite Möglichkeit einer aus der Auseinandersetzung mit Hegel hervorgehenden, verantwortbaren christlichen Philosophie eröffnet – allerdings nun über St. hinaus – der Durchgang durch Hegels Philosophie.

Die adaptianistische Rezeption hat den Nachweis zu führen, inwieweit tatsächlich Hegels Theorie selbst in der Rede von der konkreten Identität als Identität von Identität und Differenz, die die Differenz nicht annulliert, sondern affirmiert, die Differenz im Sinne der theologischen Vorgabe zu wahren imstande ist. Sie macht sich die Einsicht zu eigen, daß Endlichkeit Hegel nicht so vorzuführen ist, „als habe er sie erst noch kennenzulernen".[2] Zu bedenken bleibt, daß auch von der Theologie her die Differenz keine absolute sein kann, insofern die Endlichkeit nur kraft des Unendlichen Bestand hat, eine Asymmetrie also zugunsten der Identität hier statthat. Entscheidendster Kritiker dieser Konzeption auf kath. Seite, St. in der spekulativen Kraft weit hinter sich lassend, ist der Wiener Theologe und Philosoph Anton Günther. Er stellt das Argument der Bestimmung der Differenz, nicht einfach ihre Wahrung als schon ausreichenden Schutz gegen den Pantheismus in den Vordergrund. Eine Konzeption aber wie die Hegelsche, die Natur und Geist als Konstitutiva des Endlichen nicht qualitativ different, sondern nur als Momente im Selbstvollzug des Einen Absoluten faßt, kann das Endliche auch nicht qualitativ vom Unendlichen different fassen.

Die negierende Rezeption hat also vor allem einsichtig zu machen, wie auf Hegelscher Basis tatsächlich keine „übergreifende Subjektivität", keine Identität von Identität und Differenz gelingen kann und statt dessen die Differenz von Identität und Differenz als Letztes festzuhalten bleibt. Das Denken wäre auf seinen „unvordenklichen Grund" gestoßen, Schellings Spätphilosophie nicht Postulat, sondern Resultat resignierenden Denkens; christliche Philosophie hätte zu Schelling fortzugehen.

Im Rückblick auf F.s Unternehmen, von St.s Hegelkritik her Aspekte einer heute möglichen christlichen Philosophie zu gewinnen, muß nicht nur das F.sche Resultat als verkürzt, sondern auch grundsätzlich das Unternehmen vom Ansatz her fragwürdig erscheinen. Das bleibende Verdienst des Vf.s, St.s Hegelkritik als mißlungene nachgewiesen zu haben, erweist sich in der Dienstbarmachung für Aspekte einer heutigen christlichen Philosophie als schwere Hypothek! Je mehr im „analytischen" Teil gelungener Hegelkritik abgesprochen werden muß, um so weniger bleibt für den „synthetischen" einer möglichen christlichen Philosophie. Der dialektischen „Selbstbewegung der Sache" wohnt offensichtlich eine eigene Gerechtigkeit inne. Sie dankt ihre „Instrumentalisierung" als subjektivem Einfall mit entsprechendem Ergebnis.

Freiburg Christoph Kronabel

Nouwen, Henri J. M.: **Von der geistlichen Kraft der Erinnerung.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 86 S. (Übertragung aus dem Amerikanischen von Harald Klemm und Thomas Meyer), kart.

Dreierlei scheint mir die Arbeiten des amerikanischen Priesterpsychologen auszuzeichnen: Er schlägt eine Brücke zwischen Psychologie und Theologie, zwischen Erfahrung und Glauben; er tut dies in einer literarisch unmittelbar ansprechenden Weise (erstaunlich, wie wichtige Autoren in selbstverständlicher Weise zitiert werden); und er tut dies als betender Christ.

Vorliegendes Büchlein nennt den Seelsorger „The Living Reminder" (so der engl. Titel, der das Gemeinte besser ausdrückt). Seine – psychologisch gesehene – „Erinnerung soll Wunden heilen", soll von ihm in die „Glaubens-Erinnerung" an Jesus gestellt werden. Und dies geschieht im betenden Leben (Kap. I).

Erinnerung, die schon psychologisch Nähe, Gegenwart schenkt, wird vor Jesus zur Geist-Gegenwart Jesu. Der sich „erinnernde" Seelsorger findet in dieser Erinnerung nächste Gegenwart auch zu seinen Gläubigen. Er soll in diesem „Sich-Erinnern" dann die Gläubigen zu einer „grundsätzlichen Nutzlosigkeit im Beten" aufwecken (Kap. II). Nur so geschieht heilende Erinnerung. Darauf aufbauend zeigt N., daß die „geistliche Führung" ihren ersten Halt darin haben muß, daß die Erinnerung an Gott im ständigen Meditieren Fleisch und Blut gewinnt. Das ist Mitte der Seelsorge!

Zu beklagen ist eigentlich nur, daß der deutsche Titel unterschlägt, daß es sich um ein Buch für Geistliche, für Seelsorger handelt. Hoffentlich verhindert dies nicht, daß das Buch in die Hände derer gelangt, die für andere „living reminders" werden sollen.

München Josef Sudbrack

Lob der sieben Tröstungen. Hrsg. von Rudolf Walter. – Freiburg, Basel, Wien; Herder (1982), 141 S., geb.

Wer das Ausmaß der Leiden kennt, weiß um den Mangel an wirksamen Trost. In diesem Buch verkünden Männer und Frauen aus der Nacht und Not von echter Tiefe des Trostes.

Eva Zeller singt der Freude ein Lob mit Worten der Psalmen und alter Dichter.

Elie Wiesel singt ein hohes Lied der Freundschaft aus der Weisheit und Ehrfurcht gebietender Erfahrung eines jüdischen Heiligen. Er erlaubt den Lesern, einen Blick in sein Herz zu tun, das durch die Erfahrungen von Auschwitz zum Golde der Demut geläutert wurde.

Dorothee Sölle schreibt einfühlend und mitfühlend über die Tränen und den Mut zum Weinen, besonders nach den Vorbildern der Bibel.

Bernhard Welte, ein Theologe, preist den Trost des erfrischenden Bades im Bach und in der freien Natur, im Frei- und im Thermalbad als ein Stück gottgeschenkter Erfrischung, die uns an die Taufe erinnern sollte.

Eberhard Jüngel schreibt über das Beten als Notschrei, der uns an die eigene Erbärmlichkeit erinnert, als Ausdruck der Dankbarkeit, durch die wir zufrieden werden und als Klage, die wir vor Gott bringen dürfen. Leider fehlen die entsprechenden Wahrheiten für das meditative Beten, z. B. das Herzensgebet und die Anbetung der Herrlichkeit Gottes.

Walter Dirks schließlich lobt die Wahrheit, die der Trost der Tapferen ist (nicht so sehr der Starken); denn auch Schwache können tapfer sein. Der trostbedürftige Mensch hat einen Anspruch auf seine Wahrheit, die nichts mehr mit der Wahrheit Gottes zu tun hat, wenn sie als Hammer oder Gift mißbraucht würde.

Unter den vielen Tröstungen spricht der Vf. befreiend klar über den Trost des zärtlichen Streichelns, das ebenfalls wahr, d. h. tief empfunden und echt sein sollte.

Insgesamt hat der Herausgeber in diesem Buch Perlen zusammengetragen von nicht alltäglichen Gedanken, die manchen Nachdenkenden und Leidenden zur dankbaren Besinnung auf tragende Lebenskräfte leiten können.

Berlin Klaus Thomas

Rahner, Karl: **Was heißt Auferstehung?** Meditationen zu Karfreitag und Ostern. Hrsg. v. Albert Raffelt. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985). 63 S., kart. DM 8.80

Eine Auswahl wenig bekannter Meditationen Karl Rahners zum Ostergeheimnis! Die beiden Arbeiten über „das Ärgernis des Todes" und den „verborgenen Sieg" (Karfreitag und Karsamstag) sind dem Kenner der gesammelten Werke Karl Rahners vertraut aus Band VII der Schriften zur Theologie.

Der Artikel „Ostern, Anfang der Herrlichkeit", wieder abgedruckt in Rahners Büchlein „Glaube, der die Erde liebt", wurde zunächst veröffentlicht in „Der Volksbote", 56. Jahrg. Nr. 14, vom 1. 4. 1965. – „Unser Osterglaube" wurde im Klerusblatt München, 27. Jahrg. Nr. 7 vom 1. 4. 1947, S. 52, veröffentlicht. – Nicht zu übersehen ist das wertvolle Nachwort des Herausgebers zu dieser Textsammlung. Es enthält die ergreifende Wiedergabe der letzten Worte Rahners bei der Feier seines 80. Geburtstages: „Mir will scheinen, daß die Vorstellungsschemen, mit denen man sich das Ewige Leben zu verdeutlichen sucht, meist wenig zur radikalen Zäsur passen, die doch mit dem Tod gegeben ist ... Ich fürchte, die radikale Unbegreiflichkeit dessen, was mit Ewigem Leben wirklich gemeint ist, wird verharmlost ...; die unsagbare Ungeheuerlichkeit, daß die absolute Gottheit selber nackt und bloß in unsere eigene Kreatürlichkeit hineinstürzt, wird nicht echt wahrgenommen" (62).

Beverungen Oda Hagemeyer

[2] (Zu S. 6) M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, 37.

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

Mélanges in memoriam Michel **Allard** (1924–1976), Paul **Nwyia** (1925–1980). Présentés par Louis Pouzet. Vol. I. II. – Beyrouth: Dar El-Machreq Sarl (1984). XVI, 812 p. = Mélanges de l'Université Saint-Joseph L; $ 72,–.

De la Iglesia y de Navarra. Estudios en honor del (José) **Goñi Gaztambide**. Obra dirigida por José Ignacio Saranyana. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1984. 443 p.; pes 1975; p. 21–31: Saranyana, José Ignacio: La obra científica del Prof. Goñi Gaztambide.

Al servicio de la Iglesia y del pueblo. Homenaje al Cardenal **Tarancón** en su 75 aniversario. – (Madr: Narcea 1984.) 350 p.; pes 1328; p. 313–350: Publicaciones mas importantes. Bibliografía del Cardenal Enrique y Tarancón.

Kirchlicher Dienst und theologische Ausbildung. Festschrift für Heinrich **Reiss**. Hrsg. von Helmut Begemann ... – Bielefeld: Luther-Verlag 1985. 323 S.; Lw. DM 49,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

La storiografia della Bibbia. Scritti di Gian Luigi Prato (e. a.). – Bologna: Ed. Dehoniane (1986). 169 p. = Atti della XXVIII Settimana Biblica; Lire 18 000; p. 9–19: Introduzione: La storiografia nella Bibbia e la sua collocazione tra la storiografia greca e la storiografia nell'antico oriente; p. 21–27: Soggin, J. Alberto: La storiografia israelitica più antica; p. 29–52: Gelio, Roberto: Storiografia e ideologia in **1 Re 3–10**; p. 53–64: Carena, Omar: L'idea del «resto» come rivendicazione morale nei confronti del potere conquistatore; p. 65–76: Garbini, Giovanni: Abramo fra i caldei di Nabonedo; p. 77–91: Bonora, Antonio: La storiografia nel libro di **Daniele**; p. 93–102: Jossa, Giorgio: La storiografia giudeo-ellenistica. Il secondo libro dei **Maccabei** e la Guerra Giudaica di **Giuseppe Flavio**; p. 103–122: Betori, Giuseppe: Gli **Atti** come opera storiografica. Osservazioni di metodo; p. 123–152: Fusco, Vittorio: Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera **lucana**; p. 153–168: Ghiberti, Giuseppe: Il modello del «giusto sofferente» nella passione di Gesù.

Sanford, Agnes (Mary White): The **healing power** of the Bible. – San Francisco (e. a.): Harper & Row (1984). 221 p.; $ 6,70.

2. Altes Testament

Soden, Wolfram von: Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament. Hrsg. von Hans-Peter Müller. – B: de Gruyter 1985. XII, 224 S. = ZAW, Beiheft CLXII; Lw. DM 96.–.

M[a]cKane, William: A critical and exegetical commentary on Jeremiah. Vol. I: Introduction and commentary on **Jeremiah I–XXV**. – Edinburgh: Clark (1986). CXXII, 658 p. = The International critical commentary.

Boecker, Hans Jochen: **Klagelieder**. – Zü: Theologischer Verl. (1985). 103 S. = Zürcher Bibelkommentare. AT XXI.

Maier, Gerhard: Der Prophet **Haggai** und der Prophet **Maleachi**. – Wuppertal: Brockhaus (1985). 210 S. = Wuppertaler Studienbibel. Reihe Altes Testament; kart. DM 29,–.

Habel, Norman C.: The Book of **Job**. A commentary. – Phil: Westminster Press (1985). 586 p. = The Old Testament Library; $ 39,95.

Olson, Dennis T.: The death of the old and the birth of the new. The framework of the Book of Numbers and the Pentateuch. – Chico, Ca.: Scholars Press (1985). VIII, 253 p. = Brown judaic studies LXXI; $ 22,95.

Weippert, Helga: Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung. – ThRu L, 1985, 213–249.

Peckham, Brian: The composition of the deuteronomistic history. – Atlanta, Ga.: Scholars Press (1985). XII, 155 p. = Harvard semitic monographs XXXV; $ 13,95.

Amsler, Samuel: Les Actes des prophètes. – (Genève): Ed. Labor & Fides (1985). 94 p. = Essais bibliques IX; F 145,–.

Prinsloo, Willem S.: The theology of the Book of **Joel**. – B: de Gruyter 1985. VIII, 136 p. = ZAW, Beiheft CLXIII; Lw. DM 74,–.

Murphy, Frederick James: The structure and meaning of **Second Baruch**. – Atlanta, Ga.: Scholars Press (1985). IX, 148 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXXVIII; $ 10,95 [Diss., Harvard Univ.]

Blaszczak, Gerald R.: A formcritical study of selected odes of **Solomon**. – Atlanta, Ga.: Scholars Press (1985). IX, 155 p. = Harvard semitic monographs XXXVI; $ 13,95.

Goulder, Michael D.: The Song of fourteen songs. – (Sheffield: JSOT Press 1986.) 94 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XXXVI; paper £ 4,95.

Schelling, Pieter: De **Asafspsalmen** hun samenhang en achterground. – Kampen: Kok 1985. 283 blz. = Dissertationes Neerlandicae. Series theologica; hfl 45,– [Diss., Brüssel]

Cottini, Valentino: La vita futura nel libro dei Proverbi. Contributi alla storia dell'esegesi. – Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1984. 399 p. = Studium Biblicum Franciscanum. Analecta XX; Lire 48 000.

Brooke, George J.: Exegesis at **Qumran**. 4QFlorilegium in its Jewish context. – (Sheffield): JSOT Pr. (1985). XII, 390 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series XXIX; paper £ 8,95 [Diss., Claremont, CA]

Allen Williams, Michael: A gnostic designation and the theme of stability in Late Antiquity. – Lei: Brill 1985. XII, 239 p. = Nag Hammadi studies XXIX.

Neusner, Jacob: A history of the **Mishnaic law** of damages. Part IV: Shebuot, Eduyot, Abodah Zahra, Abot, Horayot. Translation and explanation. – Lei: Brill 1985. XXXIII, 275 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXXV.

Avery-Peck, Alan J.: Mishnah's division of agriculture. A history and theology of Seder Zeraim. – Chico, Ca.: Scholars Press (1985). XXXI, 441 p. = Brown judaic studies LXXIX; $ 32,25.

Hoftijzer, J.: The function and use of the imperfect forms with nun paragogicum in classical Hebrew. – Assen/Maastricht: van Gorcum 1985. 144 p. = Studia semitica Neerlandica XXI; hfl 25,–.

La littérature intertestamentaire. Colloque de Strasbourg 17–19 oct. 1983. – (P): Pr. Univ. de France (1985). 228 p. = Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures Spéciales; F 240,–; [cont.:] p. 11–28: Charlesworth, James H.: The significance of the new edition of the Old Testament pseudepigrapha; p. 29–41: Piñero-Saenz, Antonio: Les conceptions de l'inspiration dans les Pseudépigraphes de l'Ancien Testament; p. 43–45: Hultgård, Anders: Théophanie et présence dans le judaïsme antique: Quelques remarques à partir des textes «intertestamentaires»; p. 57–68: Caquot, André: Eléments aggadiques dans le livre des «**Jubilés**»; p. 69–88: Laperrousaz, E.-M: Le classement chronologique des passages messianiques des «Manuscrits de la mer Morte»; p. 89–97: Philonenko-Sayar, B.: La version slave de l'«**Apocalypse** de **Baruch**»; p. 99–107: Rosenstiehl, J.-M.: Les révélations d'**Elie**. Elie et les tourments des damnés; p. 109–118: Bertrand, Daniel A.: Le destin «post mortem» des protoplastes selon la «Vie grecque d'Adam et Eve»; p. 119–131: Petit, Madeleine: La cachette de l'Arche d'Alliance: à partir de la «Vie de Jérémie» 9–15 dans les «Vitae prophetarum»; p. 133–152: Riaud, Jean: Les Samaritains dans les «**Paralipomena Jeremiae**»; p. 153–171: Hadot, Jean: Le milieu d'origine du «Liber Antiquitatum Biblicarum»; p. 173–179: Anderson, Hugh: Third and fourth Maccabees and Jewish apologetics; p. 181–202: Sänger, Dieter: Erwägungen zur historischen Einordnung und zur Datierung von „**Joseph** und **Aseneth**"; p. 203–220: Schmidt, Francis: L'autorité du «Quatrième Livre d'Esdras» dans la discussion sur la parenté des Juifs et des Indiens d'Amérique (1540–1661); p. 221–228: Philonenko, Marc: Prière au soleil et liturgie angélique.

3. Neues Testament

Testimonium Christi. Scritti in onore di Jacques **Dupont**. – Brescia: Paideia Editrice (1985). LXIII, 494 p.; Lire 60 000; p. XXII–LXIII: Bibliografia degli scritti di Jacques Dupont; p. 1–33: Grazía Angelini, María: «Scioglierò in parabole il mistero» ‹**Sal. 78,2**›. Spunti interpretativi sulla vita monastica; p. 35–56: Barbaglio, Giuseppe: Analisi formale e letteraria di **1 Tess. 1–3**; p. 57–67: Bissoli, Cesare: Esegesi, catechesi biblica, la Bibbia nella catechesi; p. 69–90: Bonora, Antonio: Amos difensore del diritto e della giustizia; p. 91–109: Burini, Clara: La «comunione di cuori e di spirito» ‹**Atti 2; 4**› nella testimonianza di Cipriano; p. 111–116: Buzzeti, Carlo: Traducendo κεχαριτωμένη ‹**Lc. 1,28**›; p. 117–139: Cimosa, Mario: Lettura cristiana dell'Antico Testamento; p. 141–149: Corsani, Bruno: Ascolto della parola e vita cristiana nell'opera di Luca; p. 151–176: De Lorenzi, Lorenzo: «Godete ed esultate» ‹**Mt. 5,11–12**›. La gioia nelle tribolazioni per il regno secondo Origene; p. 177–191: Fabris, Rinaldo: Il lavoro nel metodo missionario e pastorale di Paolo; p. 193–203: Festorazzi, Franco: «Ecco, ora qui c'è più di Salomone!» ‹**Mt. 12,42**›; p. 205–236: Fusco, Vittorio: Il valore salvifico della croce nell'opera lucana; p. 237–255: Ghiberti, Giuseppe: «Uomo giusto e santo» ‹**Mc. 6,20**›. Tracce di agiografia nel Nuovo Testamento? p. 257–288: Marcheselli Casale, Cesare: «Andate e annunciate a Giovanni ciò che udite e vedete» ‹**Mt. 11,4**; **Lc. 7,22**›; p. 289–315: Moda, Aldo: Per una biografia paolina. La Lettera di Clemente, il Canone Muratoriano, la letteratura Apocrifa; p. 318–328: Montagnini, Felice: «Va', mostrati al sacerdote ... per testimonianza ...»; p. 329–350: Panimolle, Salvatore Alberto: La struttura del discorso della montagna ‹**Mt. 5–7**›; p. 351–377: Penna, Romano: Osservazioni sull'anti-edonismo nel Nuovo Testamento in rapporto al suo ambiente culturale; p. 379–438: Pesce, Mauro: La profezia cristiana come anticipazione del giudizio escatologico in **1 Cor. 14,24–25**; p. 439–452: Prete, Benedetto: Anticristo ed anticristi in **I Giov. 2,18**; p. 453–464: Scarpat, Giuseppe: Note a tre passi della Sapientia ‹**Sap. 2,16**; **2,24**; **4,19**›; p. 465–480: Segalla, Giuseppe: Struttura filologica e letteraria della prima lettera ai Corinti; p. 481–492: Zedda, Silverio: *Christo confixus sum Cruci* ‹**Gal. 2,19**›.

Duncan M. Derret, J.: Studies in the New Testament. Vol. IV: Midrash, the Composition of Gospels, and Discipline. – Lei: Brill 1986. X, 244 p.; hfl 112,–.

Zmijewski, Josef: Das Neue Testament – Quelle christlicher Theologie und Glaubenspraxis. Aufsätze zum Neuen Testament und seiner Auslegung. – (Stu:) Verl. Katholisches Bibelwerk (1986). 390 S.; Lw. DM 39,–.

Faragone, Vincenzo: «Ricevete lo Spirito Santo» ‹**Gv 20,22 b**›. Teologia, spiritualità e mistagogia della Pentecoste. – Roma 1984: (Typis Pont. Univ. Gregoriana.) 247 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Urbaniana. Gek.]

Lübking, Hans-Martin: Paulus und Israel im Römerbrief. Eine Untersuchung zu **Röm 9–11**. – Ffm/M., Bern, NY: Lang (1986). 304 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 260; sfr 65,– [Diss., Münster]

Badenas, Robert: Christ, the end of the law. **Romans 10.4** in Pauline perspective. – (Sheffield): JSOT Pr. (1985). XIV, 311 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series X; £ 10,95.

Via, Dan O(tto): The **ethics** of **Mark**'s Gospel – in the middle of time. – Phil, Penn.: Fortress Press (1985). VIII, 242 p.; $ 19,95.

Farris, Stephen: The hymns of **Luke**'s infancy narratives. Their origin, meaning, and significance. – (Sheffield): JSOT Pr. (1985). 220 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series IX; £ 9,95.

Dietzfelbinger, Christian: Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium. – ZThK LXXXII, 1985, 389–408.

Menken, M. J. J.: Numerical literary techniques in John. The fourth evangelist's use of numbers of words and syllables. – Lei: Brill 1985. XV, 303 p. = Novum Testamentum. Supplements LV; hfl 96,–.

Boismard, M[arie] – É[mile] – A. Lamouille: Le texte occidental des Actes des Apôtres. Reconstitution et réhabilitation. Tome I: Introduction et textes. II: Apparat critique, index des caractéristiques stylistiques, index des citations patristiques. – P: Éditions Recherche sur les Civilisations 1984. XI, 232 p.; 356 p. = Synthèse XVII; F 320,–.

Delebecque, Edouard: Les deux Actes des Apôtres. Préface du R. P. Ceslas-Spicq. – P: Gabalda 1986. 427 p. = Études bibliques. Nouvelle série VI.

Yarbrough, O. Larry: Not like the gentiles. Marriage rules in the Letters of Paul. – Atlanta, Ga.: Scholars Press (1985). X, 150 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXXX; $ 11,95 [Diss., Yale Univ.].

Lyons, George: Pauline autobiography. Toward a new understanding. – Atlanta, Ga.: Scholars Press (1985). XII, 273 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXXIII; £ 15,50 [Diss., Emory Univ.]

Vermes, Geza: Jesus and the world of Judaism. – Phil, Pa.: Fortress (1984). X, 197 p.; $ 10,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Iserloh, Erwin: Kirchengeschichte – Eine theologische Wissenschaft. – RömQu LXXX, 1985, 5–30; p. 31–48: Conzemius, Victor: Kirchengeschichte als „nichttheologische" Disziplin; p. 49–58: Stockmeier, Peter: Kirchengeschichte und ihre hermeneutische Problematik; p. 59–63: Batllori, Miquel: Kirchengeschichte und Theologie auf verschiedenen Ebenen: Lehre, Forschung, Interpretation; p. 96–119: Manselli, Raoul: La storia della Chiesa: disciplina storica o teologica? Il problema dei rapporti tra la gerarchia e i fedeli; p. 120–137: Dupront, Alphonse: Approches historiques d'une anthropologie religieuse; p. 141–147: Chadwick, Owen: Moral judgement in the historian: British documents on **Pope Pius XII** during the war 1940–1944; p. 148–159: Frend, W. H. C.: Silent witness: The use and limitation of archaeological research in the problems of early Christianity; p. 160–166: Gaudemet, Jean: Théologie et droit canon; p. 174–188: Kasper, Walter: Kirchengeschichte als historische Theologie; p. 189–199: Stöve, Eckehart: Kirchengeschichte und das Problem der historischen Relativität; p. 207–222: Alberigo, Giuseppe: Conoscenza storica e teologia; p. 223–234: O'Malley, John W.: Church historians in the service of the Church.

Kanpe, 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; kart. DM 14,60.

Brandmüller, Walter: Geschichtliche Kirche – kirchliche Geschichte. Reflexionen über das wissenschaftliche Selbstverständnis der Kirchengeschichte. – ThGl LXXV, 1985, 402–420.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Dogmengeschichte und katholische Theologie. Hrsg: Werner Löser ... – (Wü): Echter Verl. (1985). 538 S.; Lw. DM 48,–; [enth.:] S. 19–36: Lutz-Bachmann, Matthias: Das philosophische Problem der Geschichte und die Theologie; S. 37–77: Ollig, Hans-Ludwig, SJ: Perspektiven des Historismusproblems; S. 78–96: Neufeld, Karl Heinz: Gebundenheit und Freiheit. Liberale Dogmengeschichtserforschung in der evangelischen Theologie; S. 97–109: Lohse, Bernhard: Theorien der Dogmengeschichte im evangelischen Raum heute; S. 110–116: Podskalsky, Gerhard, SJ: Die Stellung der Dogmengeschichte in der orthodoxen Theologie – am Beispiel Griechenlands; S. 119–147: Scheffczyk, Leo: Katholische Dogmengeschichtserforschung: Tendenzen – Versuche – Resultate; S. 148–167: Lohr, Charles H., SJ: Modelle für die Überlieferung theologischer Doktrin: Von **Thomas von Aquin** bis **Melchior Cano**; S. 168–186: Hofmann, Michael: **Dionysius Petavius** – ein theologischer Neuaufbruch?; S. 187–250: Schatz, Klaus, SJ: Päpstliche Unfehlbarkeit und Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums; S. 251–274: Raffelt, Albert: Age ut intelligas. Eine Skizze zur pragmatischen Dogmenhermeneutik im **französischen Modernismus**; S. 275–302: Sieben, Hermann Josef, SJ: Ein halbes Jahrhundert katholischer Dogmengeschichtsschreibung im Urteil der „Theologischen Literaturzeitung" ‹1876–1930›; S. 303–320: Alberigo, Giuseppe: Die Rezeption der großen christlichen Überlieferung durch das Zweite Vatikanische Konzil; S. 323–328: Rahner, Karl: Dogmengeschichte in meiner Theologie; S. 329–352: Löser, Werner, SJ: Das „bleibend Denkwürdige". Zum Dogmenverständnis Erik **Petersons** und Heinrich **Schliers**; S. 353–375: Splett, Jörg: Wahrheits-Anspruch. Philosophische Voraussetzungen; S. 376–403: Kasper, Walter: Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip; S. 404–422: Schatz, Klaus: Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sind „ex cathedra"? Historische und theologische Überlegungen; S. 423–450: Riedlinger, Helmut: Zur geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung. Erwägungen im Rückblick auf die hermeneutischen Weisungen der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum" des Zweiten Vatikanischen Konzils; S. 451–478: Bertsch, Ludwig und Gerhard Gäde: „Res et sacramentum" – Zur Wiederentdeckung der kirchlichen Dimension in der Sakramentenkatechese. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung aus pastoraltheologischem Anlaß; S. 479–512: Kehl, Medard: Option für die Armen, marxistische Gesellschaftsanalyse und katholische Dogmatik. Zur Dogmeninterpretation innerhalb der Theologie der Befreiung; S. 513–528: Lehmann, Karl: Dogmengeschichte als Topologie des Glaubens. Programmskizze für einen Neuansatz.

Halkin, François: Vie de S. **Conon** d'**Isaurie**. – AnBoll CIII, 1985, 5–34; p. 35–59: Dolbeau, François: Un panégyrique anonyme prononcé à Minden pour la fête de S. **Gorgon**; p. 61–73: Devos, Paul: Saint **Jean Cassien** et saint **Moïse** l'**Éthiopien**; p. 75–93: Johnston, F. R.: The English cult of St **Bridget** of Sweden; p. 95–104: Geith, Karl-Ernst: Die **Juliana**-Legende in der *Abbreviatio in Gestis et Miraculis sanctorum* von **Jean** de **Mailly**; p. 105–108: Fros, Henry: Hagiographie brodée; p. 109–111: Dubarle, A. M., OP: L'égalité des époux dans la légende de saint **Alexis**?; p. 115–162: Esbroeck, Michel van: Les Actes arméniens de saint **Héraclide** de **Chypre**; p. 163–166: Gaiffier, Baudouin de: Le martyrologe en vieil anglais du IXe siècle; p. 167–176: Dubois, Jacques: L'œuvre de Dom Henri **Quentin**. Éditions et commentaires des martyrologes historiques.

Hausberger, Karl – Benno Hubensteiner: Bayerische Kirchengeschichte. – Mchn: Süddeutscher Verlag 1985. 400 S., 2 Kt., Ill.; DM 36,–.

Bauer, Hermann: **Klöster** in **Bayern**. Eine Kunst- und Kulturgeschichte der Klöster in Oberbayern, Niederbayern und der Oberpfalz. Mit Aufnahmen von Hubert Häusler. – Mchn: Beck 1985. 299 S., 271 Ill. (z. T. farbig), graph. Darst. und Kt.; Lw. DM 98,–.

Kretschmar, Georg: Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend. – Stu: Calwer Verlag 1985. 164 S. = Calwer theologische Monographien B, IX; kart. DM 28,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Fischer, Karl Martin: Das Urchristentum. – B: Evangelische Verlagsanstalt (1985). 200 S., 1 Kt. als Beil. = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I, 1.

Gärtner, Michael: Die **Familienerziehung** in der Alten Kirche. Eine Untersuchung über die ersten vier Jahrhunderte des Christentums mit einer Übersetzung und einem Kommentar zu der Schrift des **Johannes Chrysostomus** über Geltungssucht und Kindererziehung. – Köln, Wien: Böhlau 1985. VIII, 487 S. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte VII; kart. DM 78,–.

Klein, Richard: Die frühe Kirche und die **Sklaverei**. – RömQu LXXX, 1985, 259–283.

De Boer, S.: Rome, the "Translatio imperii" and the early-christian interpretation of *Daniel* II and VII. – RStLR XXI, 1985, 181–218; p. 245–257: Braun, René: **Tertullien** et le Montanisme: Église institutionelle et Église spirituelle.

Orbe, Antonio: Teología de San **Ireneo**. I: Comentario al Libro V del "Adversus haereses". – Madrid: La Editorial Católica; Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso 1985. XLVIII, 703 p. = Biblioteca de Autores Cristianos XXV.

Vogel, C. J. de: Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground? – VigChr XXXIX, 1985, 1–62; p. 65–78: Stead, G. C.: **St. Athanasius** on the psalms; p. 105–109: Buchheit, Vinzenz: Die Wahrheit im Heilsplan Gottes bei **Minucius Felix** ‹*Oct.* 38,7›; p. 110–130: Boeft, Jan den – Jan Bremmer: Notiunculae Martyrologicae III. Observations on the martyria of **Polycarp** and **Pionius**; p. 131–156: Mansfeld, Jaap: **Heraclitus**, **Empedocles**, and others in a middle platonist cento in **Philo** of **Alexandria**; p. 157–170: Jonge, Jaap de: The pre-mosaic servants of God in the Testaments of the Twelve Patriarchs and in the writings of **Justin** and **Irenaeus**; p. 171–187: Petersen, William L.: The dependence of **Romanos the Melodist** upon the syriac Ephrem. Its importance for the origin of the Kontakion; p. 209–227: Brennan, Brian R.: Athanasius' *Vita Antonii*. A sociological introduction; p. 228–255: Staats, Reinhart: **Basilius** als lebende Mönchsregel in **Gregors** von **Nyssa**, *De Virginitate*; p. 256–272: Guinot, Jean-Noël: La christologie de **Théodoret** de **Cyr** dans son commentaire sur le Cantique; p. 273–279: Kelly, Joseph F. T.: Early medieval evidence for twelve homilies by **Origen** on the Apocalypse; p. 280–298: Steidle, Wolf: Beobachtungen zum Gedankengang im 2. Buch von **Ambrosius**, *De Officiis*; p. 313–330: Bauckham, Richard B.: The fall of angels as the source of philosophy in **Hermias** and **Clement** of **Alexandria**; p. 331–339: Norris, Frederick W.: The authenticity of **Gregory** of **Nazianzen**'s five theological orations; p. 340–352: Aubineau, M. – N. Séd: Une citation retrouvée de **Jean Chrysostome**, *Catechesis de iuramento*, chez **Sévère** d'**Antioche**, *Contra Additiones Juliani*; p. 353–369: Ehlers, Wilhelm: Bibelszenen in epischer Gestalt: ein Beitrag zu **Alcimus Avitus**; p. 370–383: Frank, Karl Suso: **Apponius**, *In canticum canticorum explanatio*; p. 384–392: Schlatter, Frederic W.: The *Opus imperfectum in Mattheaum* and the *Fragmenta in Lucam*.

(Athanasius Alexandrius) Histoire 'acéphale' et index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie. Introduction, texte critique, traduction et notes par Annik Martin. Avec la collaboration pour l'édition et la traduction du texte syriaque de Micheline Albert. – P: Ed. du Cerf 1985. 377 p. = Sources chrétiennes CCCXVII.

Beck, Edmund: Dörea und Charis. Die Taufe. Zwei Beiträge zur Theologie **Ephräms** des **Syrers**. – Lv: Peeters 1984. 196 S. = Corpus scriptorum christianorum orientalium CDLVII = Subsidia LXXII; FB 2100.

Cavalcanti, Elena: L'esperienza di Dio nei padri greci. Il trattato "Sullo Spirito Santo" di **Basilio** di **Cesarea**. – R: Ed. Studium (1984). 236 p. = La spiritualità cristiana. Storia e testi V; Lire 12 000.

Todorov, Tzvetan: A propos de la conception augustinienne du signe. – RevÉtAug XXXI, 1985, 209–214; p. 215–226: Troncarelli, Fabio: Tradizioni ritrovate? Risposta ad alcune obiezioni ad un libro recente; p. 227–241: Bouhot, Jean-Paul: Le manuscrit Angers, B. M. 277 (268) et l'opuscule *De spe et timore* d'**Agobard** de **Lyon**; p. 242–257: Luciani, Évelyne: Théodose, idéal du prince chrétien dans la correspondance de Pétrarque. Sources augustiniennes; p. 258–269: Backus, Irena: Deux traductions latines du *De Spiritu sancto* de saint **Basile**. L'inédit de Georges des Trébizonde (1442–1467?) comparé à la version d'Érasme (1532); p. 270–274: Lamberigts, M.: A short note on the Paterniani; p. 275–277: Verbraken, Pierre-Patrick: L'authenticité augustinienne du sermon 350 *De caritate* est-elle douteuse?; p. 278–286: Gautier Dalché, Patrick: **Isidorus Hispalensis**, *De gentium uocabulis ‹Etym.* IX, 2›: quelques sources non repérées.

Capánaga, Victorino: El sentimiento de la providencia en san **Agustín** el cardenal Newman. – Augustinus XXX, 1985, 225–256; p. 257–294: Sánchez Carazo, Antonio: El trabajo en el pensamiento de san Agustín; p. 295–314: Hiscoe, David W.: Concepto "equívoco" de naturaleza en san Agustín; p. 315–340: Blázquez, Niceto: San Agustín, intérprete de la filosofía griega; p. 341–356: Piazza Storoni, Anna Maria: El concepto de espacio en san Agustín; p. 357–382: Anoz, José: Confesiones, temores y deseos de un neopresbítero. La Carta 21 de san Agustín; p. 383–392: Buracz, Bruce S.: La teoría del lenguaje interior en san Agustín y en Guillermo de Occam.

Verwilghen, Albert: Christologie et spiritualité selon Saint **Augustin**. L'Hymne aux Philippiens. Préface de A.-M. la Bonnardière. – P: Beauchesne 1985. 556 p. = Théologie historique LXXII.

Ferguson, Duncan F.: Augustine on history: A perspective for our time. – EvQ LVIII, 1986, 39–52.

Scanavino, Giovanni: La nostra avventura. Rilettura delle Confessioni di S. Agostino. – Palermo: Ed. "Augustinus" 1984. 109 p. = Quaerer Deum I.

Cipriani, Nello: La pedagogia della preghiera in S. Agostino. – Palermo: Ed. "Augustinus" (1984). 118 p. = Quaerer Deum II; Lire 9500.

Preus, Mary C.: Eloquence and ignorance in Augustine's "On the nature and origin of the soul". – Atlanta, Ga.: Scholars Press (1985). VI, 179 p. = American Academy of Religion. Academy series LI; $ 15,25.

Eymann, Hugo S.: **Eutropius** Presbyter und sein Traktat "De similitudine carnis peccati". – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 276 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXX; kart. sfr 60,–.

Colish, Marcia L.: The stoic tradition from Antiquity to the early Middle Ages. II: **Stoicism** in Christian Latin thought through the sixth century. – Lei: Brill 1985. XXI, 336 p. = Studies in the history of Christian thougth XXXV.

Paronetto, Vera: **Gregorio Magno**. Un maestro alle origini cristiane d'Europa. – R: Ed. Studium (1985). VI, 177 p. = Collana nuova universale studium XLVI; Lire 10000.

4. Mittelalter und Neuzeit

Horst, Ulrich: Zwischen Konziliarismus und Reformation. Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden. – R: Istituto Storico Domenicano 1985. 189 S. = Dissertationes historicae XXII; Lire 32 000.

Boesch Gajano, Sofia: Dai leggendari medioevali agli "Acta Sanctorum". Forme di trasmissione e nuove funzioni dell'agiografia. – RStLR XXI, 1985, 219–244.

Weiss, James Michael: Hagiography by German humanists, **1483–1516**. – The journal of medieval and renaissance studies XV, 1985, 299–316.

Grendler, Paul F.: The organization of primary and secondary education in the italian renaissance. – CHR LXXI, 1985, 185–205.

De Michelis Pintacuda, Fiorella: Pour une histoire de l'idée de **tolérance** du **XV**e au **XVII**e siècle. – RHPhR LXV, 1985, 131–151.

5. Mittelalter

Bibliographie zur alteuropäischen Religionsgeschichte. Eine interdisziplinäre Auswahl von Literatur zu den Rand- und Nachfolgekulturen der Antike in Europa unter bes. Berücks. der nichtchristlichen Religionen. Bd III: **1970–1975**. Bearb. von Wilfried Flüchter unter Mitw. von Thomas Wefelmeyer. – B, NY: de Gruyter 1985. XXXI, 658 S. = Arbeiten zur Frühmittelalterforschung XVI; Lw. DM 240,–.

Hecker, Norbert: Der Einfluß der Klöster und Stifte auf die Landesentwicklung im Mittelalter. – Essen: Verlag Die Blaue Eule 1985. 159 S. = Historie in der Blauen Eule II; kart. DM 27,–.

Haas, Wolfdieter: Foris apostolus – intus monachus. **Ansgar** als Mönch und ‚Apostel des Nordens'. – Journal of medieval history XI, 1985, 1–30; p. 89–130: Nie, Giselle de: The spring, the seed and the tree: **Gregory** of **Tours** on the wonders of nature; p. 137–143: Reynolds, Burnam W.: Familia sancti **Martini**: Domus ecclesiae on earth as it is in heaven; p. 279–293: Jolly, Karen Louise: **Anglo-Saxon** charms in the context of a Christian world view; p. 295–314: Mulder-Bakker, Anneke B.: Oculus ecclesiae or the eyes of the people. Church and society in medieval **Frisia**; p. 315–331: Hilpert, Hans-Eberhard: Geistliche Bildung und Laienbildung: Zur Überlieferung der Schulschrift *Compendium historiae in genealogia Christi* ‹Compendium Veteris Testamenti› des **Petrus** von **Poitiers** ‹† 1205› in England.

Riebartsch, Erich: Geschichte des Bistums **Hildesheim** von **815** bis **1024** auf dem Hintergrund der Reichsgeschichte. – (Hild:) Bernward (1985). 356 S., zahlreiche Abb. auf Taf.; kart. DM 48,–.

Enright, Michael J.: **Iona**, **Tara**, and **Soissons**. The origin of the royal anointing ritual. – B, NY: de Gruyter 1985. VIII, 198 p. = Arbeiten zur Frühmittelalterforschung XVII; kart. DM 114,–.

Brommer, Peter: „Capitula episcoporum". Die bischöflichen Kapitularien des 9. u. 10. Jahrhunderts. – Turnhout: Brepols 1985. 66 S. = Typologie des sources du Moyen Âge occidental XLIII. A–III.1*.

Haendler, Gert: Die lateinische Kirche im Zeitalter der **Karolinger**. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1985. 137 S. = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I, 7; kart. M 9,80.

Cardini, Franco: La société italienne et les croisades. – Cahiers de civilisation médiévale X^{e}–XIIe siècles XXVIII, 1985, 19–33; p. 133–179 ‹XVI pl.›: Skubiszewski, Piotr: *Ecclesia, Christianitas, Regnum* et *Sacerdotium* dans l'art des Xe–XIe s. Idées et structures des images; p. 181–200: Sot, Michel: Rhétorique et technique dans les préfaces des *gesta episcoporum* ‹IXe–XIIe s.›; p. 201–211: Zielzulewicz, William: Étude d'un faux monastique à une période de réforme: une charte de **Charles le Chauve** pour Saint-Florent-de-Saumur ‹8 juin 848›.

Müller, Iso: St. **Galler** Klosterplan und monastisches Schweigen. – ZSKG LXXVIII, 1984, 3–9; S. 11–109: Streiter, Georgette: Das Lektionar von Pfäfers. Untersuchung von MS III des Stiftsarchivs St. Gallen (Fonds Pfäfer).

Lübke, Christian: Regesten zur Geschichte der **Slaven** an Elbe und Oder (vom Jahr 900 an). Teil I: Verzeichnis der Literatur und der Quellensiegel. Mit einem Vorwort von Herbert Ludat. – B: Duncker und Humblot 1984. XV, 303 S. = Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen I, 131.

Bartlett, Robert: The **conversion** of a pagan society in the middle ages. – History LXX, 1985, 185–201.

Kortüm, Hans-Henning: **Richer** von **Saint-Remi**. Studien zu einem Geschichtsschreiber des 10. Jahrhunderts. – Wiesb: Steiner 1985. V, 134 S. = Historische Forschungen; kart. DM 54,–.

(Guillelmus Tyrensis) Guillaume de Tyr: Chronique (Chronicon). Édition critique par R.B.C. Huygens. Identification des sources historiques et détermination des dates par H. E. Mayer et G. Rösch. – Turnhout: Brepols 1986. 635 p., 6 tabl. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis LXIII.

Petrus Venerabilis: Adversus iudeorum inveteratam duritiem. Cura et studio Yvonne Friedman. – Turnhout: Brepols 1985. LXXV, 220 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis LVIII.

Gruber, Johann: Die Urkunden und das älteste Urbar des Stiftes **Osterhofen**. – Mchn: Beck 1985. 78, 596, 2 S., Ill. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N.F. XXXIII. [Diss., München]

Suttor, Marc: Le *Triumphus Sancti Lamberti de castro Bullonio* et le catharisme à **Liège** au milieu du **XII**e siècle. – Le Moyen Age XCI, 1985, 227–264.

Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médicine. Par Bernardo C. Bazàn . . . – Turnhout: Brepols 1985. 315 p. = Typologie des sources du Moyen Âge occidental XLIV–XLV. A–III*; A–V, C, 6* et D, 2*.

Basetti-Sani, Giulio: Chi era il vecchio famoso che incontrò San **Francesco** a Damietta. – StudFranc LXXXII, 1985, 209–244; p. 245–269: Rizzardi, Giuseppe: La controversia con l'Islam di **Johannes Guallensis**, O.F.M.

Rotzetter, Anton: Eschatologie und Utopie im franziskanischen Denken. Die utopischen Vorstellungen der ersten Franziskaner. – FStudien LXVII, 1985, 107–113; S. 114–133: Smits, Luchesius: Die Utopie des mystischen Zeitalters bei **Bonaventura** ‹1217–1274›.

Heinz, Hanspeter: Trinitarische Begegnungen bei **Bonaventura**. Fruchtbarkeit einer appropriativen Trinitätstheologie. – Mstr: Aschendorff 1985. XV, 298 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. XXVI; kart. DM 88,–. [Habil.-Schrift, Bonn]

Moolenbroek, J. J. van: **Caesarius** van **Heisterbach** op reis in Friesland en Groningen. De *Dialogus miraculorum* ‹1219–1233› als historische bron. – Tijdschrift voor geschiedenis XCVIII, 1985, 513–539.

Lohaus, Gerd: Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa theologiae des heiligen **Thomas** von **Aquin**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1985. 270 S. = Freiburger theologische Studien CXXXI; kart. DM 58,– [Diss., Bochum]

Stroick, Clemens: Ein anonymer Kommentar zum opusculum De ente et essentia des Thomas von Aquino. – Frb/S: Universitätsverlag 1985. 254 S. = Studia Friburgensia N.F. LXV; kart. sfr 38,–.

Riestra, José Antonio: Cristo y la plenitud del Cuerpo Místico. Estudio sobre la cristología de Santo Tomas de Aquino. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1985. 219 p. = Colección Teológica Universidad de Navarra XLIV.

Van Steenberghen, Fernand: La structure de la philosophie théorique selon S. Thomas d'Aquin. – RPhL LXXXIII, 1985, 536–558.

Liske, Michael Thomas: Was meint Thomas von Aquin mit „Gott weiß das Künftige als gegenwärtig?". – ThPh LX, 1985, 520–537.

LaCugna, Catherine M.: The relational God: Aquinas and beyond. – ThSt XLVI, 1985, 647–663.

Chazan, Robert: From Friar Paul to Friar Raymond: The development of innovative missionizing argumentation. – HThR LXXVI, 1983, 289–306.

McManamon, John M.: **Pier Paolo Vergerio** ‹the elder› and the beginnings of the humanist cult of Jerome. – CHR LXXI, 1985, 353–371.

Gain, Benoît: **Ambroise Traversari** lecteur et traducteur de Saint Basile. – RStLR XXI, 1985, 56–76; p. 77–113: Gualtieri, Angelo: The poetics of asceticism: **Savonarola's** poetry in the light of his theory of art.

Mainardi, Giuseppe: La biografia e i libri di **Mattia Bottazzi** ‹. . . – 1481/1482›. Contributi per una storia della cultura cremonese nel secolo XV. – RSCI XXXIX, 1985, 1–56.

Kirchner, Thomas: Raumerfahrung im geistlichen Spiel des Mittelalters. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 206 S. = Europäische Hochschulschriften XXX, 20; kart. sfr 40,–.

6. Gesamte Neuzeit

Ottnad, Bernd: Zur Geschichte des **Kanzleramtes** und der Kanzler der Fürstbischöfe von **Konstanz** ‹1458–1802›. – FDA CV, 1985, 249–281; S. 283–296: Frank, Karl Suso: Die Reform des Freiburger Franziskanerklosters im Jahre 1515; S. 297–338: Schmid, Hermann: Das Tagebuch Placidus **Bacheberles**, letzten Abts von Schuttern, aus dem Jahre 1794; S. 339–371: Keller, Erwin: Die Hirtenbriefe des ersten Freiburger Erzbischofsa Bernhard **Boll** ‹1827–1836›; S. 373–446: Witz, Cornelia: Simultanschule und Bekenntnisschule im Widerstreit. Die Schulfrage im Erzbistum Freiburg 1945–1953.

Heuvel, Christine van den: Beamtenschaft und Territorialstaat. Behördenentwicklung und Sozialstruktur der Beamtenschaft im Hochstift Osnabrück 1550–1800. – Osnabrück: Komm.-Verl Wenner 1984. 304 S. = Osnabrücker Geschichtsquellen und Forschungen XXIV. [Diss., Bochum]

7. Reformation und katholische Erneuerung

Fink-Lang, Monika: Untersuchungen zum **Eichstätt**er Geistesleben im Zeitalter des Humanismus. – Rgb: Pustet 1985. 352 S. = Eichstätter Beiträge XIV. Abt. Geschichte; kart. DM 56,– [Diss., Eichstätt]

La Correspondance d'**Erasme** et l'épistolographie humaniste. Colloque international tenu en nov. 1983. – Brux: Ed. de l'Univ. 1985. 237 p. = Travaux de l'institut interuniversitaire pour l'étude de la Renaissance et de l'Humanisme VIII.

Hallensleben, Barbara: Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio **Cajetan**. – Mstr: Aschendorff 1985. XI, 640 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXXIII; kart. DM 48,–. [Diss., Münster]

Collett, Barry: Italian Benedictine scholars and the Reformation: The congregation of **Santa Giustina** of **Padua**. – Oxf: Clarendon Pr. 1985. XII, 287 p. = Oxford historical monographs; £ 25,–.

Collange, Jean-François: Droit de la résistance et reformation. – RHPhR LXV, 1985, 245–255.

Luther: Theologian for Catholics and Protestants. Ed. by George Yule. – Ed: Clark (1985). XI, 217 p.; £ 4,95; p. 1–22: Yule, George: Luther: Theologian for Catholics and Protestants; p. 23–45: McSorley, Harry: Luther: Model or teacher for Church reform?; p. 46–58: Todd, John: Luther, an everyday theology; p. 59–74: Siggins, Ian: Luther and the Catholic preachers of his youth; p. 75–86: Rupp, Gordon: Miles emeritus? Continuity and discontinuity between the young and the old Luther; p. 87–111: Yule, George: Luther's understanding of justification by grace alone in terms of Catholic christology; p. 112–144: Hall, Basil: Hoc est Corpus Meum: The centrality of the real presence for Luther; p. 145–213: Torrance, Thomas: The eschatology of faith: Martin Luther.

Schunck, Klaus-Dietrich: Luther und der Dekalog. – KuD XXXII, 1985, 52–68.

Bonorand, Conradin: **Vadian** und die Ereignisse in Italien im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts. Personenkommentar 3 zum Vadianischen Briefwerk. – St. Gallen: VGS Verlagsgem. [in Komm.] 1985. 236 S. = Vadian-Studien XIII.

Spijker, W. van't: De invloed van **Bucer** op Calvijn blijkens de Institutie. – Theologia reformata XXVIII, 1985, 15–34; p. 181–196: Greef, W. de: **Calvijn** over de cultus Dei spiritualis.

Russell, Paul Albert: Lay theology in the Reformation. Popular pamphleteers in **southwest Germany, 1521–1525**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1986. XVI, 287 p., Ill.; £ 27,50.

Crofts, Richard: Printing, reform, and the Catholic Reformation in **Germany ‹1521–1545›**. – The Sixteenth Century Journal XVI, 1985, 369–381.

Historisch bewogen. Opstellen over de radicale reformatie in de 16e en 17e eeuw. Opstellen, aangeboden aan A. F. **Mellink**. – Groningen: Wolters-Hordhoff; Bouma 1984. VIII, 198 p.; hfl 47,50; [cont.:] p. 9–30: Bergsma, W.:

Zestiende-eeuwse godsdienstige pluriformiteit. Overwegingen naar aanleiding van Abel Eppens; p. 31–48: Horst, I. B.: Sociale en religieuze aspecten van het vroege Nederlandse anabaptisme. Een tekst met commentaar; p. 49–66: Jansma, L.: Revolutionaire wederdopers na 1535; p. 67–98: Nijenhuis, W.: De grenzen der burgerlijke gehoorzaamheid in Calvijns laatstbekende preken. Ontwikkeling van zijn opvattingen aangaande het verzetsrecht; p. 111–123: Zilverberg, S. B. J.: De visie van anderen op de Doopsgezinden in de zeventiende eeuw; p. 125–138: Zijlstra, S.: David Joris en de doperse stromingen ‹1536–1539›; p. 139–158: Mellink, A. F.: Uit de voorgeschiedenis van de Reformatie te Groningen; p. 159–188: Bos, Th. S. H.: Bibliografie der geschriften van Prof. Dr. A. F. **Mellink, 1938–1983**.

Documenta Anabaptistica Neerlandica. Deel V: **Amsterdam 1531–1536**. Bewerkt door A. F. Mellink. – Lei: Brill 1985. XXX, 306 p. = Kerkhistorische Bijdragen XII; hfl 96.

Hroch, Miroslav: Ecclesia militans. **Inquisition** im Zeitalter der Gegenreformation [Übers. aus dem Tschech. von Wolf B. Oerter]. – Lpz: Edition Leipzig 1985. 275 S., zahlr. Ill. (z. T. farb.)

Gaztambide, Jose Goñi: Historia de los obispos de **Pamplona**. Tomos III y IV: Siglo **XVI**. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra / Gobierno de Navarra, Departamento de Educacio y Cultura 1985. 634, 705 p.; je pes 5400.

Fragnito, Gigliola: Aspetti della censura ecclesiastica nell'Europa della Controriforma. – RStLR XXI, 1985, 3–48.

8. Neuere Zeit

Donagan, Barbara: Godly choice: **Puritan** decision-making in seventeenth-century **England**. – HThR LXXVI, 1983, 307–334.

Le Brun, Jacques: Les conditions de la croyance, d'apres les œuvres de controverse de **Bossuet** avant l'épiscopat à **Meaux**. – RHPhR LXV, 1985, 167–188.

Bonnot, Isabelle: Héretique ou saint? Henry **Arnauld** évêque janséniste d'Angers au XVIIe siècle. Préface de Jean de Viguerie. – P: Nouvelles Éditions Latines (1984). 558 p., fig.; F 250,– [Diss., Ecole des Chartes]

Perrone, Benigno Francesco: I Dioscuri dello Scotismo estrá-accademico nel mezzogiorno d'Italia nel secolo XVII: Clemente **Brancasi** ‹† 1657› e Gregorio **Scherio** ‹† 1642›. – StudFranc LXXXII, 1985, 271–305; p. 307–328: Andrisani, Gaetano: Iconografia francescana nel Seicento napoletano in Cavallino e in Caravaggio.

Molnár, A.: Zum Theologieverständnis des **Comenius**. – Comenius. Erkennen – Glauben – Handeln. Internationales Comenius-Colloquium Herborn 1984 . . ., Sankt Augustin, 1985, 61–72; S. 73–81: Bečková, M.: Zur Calvinisierung der Brüderunität im Hinblick auf J. A. Comenius; S. 82–86: Steiner, M.: Zum neuentdeckten Schriftchen des Comenius „De controversia . . . judicium"; S. 87–93: Schröer, H.: Reich Gottes bei Comenius; S. 94–99: Lochman, J. M.: Theologie im universalen Horizont; S. 100–110: Bellerate, B.: J. A. Komenskýs religiöse Ideen und Handlungen und ihr Einfluß auf die Pädagogik; S. 111–114: Kok, J. R.: Einflüsse des Judentums auf die Theologie des J. A. Comenius? S. 115–124: Vliet, P. van: Herborn und die Niederlande. Ausblick auf Staat, Kirche, Schule und Comenius.

Steiger, Lothar – Renate Steiger: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist." Johann Sebastian **Bach**s Kantate BWV 45. Ihre Theologie und Musik. – KuD XXXII, 1986, 3–34.

Burkhardt, Johannes: Abschied vom Religionskrieg. Der Siebenjährige Krieg und die päpstliche Diplomatie. – Tü: Niemeyer 1985. VIII, 487 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom LXI; Lw. DM 128,– [Diss., Eichstätt].

Bloch, Ruth H.: Visionary republic. Millennial themes in American thought, 1756–1800. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1985. 291 p.; $ 29,95.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Briefwechsel 1774–1796 ‹Briefe 1–326›. Hrsg. von Andreas Arndt und Wolfgang Virmond. – B, NY: de Gruyter 1985. LXX, 489 S., 12 Abb., Kt. = Kritische Gesamtausgabe. Abt. V, 1.

Verlato, Micaela: Sprachinhalt und Interpretation. Bedeutung und Sinn in **Schleiermachers** Auseinandersetzung mit der hermeneutischen Tradition. – ZThK LXXXIII, 1986, 39–84; S. 85–110: Geißer, Hans Friedrich: Glück und Unglück eines Theologen mit seiner Kirche – am Beispiel der beiden Tübinger Johann Adam **Möhler** und David Friedrich **Strauß**.

Die Bischöfe von **Linz**. Hrsg. von Rudolf Zinnhobler. – Linz: OLV-Verl. 1985. 424 S., Ill. (z. T. farbig); kart. DM 56,80.

Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800. Hrsg. von Albrecht Langner. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1985. 204 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B; kart. DM 29,80; [enth.:] S. 11–50: Conzemius, Victor: Kirchen und Nationalismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts; S. 51–63: Lill, Rudolf: Katholizismus und Nation bis zur Reichsgründung; S. 65–87: Gründer, Horst: Nation und Katholizismus im Kaiserreich; S. 89–109: Baadte, Günter: Katholischer Universalismus und nationale Katholizismen im Ersten Weltkrieg; S. 111–130: Clemens, Gabriele: Rechtskatholizismus zwischen den Weltkriegen; S. 131–154: Hürten, Heinz: Der Topos vom christlichen Abendland in Literatur und Publizistik nach den beiden Weltkriegen; S. 155–178: Schwarz, Jürgen: Katholische Kirche und europäische Einigung nach 1945; S. 179–198: Langner, Albrecht: Diskussionsbericht.

Fontan, Pierre: Conviction et connaissance selon **Newman**. Notes sur la «Grammaire de l'assentiment» (ch. I–VI). – RThom XCIII, 1985, 620–633.

Altgeld, Wolfgang: Akademische ‚Nordlichter.' Ein Streit um Aufklärung, Religion und Nation nach der Neueröffnung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften im Jahre 1807. – AKG LXVII, 1985, 339–388.

Portier, William L.: Isaac **Hecker** and the first Vatican Council. – CHR LXXI, 1985, 206–227; p. 372–393: Reynolds, Julian: Politics vs. persuasion: The attempt to establish anglo-roman diplomatic relations in 1848.

Mödl, Ludwig: **Priesterfortbildung** um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Dargestellt am Beispiel der Pastoralkonferenzen von **1854–1866** im Bistum **Eichstätt**. – Rgb: Pustet 1985. 328 S. = Eichstätter Studien N.F. XXI.

Lupi, Maria: La formazione dei chierici nel seminario di **Perugia** durante il secondo periodo dell'episcopato di Gioacchino **Pecci** ‹1860–1878›. – RSCI XXXIX, 1985, 57–108.

Volkov, Shulamith: Selbstgefälligkeit und Selbsthaß: Die **deutschen Juden** zu Beginn des 20. Jahrhunderts. – GWissUnt XXXVII, 1986, 1–13; S. 14–29: Wassermann, Henry: „Was ist des Juden Vaterland?" – Zum Selbstverständnis der deutschen Juden in der Zeit der Assimilierung.

Diedrich, Hans-Christian: Siedler, Sektierer und Stundisten. Die Entstehung des **russischen Freikirchentums**. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1985. 186 S., Kt., kart. M 10,50.

9. Neueste Zeit

Gaede, Käte: **Russische Orthodoxe Kirche** in Deutschland in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts. – Köln: Stenone-Verlag 1985. 299 S. = Edition Orthodoxie II. [Diss., Berlin]

Keogh, Dermot: The **Vatican**, the bishops and **Irish** politics, **1919–1939**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1986. XVI, 304 p., ill.; £ 27,50.

Becker, Dieter: Karl **Barth** und Martin **Buber** – Denker in dialogischer Nachbarschaft? Zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 279 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LI; kart. DM 52,– [Diss., Heidelberg. Gek.]

Weinrich, Michael: Zwischen den Welten. Martin Buber – eine deutsch-jüdische Symbiose. – Kairos N. F. XXVI, 1984, 206–223.

Gerner, Berthold: **Guardinis** Bildungslehre. Beiträge zur Wirkungsforschung. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1985. VIII, 143 S. = Erträge der Forschung CCXXV; kart. DM 39,–.

Wolff, Richard J.: Giovanni Battista **Montini** and italian politics, **1897–1933**: the early life of Pope Paul VI. – CHR LXXI, 1985, 228–247.

Röhm, Eberhard: Sterben für den Frieden. Spurensicherung Hermann **Stöhr** ‹1898–1940› und die ökumenische Friedensbewegung. Mit einem Vorwort von Kurt Scharf. – Stu: Calwer Verlag 1985. 278 S., Ill.; kart. DM 24,80.

Höfer, Liselotte: Otto **Karrer**, 1888–1976. Kämpfen und Leiden für eine weltoffene Kirche. Unter Mitarb. und mit einem Vorwort von Victor Conzemius. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 480 S.; Lw. DM 48,–.

Herbert, Karl: Der **Kirchenkampf** – Historie oder bleibendes Erbe? – Ffm: Evangelisches Verlagswerk 1985. 352 S.; kart. DM 19,80.

Verantwortung für die Kirche. Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans **Meiser 1933–1955**. Bearbeitet von Hannelore Braun und Carsten Nicolaisen. Bd I: Sommer 1933 bis Sommer 1935. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. XLIV, 590 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte A, I; kart. DM 115,–.

Aschermann, Hartmut: Studium im Auftrag der Kirche. Die Anfänge der Kirchlichen Hochschule **Wuppertal** 1935 bis 1945. – Köln: Rheinland-Verl.; Bonn: Habelt 1985. 371 S., Ill., 1 Kt. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LXXXIII; kart. DM 24,–.

Schwalbach, Bruno: Erzbischof Conrad **Gröber** und die nationalsozialistische Diktatur. Eine Studie zum Episkopat des Metropoliten der Oberrheinischen Kirchenprovinz während des Dritten Reiches. – (Karlsruhe:) Badenia (1986). 288 S.; kart. DM 38,– [Diss., Karlsruhe. Überarb.]

Dokumente **deutscher Bischöfe**. Band I: Hrsg. v. Günter Baadte und Anton Rauscher. Hirtenbriefe und Ansprachen zu Gesellschaft und Politik **1945–1949**. Bearbeitet von Wolfgang Löhr. – Wü: Echter Verlag 1985. 368 S.

Midali, Mario: Il magistero pastorale del Concilio Vaticano II. – Sales XLVII, 1985, 3–70.

Ratzinger, Joseph Kardinal: Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« XV, 1986, 41–52.

Kennedy, Eugene C.: Re-imagining American Catholicism. The American bishops and their pastoral letters. – Vintage: Random House 1985. 313 p.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Missions and Evangelism. A bibliography selected from the ATLA religion database. Ed. by Paul D. Petersen. ([Publ. by] American Theological Library Association, Religion Indexes.) Rev. ed. – (Chicago, Ill.) 1985. 788 p. = ATLA religion index select bibliographies IX.

Doppelfeld, Basilius: Mission. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1985. 59 S. = Münsterschwarzacher Kleinschriften XXXI; kart. DM 6,40.

Padilla, C. René: Mission between the times. – GrR, Mich.: Eerdmans (1985). XI, 199 p.; $ 9,95.

Culver, Robert Duncan: A greater commission. A theology for world mission. – Chicago: Moody (1984). XVI, 176 p.; $ 9,95.

Monchanin, Jules: Théologie et spiritualité missionnaires. Avant-propos et postface: Edouard Duperray et Jacques Gadille. – P: Beauchesne (1985). 214 p. = Bibliothèque Beauchesne IX; F 120,–.

García Martín, Julio: El Consejo de Misión en las circunscripciones eclesiásticas de Misión, aún no erigidas en diócesis. Synthesis latina. – ComRel LXVI, 1985, 307–324.

Anderson, Gerald H.: Christian mission and human transformation: towards century 21. – Mission studies. Journal of the JAMS II, 1, 1985, 52–65.

Castro, Emilio: Sent free. Mission and unity in the perspective of the kingdom. – Geneva: World Council of Churches (1985). XI, 102 p. = The risk book series XXIII.

Newbegin, Leslie: Verder dan '1948'. Missionarie confrontatie met de moderne cultuur. – Kampen: Kok 1985. 102 blz.; hfl 15,90.

Taryor, Nya Kwiawon: Impact of the African tradition on **African** christianity. – Chicago, Ill.: The Struggler's Community Press (1984). XI, 309 p.; $ 10,80.

Pénoukou, Efoé Julien: Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir. – P: Éditions Karthala (1984). 161 p.; F 68,–.

Kofi Agbeti, J.: West African Church history. Christian missions and Church foundations: **1482–1919**. – Lei: Brill 1986. XI, 175 p.; hfl 52,–.

Gadacz, Kornel, OFMCap: The mission of the **Czech Capuchins** in **Russia** during the **18th** century. – CollFranc LV, 1985, 289–312.

Klaes, Norbert: Absolutheitsanspruch und Universalität des christlichen Glaubens. Probleme der Kirche in **Indien**. – Zeitschrift für Mission XII, 1986, 22–33.

Huntley Grayson, James: Early Buddhism and Christianity in **Korea**. A study in emplantation of religion. – Lei: Brill 1985. IX, 164 p., 14 charts = Numen. Supplement XLVII; hfl 64,–.

Becken, Hans-Jürgen: Wo der Glaube noch jung ist: afrikanische unabhängige Kirchen im südlichen Afrika. – Erlangen: Verl. der Evang.-Luther. Mission 1985. 286 S. = Erlanger Taschenbücher LXXIII; kart. DM 28,–.

Piepke, Joachim Georg: Die Kirche auf dem Weg zum Menschen. Die Volk-Gottes-Ekklesiologie in der Kirche **Brasiliens**. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1985. 358 S. = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Suppl. XXXIV; kart. DM 55,– [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana]

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Lüling, Günter: Sprache und archaisches Denken. Neun Aufsätze zur Geistes- und Religionsgeschichte. – Erlangen: Lüling 1985. 239 S., 6 Abb. im Text, 1 Karte; kart. DM 29,60.

Grundfragen der **Religionsgeographie**. Mit Fallstudien zum Pilgertourismus. [Von] M[anfred] Büttner ... – B: Reimer (1985). 286 S., Abb., Tab. = Geographia religionum I; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 13–121: Büttner, Manfred: Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie; S. 123–164: Hoheisel, Karl: Geographische Umwelt und Religion in der Religionswissenschaft; S. 165–181: Köpf, Ulrich: Die geschichtliche Dimension in der Religionsgeographie. Überlegungen am Beispiel der Geschichte des Christentums; S. 183–193: Rinschede, Gisbert u. Angelika Sievers: Sozialgeographische Untersuchungen zum Pilgerphänomen; S. 195–256: Rinschede, Gisbert: Das Pilgerzentrum **Lourdes**; S. 257–286: Sievers, Angelika: Zur Bedeutung des Pilgertourismus in **Sri Lanka**.

Hutter, Manfred: Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt. Literatur- u. religionsgeschichtliche Überlegungen zu „**Nergal** u. **Ereškigal**". – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. VIII, 187 S. = Orbis biblicus et orientalis LXIII; kart. DM 68,– [Diss., Graz]

Lexikon der östlichen Weisheitslehre. Buddhismus, Hinduismus, Taoismus, Zen. (Konzeption und Redaktion: Stephan Schuhmacher und Gert Woerner.) – (Bern, Mchn, Wien:) Barth (1986). XIV, 497 S.; Lw. DM 68,–.

Wheelock, Wade T.: Patterns of Mantra use in a Vedic ritual. – Numen XXXII, 1985, 169–193; p. 194–217: Jacobsen Buckley, Jorunn: The making of a Mandaean priest: the Tarmida initiation.

Quack, Anton: Priesterinnen, Heilerinnen, Schamaninnen? Die poringao der Puyuma von Katipol ‹Taiwan›. Dargest. u. analysiert nach Aufzeichnungen aus dem Nachlaß von D. Schröder. – B: Reimer 1985. 168 S. = Collectanea Instituti Anthropos XXXII; kart. DM 42,– [Diss., Köln]

Confucianism and Tokugawa culture. (Essays ... from a symposium held in April 1981 at the De Andreis Gallery, St. John's Univ. in the City of New York). Ed. by Peter Nosco. – Princeton, N. J.: Princeton Univ. Pr. (1984). X, 290 p.; $ 32,–.

Merkur, Danilli: Becoming half hidden: **Shamanism** and initiation among the **Inuit**. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1985). VII, 305 p. = Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in comparative religion XXIV; scr 135,– [Diss., Stockholm]

Kaschewsky, Rudolf: Die Religion der **Mongolen**. – Die Mongolen ... Hrsg. von Michael Weiers ..., Dmst 1986, 87–123.

Finamore, John F.: **Iamblichus** and the theory of the vehicle of the **soul**. – Chico, Ca.: Scholars Press (1985). IX, 173 p. = American classical studies XIV; $ 12,95.

Brisson, Luc: Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni. Notes critiques. – RHR CCII, 1985, 389–420.

Couliano, Ioan P.: Expériences de l'**extase**. Extase, ascension et récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyen Âge. Préface de Mircea Eliade. – P: Payot 1984. 215 p. = Bibliothèque historique; F 120,–.

VI. Religionsphilosophie

Wohlfart, Günter: Mutmaßungen über das Sehen Gottes. Zu **Cusanus**' ‚De visione Dei'. – PhJ XCIII, 1986, 151–164.

Kowarik, Stephan: Die religionsphilosophische Konzeption Blaise **Pascals**. – Das Wesen des Menschen. Festschrift zum 60. Geburtstag von Karel Vrána ..., Mchn (1985), 329–355.

Fujita, Masakatsu: Philosophie und Religion beim jungen **Hegel**. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit **Schelling**. – Bonn: Grundmann 1985. 198 S. = Hegel-Studien. Beiheft XXVI; kart. DM 58,– [Diss., Bochum]

Darcus, Roy: Hegel's philosophy of religion snd the problem of order. – Studies in religion XIV, 1985, 137–148; p. 161–180: Portier, William: Ancilla invita: **Heidegger**, the theologians, and God.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand **Ebners**. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1985. 309 S.; kart. DM 60,–.

Schüssler, Werner: Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul **Tillichs** (1910–33). Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen. Mit einem Geleitwort von Renate Albrecht. – (Wü): Königshausen & Neumann 1986. XVII, 260 S. = Epistemata. Reihe Philosophie XXII; kart. DM 58,– [Diss., Trier]

Raña Dafonte, César: Datos para una Teodicea según Amor **Ruibal**. – Compostellanum XXX, 1985, 141–165.

Kušar, Stjepan: Dem göttlichen Gott entgegen denken. Der Weg von der metaphysischen zu einer nachmetaphys. Sicht Gottes in der Religionsphilosophie Bernhard **Weltes**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1986). X, 419 S. = Freiburger theologische Studien CXXXIII; kart. DM 58,–. [Diss., Roma. Pont. Univ. Greg.]

Klever, W. N. A.: De methodologische functie van de godsidee. – Lei: Brill 1986. 11 p. = Mededelingen vanwege het Spinozahuis XLVIII; hfl 10,–.

Gaskin, J. C. A.: The quest for eternity. An outline of the philosophy of religion. – (Middlesex e. a.): Penguin Books (1984). 197 p. = Pelican books.

VII. Fundamentaltheologie

Jiménez Ortiz, Antonio: La Teología Fundamental como teología del encuentro entre la revelación y el hombre. – EE LXI, 1986, 3–21.

González Montes, Adolfo: Sobre la naturaleza y los métodos de la Teología Fundamental. – Salm XXXII, 1985, 335–362.

Brümmer, Vincent: Wat doen wij als wij bidden? Een studie in de wijsgerige theologie. – (Kampem): Kok Agora (1985). 189 blz.; hfl 27,50.

Auer, Johann: Vorüberlegungen zum „Realismusproblem" in der katholischen Theologie heute. – Veritati ecclesiae. Festschrift für Leo Scheffczyk ..., Aschaffenburg 1985, 15–42; S. 43–62: Kasper, Walter: Erneuerung des dogmatischen Prinzips; S. 63–88: Krenn, Kurt: Spekulative Präambeln zur Wahrheitsfähigkeit der Theologie. Zur Notwendigkeit der Erfahrung; S. 114–158: Schumacher, Joseph: Rationale Glaubensrechtfertigung heute.

Schütz, Georg: Plädoyer für eine optimistische Theologie. Entwürfe einer **narrativen Basileiologie**. – St. Ottilien: EOS Verl. (1985). 665 S. = Dissertationen. Theologische Reihe VI; kart. DM 68,– [Habil.-Schrift, München]

Buri, Fritz: Das Sinn-Sein-Problem in heutiger amerikanischer Imaginations- und Prozeß-Theologie. – ThZ XLII, 1986, 46–65.

Manarauche, André: Le **monothéisme** chrétien. – P: Ed. du Cerf 1985. 255 p. = Théologies; F 110,–.

Prevost, Bernard: Le rêve de Dieu sur l'humanité. – (P): Ed. du Centurion (1985). 174 p.

Théologies de la **libération**. Documents et débats. Avant-propos de Bruno Chenu et Bernard Lauret. – P: Ed. du Cerf; P: Ed. du Centurion 1985. 226 p.

Espeja, Jesus: Libération es spiritualité en Amérique latine. – RSR LXXIV, 1986, 13–48; p. 49–78: Bravo, Carlos: Où le peuple joue sa vie. Les communautés de base; p. 79–110: Marlé, René: Théologiens en procès. La théologie de la libération dans ses rapports avec l'Europe et avec les instances magistérielles; p. 111–128: Kerkhofs, Jan: La «reception» de l'Instruction de 1984 en Asie et en Afrique.

González, Carlos Ignacio, SI: La teología de la liberación a la luz del magisterio de Juan Pablo II en América Latina. – Greg LXVII, 1986, 5–46.

Segundo, Juan Luis: Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger. – Madr: Ediciones Cristiandad (1985). 195 p.; pes 500.

Teologia della liberazione dalla periferia del mondo un progetto universale un confronto con i protagonisti. Convegno nazionale di "Testimonianze" Firenze, Auditorium, 1° dic. 1984. – (Firenze 1985: Baccini & Chiappi). 127 p. = Testimonianze. Anno XXVIII, 271–272; Lire 15 000.

Dumas, Benoit A.: Los milagros de Jesús. Los signos mesiánicos y la teología de la liberación. – (Bilbao:) Desclee [&] de Brouwer (1984). 362 p. = Cristianismo y sociedad IV; pes 1100.

Torres Queiruga, Andrés: La universalidad de la **revelación** cristiana. – Compostellanum XXX, 1985, 67–107.

Dartigues, André: La révélation. Du sens au salut. – (P): Desclée (1985). 288 p. = Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie VI; F 120,–.

Alfaro, Juan: Revelación cristiana, fe y teología. – Salm: Ediciones Sígueme 1985. 197 p. = Verdad e imagen XC; pes 755.

Brown, Colin: That you may believe. Miracles and faith then and now. – (GrR, Mich.): Eerdmans Publishing Co.; (Exeter): Paternoster Pr. (1985). XIV, 232 p.; $ 8,95.

Goertz, Hans-Jürgen: Die fundamentaltheologische Bedeutung der **Nachfolge**. – ThPh LX, 1985, 321–340.

VIII. Dogmatik

Forte, Bruno: **Trinità** come storia. Saggio sul Dio cristiano. – (Cinisello-Balsamo:) Edizioni Paoline (1985). 223 p. = Prospettive teologiche V.

Trinitätslehre heute. Vorträge auf der 20. Konferenz für Hochschultheologen der Ostseeländer. Hrsg.: Fredric Cleve. – Åbo: Åbo Akademi 1984. 139 S. = Meddelanden från stiftelsens för Åbo akademi forskninsinstitut XCVI; [enth. u. a.:] S. 15–21: Ringgren, Helmer: Religionsgeschichtliche Betrachtungen zur Trinitätslehre; S. 22–40: Zobel, Hans-Jürgen: Göttertriaden im alten Vorderen Orient und die alttestamentliche Gottesvorstellung; S. 41–50: Thurén, Jukka: Dreieinigkeit Gottes in neutestamentlicher Sicht: der Taufbefehl in Mt 28:19; S. 85–98: Cleve, Fredric: Vater, Sohn und Heiliger Geist als Angesprochene in Gebet und Lobgesang; S. 99–105: Fritzsche, Helmut: Der christliche Gott als der trinitarische Gott; S. 106–112: Persson, Per-Erik: Einige Bemerkungen zum Thema „Trinitätslehre heute"; S. 113–127: Thunberg, Lars: Die Trinitätslehre als Herausforderung der christlichen Theologie von heute; S. 128–135: Rinne, Johannes: Die Heilige Dreieinigkeit im Lichte der orthodoxen Gebetstradition.

Pfeiffer, Helmut: „Sie beten alle und schlagen sich tot." Gedanken zu Karl Jaspers' Polemik gegen den einen und dreifaltigen Gott. – Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift ... Wilhelm Breuning ..., Düs 1985, 302–315; S. 316–333: Kasper, Walter: „Einer aus der Trinität." Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive; S. 334–347: Heinz, Hanspeter: Variationen zum Thema: ›Trinitarische Einheit‹. Theologische Aufbrüche im 20. Jahrhundert; S. 348–360: Hemmerle, Klaus, Trinität und Zeit; S. 361–375: Schütte, Heinz: Kirche des dreieinigen Gottes. Zur trinitarischen Entfaltung der Ekklesiologie als Aufgabe; S. 399–418: Minz, Karl-Heinz: Gott ist einer. Plakat einer Relecture der Gotteslehre.

Beintker, Michael: **Creator Spiritus**. Zu einem unerledigten Problem der Pneumatologie. – EvTh XLVI, 1986, 12–26.

Häring, Herrmann: Das Problem des **Bösen** in der Theologie. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985. VI, 212 S. = Grundzüge LXII.

González de Cardedal, Olegario: Problemas de fondo y problemas de método en la Cristología a partir del Vaticano II. – Salm XXXIII, 1985, 363–400.

Fitzmyer, Joseph A.: The Biblical Commission and Christology. – ThSt XLVI, 1985, 407–479.

Sayes, José Antonio: Jesucristo, ser y persona. – Burgos: Ed. Aldecoa 1984. 168 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España. Sede de Burgos; pes 700.

Kelsey, Morton: **Resurrection**. Release from oppression. With an epilogue by Howard L. Rice. – NY, Mahwah, N. J.: Paulist Press (1985). VI, 201 p.; $ 8,95.

Pröpper, Thomas: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur **Soteriologie**. – Mchn: Kösel (1985). 145 S.; kart. DM 24,80.

Sartori, Luigi: Caritas forma Ecclesiae. – Lateranum LI, 1985, 20–40; p. 41–59: Pasini, G.: La carità dimensione essenziale della missione della Chiesa;

p. 60–77: Coda, P.: Per una ontologia trinitaria della carità. Una riflessione di carattere introduttivo.

Döring, Heinrich: Grundriß der **Ekklesiologie**. Zentrale Aspekte des kath. Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges. 1986. X, 334 S. = Grundrisse VI.

Colombo, Giuseppe: Il «popolo di Dio» e il «mistero» della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare. – Teologia X, 1985, 97–169.

Brinkman, Bruno R.: For an aesthetic of sacramentology: A retrospective. – ZkTh CVII, 1985, 341–364.

Bourgeois, Henri: L'**espérance**. Maintenant et toujours. – (P): Desclée (1985). 319 p. = Le christianisme et la foi chrétienne Manuel de theologie X.

Müller, Gerhard Ludwig: **„Fegfeuer"**. Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstücks in der Eschatologie. – ThQ CLXVI, 1986, 25–39.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Dulles, Avery: The catholicity of the church of Catholicism. – Oxf: Clarendon Press. 1985. XI, 199 p.; £ 17,50.

Ecclesial identity of the **Thomas Christians**. Papers of a symposium on "The identity of the catholic orientals of India" held at Paurastya Vidyāpitham, Pont. Oriental Institute of Religious Studies, Vadavathoor, Kottayam, on Apr. 2–5, 1984. Ed. by Thomas Vellilamthadam ... – Kottayam: Oriental Institute 1985. 246 p. = Oriental Institute publications LXXXVII; [cont. e. a.:] p. 17–31: Powathil, Mar Joseph: Ecclesial formation; p. 32–60: Vellanickal, Mathew: Biblico-theological foundations of ecclesial identity; p. 61–92: Koodapuzha, Xavier: The ecclesiology of the Thomas Christians of India; p. 93–104: Thekkumkal, J. S.: Religious formation and ecclesial identity; p. 105–122: Mattam, Mar Abraham: Missionary consciousness of the Thomas Christians; p. 123–144: Vellilamthadam, Thomas: Latin domination. Its sociological and anthropological effects; p. 145–175: Panicker, Geevarghese: An analysis of the present ecclesial situation in India; p. 191–204: Mannooramparampil, Thomas: The origin and development of the Syro-Malabar Qurbana; p. 205–222: Mannooramparampil, Thomas: The structure of the Syro-Malabar Qurbana.

Subilia, Vittorio: "Solus Christus". Il messaggio cristiano nella prospettiva protestante. – Tor: Claudiana (1985). 162 p. = Sola scriptura X; Lire 9500.

The **Holocaust**. An annotated bibliography and resource guide. Ed. by David M. Szonyi. – NY: KTAV Publishing House (1985). XIV, 396 p.; $ 29,50.

Greenacre, Roger T.: La réception des textes des dialogues et la réception de la doctrine: deux problèmes pour les **Anglicans**. – Irénikon LVIII, 1985, 471–490; p. 490–491: Summary.

Zago, Mercello: **Buddhismo** e **Cristianesimo** in dialogo. Situazione – rapporti – convergenze. – (R:) Città Nuova Editrice (1985). 429 p.; Lire 40 000.

Aspekte der **Ökumene**. Anregungen für Theorie und Praxis. Hrsg. von der Katholischen Akademie Hamburg. Mit Beiträgen von Ambrosius Backhaus (u. a.). – Hbg: Katholische Akademie Hamburg (1984). 120 S. = Publikationen der Katholischen Akademie Hamburg III; [enth. u. a.:] S. 17–38: Papandreou, Damaskinos: Der Stand der Ökumene aus orthodoxer Sicht; S. 39–61: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Der Opfergedanke in der jüdischen und christlichen Liturgie; S. 89–105: Brosseder, Johannes: Die Unfehlbarkeit des Papstes. Historische und systematische Erwägungen mit ökumenischer Absicht.

Die Autorität der Schrift im ökumenischen Gespräch. Hrsg. von Karl Kertelge. – Ffm: Lembeck 1985. 82 S. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau L; kart. DM 19,80.

Courth, Franz, SAC: Mariologie und Geschichte. Zum Marienbild der reformatorischen Theologie und Frömmigkeit des 17. u. 18. Jahrhunderts. – Veritati catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk ..., Aschaffenburg 1985, 407–439; S. 440–466: Schäfer, Philipp: Katholizität und Geschichte. Ein Beitrag zur Frage nach dem Katholischen; S. 467–521: Köster, Heinrich M.: Die katholischen Kontroverstheologen zur Zeit der Glaubensspaltung über Urstand, Fall und Erbsünde; S. 522–541: Söll, Georg: Mariologie und Ökumene. Die Chancen für Verständigung im Licht neuerer Dokumente; S. 542–554: Horn, Stephan Otto: Die sakramentale Gegenwart des Kreuzesopfers Jesu Christi in der Eucharistie. Das ökumenische Dokument „Das Herrenmahl" und das Konzil von Trient.

Lienemann, Wolfgang: Leonardo Boff und die ökumenische Bedeutung der Befreiungstheologie. – ZevE XXIX, 1985, 287–305.

Raiser, Konrad: Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit. Überlegungen zum Thema ökumenischer Theologie. – OekRu XXXV, 1986, 18–39. – XXXIV, 1985, 484–500; XXXV, 1986, 40–52: Link, Hans-Georg: Ein neuer Anfang. Die Stuttgarter Erklärung in ökumenischer Sicht.

Courth, Franz: Maria im aktuellen ökumenischen Gespräch. – TThZ XCV, 1986, 38–53.

Meinardus, O.: De monastieke renaissance in de koptische kerk. – HCO XXXVII, 1985, 149–160; p. 161–180: Krijnsen, C.: Het nieuwe kerkelijk recht en de oecumene.

X. Moraltheologie

The ethics of S[ain]t **Thomas Aquinas**. Proceedings of the Third Symposium on St. Thomas Aquinas' philosophy, Rolduc, Nov. 5 & 6, 1983. Edited by L. J. Elders and K. Hedwig. [By] J.-M. Aubert (e. a.). – CdV: Libreria Editrice Vaticana 1984. 259 p. = Studi Tomistici XXV; Lire 20 000,–; [cont.:] p. 9–49; Elders, Leo J.: St. Thomas Aquinas' Commentary on the Nicomachean ethics; p. 50–79: Spanneut, Michael: Influences stoïciennes sur la pensée morale de saint Thomas d'Aquin; p. 80–94: Pinckaers, S.: La béatitude dans l'éthique de saint Thomas; p. 95–117: Seidl, Horst: Natürliche Sittlichkeit und methaphysische Voraussetzung in der Ethik des Aristoteles und Thomas von Aquin; p. 118–132: Hörmann, Karl: Das Objekt als Quelle der Sittlichkeit; p. 133–142: McInerny, Ralph: On knowing **natural law**; p. 143–160: Aubert, Jean-Marie: L'universalité et l'immutabilité du droit naturel; p. 161–187: Hedwig, Klaus: Circa particularia. Kontingenz, Klugheit und Notwendigkeit im Aufbau des ethischen Aktes bei Thomas von Aquin; p. 188–201: Dougherty, Jude P.: Keeping the common good in mind; p. 202–215: Walgrave, J. H., OP: The personal aspect of St. Thomas' ethics; p. 216–225: Roth, Gottfried: Das Verhältnis von Angst und Freiheit nach Thomas von Aquin; p. 226–253: Delhaye, Philippe: Les morales de l'Esprit et de la nature dans les Commentaires bibliques de saint Thomas.

Privitera, Salvatore: Dall'**esperienza** alla morale. Il problema "esperienza" in Teologia Morale. – Palermo: Edi Oftes 1985. 295 p = Facoltà Teologica di Sicilia. Studi II; Lire 18 000.

Schinzer, Reinhard: Ethik ohne Gesetz. Christlich urteilen u. handeln. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 150 S.; kart. DM 22,80.

Guzzetti, G. B.: L'insegnamento della morale nel Seminario di Milano dal 1853 al Concilio Vaticano II. – SC CXIII, 1985, 171–198; p. 199–211: Ciccone, Lino: Morale e ricerche biologiche oggi.

Koch, Traugott: Autonomie des **Gewissens** als Prinzip einer evangelischen Ethik. – ZevE XXIX, 1985, 306–332.

Rumpf, Louis: Chrétiens devant l'**injustice**. Question œcuménique et responsabilité personnelle. – (Genève): Labor et Fides (1985). 119 p. = La Parole et les Hommes VI; sfr 15,–.

Witschen, Dieter: Das Prinzip der **Gerechtigkeit** – Ein deontologisches Prinzip? – ThGl LXXV, 1985, 248–268.

Hogan, Richard M. LeVoir: Covenant of love. Pope **John Paul II** on sexuality, marriage, and family in the modern world. – Garden City, NY: Doubleday 1985. XVI, 246 p.; $ 15,95.

Higuera, Gonzalo: Etica y manipulación humana. – MCom XLIII, 1985, 419–436; p. 437–463: Gómez Camacho, Francisco: Cumplimiento y desarrollo de la ley natural.

Hennaux, J.-M., SJ: Fécondation in vitro et avortement. Simple note morale au sujet de la «fivete». – NRTh CVIII, 1986, 27–46.

Fraling, Bernhard: Ethisch-theologische Bewertung der **extrakorporalen Befruchtung**. – ThGl LXXV, 1985, 269–285.

Kaufman, Gordon D.: Theology for a nuclear age. – Manch: Manchester Univ. Press 1985. XI, 66 p.; £ 9,50.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

König, Dorothee: Amt und Askese. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1985. XI, 423 S. = Regulae Benedicti Studia. Supplementa XII; kart. DM 48,– [Diss., Freiburg]

Vogüé, Adalbert de: Les règles **monastiques** anciennes (**400–700**). – Turnhout: Brepols 1985. 62 p. = Typologie des sources du Moyen Âge occidental XLVI, A-III. 1*.

Thompson, E. A.: Who was Saint **Patrick**? – Woodbridge: Boydell 1985. XV, 190 p., ill.; £ 15,–.

Vodopivec, Janez: I Santi Fratelli **Cirillo** e **Metodio** compatroni d'Europa. Anello culturale tra l'Oriente e l'Occidente. – R: Pont. Università Urbaniana 1985. 175 p. = Studia Urbaniana XX; Lire 15 000.

Folgar de la Calle, M.ª Carmen: En torno al culto del crucificado en los caminos jacobeos. – Compostellanum XXX, 1985, 443–470.

Les religieuses en **France** au **XIII**e siècle. Sous la direction de Michel Parisse. Table ronde organisée par l'Institut d'Études Médiévales de l'Univ. de Nancy I et le C.E.R.C.O.M. (25–26 juin 1983). – Nancy: Presses Univ. de Nancy 1985. 300 p., 10 fiches; F 260,–; [cont.:] p. 11–26: Lusse, Jackie: Les religieuses en Champagne jusqu'au XIIIe siècle; p. 27–67: Avril, Joseph: Les fondations, l'organisation et l'évolution des établissements de moniales dans le diocèse d'Angers (du XIe au XIIIe siècle); p. 69–74: Becquet, Jean: Les religieuses dans le diocèse de Limoges au XIIIe siècle; p. 75–96: L'Hermite-Leclercq, Paulette: Le monastère de La Celle les Brignoles (Var) au XIIIe siècle; p. 97–106: Fontette, Micheline de: Les dominicaines en France au XIIIe siècle; p. 107–119: Gaussin, Pierre-Roger: Les religieuses de la congrégation de la Chaise-Dieu; p. 121–162: Delmaire, Bernard: Les béguines dans le Nord de la France au première siècle de leur histoire (vers 1230–1350); p. 163–198: Lemaître, Jean-Loup: Nécrologes et obituaires des religieuses en France; p. 199–213: Paulmier-Foucart, Monique: Les religieuses dans une encyclopédie du XIIIe siècle: le *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais; p. 215–300: Longère, Jean: Quatre Sermons *Ad Religiosas* de **Jacques** de **Vitry**.

Coun, Th.: De Middelnederlandse vertalingen van **Ekbert von Schönau**'s *Sermo de vita et passione Jesu Christi*. – OGE XLIX, 1985, 512–532; p. 533–559: Sargent, M. G.: The Heneage manuscript of *Calculus de Perfectione Filiorum Dei* and the Middle English *Treatise of Perfection of the Sons of God*; p. 560–573: Noë, H.: Een droom wordt langzaam waar! De nieuwe kritische uitgave van **Ruusbroecs** „Steen" en „Becoringhen"; p. 574–586: Van de Wiel, C.: Ursulinenkloosters in het oude aartsbisdom Mechelen ‹1665–1798›.

Verheecke, Monique: L'itinéraire du chrétien d'après les exercices spirituels d'**Ignace** de **Loyola** et ses présupposés anthropologiques. – Louvain-la-Neuwe: Centre Cerfaux-Lefort 1984. XVIII, 744 p.; FB 1500.

Carmo Silva, Carlos Henrique do: Diferenciação da experiência orante em Santa **Teresa** de **Avila**. – Didaskalia XIII, 1983 (Lisboa 1985), 105–250.

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

Hartinger, Walter: **Mariahilf** ob **Passau**. Volkskundliche Untersuchung der Passauer Wallfahrt u. der Mariahilf-Verehrung im deutschsprachigen Raum. – Passau: Verl. des Vereins für ostbairische Heimatforschung 1985. 204 S., 24 Taf. = Neue Veröffentlichungen des Institutes für ostbairische Heimatforschung der Universität Passau XLIII; kart. DM 28,–.

Paoli, Arturo: Ricerca di una spiritualità per l'uomo d'oggi. – Assisi: Cittadella Editrice (1984). 341 p.; Lire 12 000.

Borriello, L., OCD: Struttura e fisionomia dell'uomo spirituale. – Angelicum LXIII, 1986, 14–55.

Egan, Harvey D.: Christian mysticism. The future of a tradition. – NY: Pueblo Publishing Comp. (1984). XVIII, 438 p.; $ 14,95.

Elliott, Charles: Praying the kingdom. Towards a political spirituality. – Lo: Darton, Longman & Todd (1985). X, 150 p.; £ 3,50.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Perotto, L. A.: Stato e giustizia distributiva. La dimensione morale-politica della giustizia distributiva nel "De justitia" di S. **Tommaso**. – Milano: Massimo (1984). 643 p. = Studia Universitatis S. Thomae in Urbe XXI; Lire 35 000.

Craxi, Giuseppe: Il **sacro** nella società alienta. – R: Editrice Ianua 1984. 122 p.

Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion u. ihre Theorien. Hrsg. von Peter Koslowski. – Tü: Mohr 1985. IX, 308 S. = Civitas-Resultate VIII; kart. DM 58,–; [enth. u. a.:] S. 9–25: Spaemann, Robert: Funktionale Religionsbegründung und Religion; S. 26–41: Luckmann, Thomas: Über die Funktion der Religion; S. 63–75: Pannenberg, Wolfhart: Civil Religion? Religionsfreiheit und pluralistischer Staat: Das theologische Fundament der Gesellschaft; S. 76–96: Koslowski, Peter: Religion, Ökonomie, Ethik. Eine sozialtheoretische und ontologische Analyse ihres Zusammenhangs; S. 97–110: Maurer, Reinhart: Staat, Gesellschaft, Gesellschaftsreligion. Kommentar zu W. Pannenberg und P. Koslowski; S. 130–143: Maier, Hans: Politik und Religion; S. 159–175: Lanczkowski, Günter: Religion und Gesellschaft in religionswissenschaftlicher Sicht.

Wallis, Roy – Steve Bruce: Sketch for a theory of conservative **Protestant** politics. – SocComp XXXII, 1985, 145–161; p. 163–174: Pickering, W. S. F.: Protestantism and power: Some sociological observations; p. 175–201: Willaime, Jean-Paul: Protestantisme, théologie et société: regard sociologique sur quelques évolutions théologiques dans le protestantisme **français**; p. 203–228: Schmitt, Karl: Protestantism and peace movements in **Germany**; p. 229–232: Daiber, Karl Fritz: Que devient l'Église Évangélique d'Allemagne?; p. 233–243: Hunter, James D.: Conservative Protestantism on the **American** scene; p. 245–260: Bastian, Jean-Pierre: Dissidence religieuse dans le milieu rural **mexicain**; p. 261–271: Walker, Andrew: From revival to restoration: the emergence of Britain's new classical **pentecostalism**; p. 273–285: Jubber, Ken: The prodigal Church: South Africa's Dutch Reformed Church and the apartheid policy; p. 287–303: Bibby, Reginald W.: Religious encasement in **Canada**: an argument for Protestant and Catholic entrenchment; p. 305–330: Bibliographie internationale de sociologie des religions **1984** / International Bibliography of Sociology of Religion 1984.

Heckmann, Friedrich: Arbeitszeit und **Sonntagsruhe**. Stellungnahmen zur Sonntagsarbeit als Beitrag kirchlicher Sozialkritik im **19.** Jahrhundert. – Essen: Verlag Die blaue Eule 1986. 336 S. = Theologie im Gespräch II.

Anderson, Ray S[herman] – Dennis B. Guernsey: On being **family**. A social theology of the family. – GrR, Mich.: Eerdmans (1985). VIII, 168 p.; $ 11,95.

Bartnik, Czesław Stanisław: Formen der politischen Theologie in **Polen**. – Rgb: Pustet 1986. 195 S. = Eichstätter Materialien. VIII: Abteilung Philosophie und Theologie; kart. DM 35,–.

Höhn, Hans-Joachim: Politischer Glaube? Maßstäbe kirchlicher Stellungnahmen zu Fragen der Politik. – ThPh LXI, 1986, 1–23.

L'homme face à sa violence. [Ed.]: Institut d'Études Religieuses et Pastorales de Toulouse. – P: Ed. du Cerf 1984. 180 p. = Dossiers libres/Cerf; F 52,–.

Katholieke arbeidersbewegung. Studies over KAB en NKV in de economische en politieke ontwikkeling van **Nederland** na 1945. Onder redactie van Jan Roes. Door Jan Bank (e. a.). – Baarn: Ambo 1985. 431 blz.; hfl 47,50.

Duffhues, Ton – Albert Felling – Jan Roes: Bewegende patronen. Een analyse van het landelijk netwerk van katholieke organisaties en bestuurders 1945–1980. – (Nijmegen:) Katholiek Documentatie Centrum; Baarn: Ambo 1985. 333 blz.; hfl 49,50.

XIII. Kirchenrecht

Henaff, Henri: Les conservateurs apostoliques et les décrétales d'Alexandre IV. – RDC XXXV, 1985, 193–221; p. 222–244: Metz, René: Le problème d'un droit de l'Église dans les milieux catholiques de la seconde moitié du XIXe siècle à la période postconciliaire; p. 245–266: Candelier, Gaston: Décisions rotales après le décret de 1977 sur l'impuissance; p. 267–287: Burki, E. P.: Une institution originale de droit constitutionnel religieux: Le collège des assistants généraux de l'Ordre des Jésuites; p. 288–302: Jeegers, Christine: L'engagement matrimonial des époux en droit civil français.

Dahyot-Dolivet, Jehan: Precis d'histoire du droit canonique. Fondement et évolution. – R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1984. 194 p. = Utrumque ius X; Lire 22 000.

Hageneder, Othmar: Zur politischen Wirkungsgeschichte der Deretale „Ad apostolice dignitatis" ‹VI° 2.14.2›. – Ecclesia peregrinans. Josef Lenzenweger zum 70. Geburtstag . . ., Wien 1986, 331–339; S. 341–348: Rainer, Johann: Informativprozesse über österreichische Konsistorialklöster; S. 349–360: Zinnhobler, Rudolf: Die kirchenrechtlichen Beziehungen der Stadtpfarre Wels zum Stift Kremsmünster; S. 361–370: Gradauer, Peter: Vom „Münchner Konkordat" ‹1583› zum „Wiener Rezeß" ‹1675›; S. 371–377: Kostelecky, Alfred: Die Dignitäre des Wiener Metropolitan- und Domkapitels zu St. Stephan nach den Statuten von 1844; S. 379–389: Schwendenwein, Hugo: Katholische Universitäten und kirchliche Fakultäten. Begriffliche und kompetenzmäßige Klärungen in der neueren kirchlichen Rechtsentwicklung; S. 391–403: Pree, Helmuth: Fragen des Vermögensrechts von Ordenspersonen und Weltpriestern; S. 405–417: Primetshofer, Bruno: Vom Geist des Codex Iuris Canonici/1983.

Müller, Ludger: Kirchenrecht in **Bonn**. Die Lehre des Kirchenrechts in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn von **1818** bis **1939**. – ZSavRGKan CII, 1985, 215–326.

Schmitz, Heribert: Der Codex Iuris Canonici von 1983 im Spiegel erster Stellungnahmen und Wertungen.– MThZ II, 1986, 3–19; S. 20–31: Aymans, Winfried: Das Thema **Ökumene** im neuen Codex Iuris Canonici; S. 32–41: Müller, Ludger: Theologische Aussagen im kirchlichen Gesetzbuch; S. 42–59: Geringer, Karl-Theodor: Die deutschen **Pfarrgemeinderäte** als verfassungsrechtliches Problem.

Boni, Andrea, OFM: La struttura concettuale del nuovo Codice di Diritto Canonico. – Antonianum LX 1985, 396–422; p. 423–458: Peperoni, Salvatore, OFM: Persone fisiche e persone morali nel nuovo CIC; p. 459–477: Brogi, Marco, OFM: Ulteriori possibilità di «communicatio in sacris»?

Aymans, Winfried: Lex Canonica. Erwägungen zum kanonischen **Gesetzesbegriff**. – AkKR CLIII, 1984, 337–353; S. 354–383: Corecco, Eugenio: Natur und Struktur der **„sacra potestas"** in der kanonistischen Doktrin und im neuen CIC; S. 384–398: Krämer, Peter: Theologische Grundlagen des kirchlichen Rechts nach dem CIC/1983.

August, Norbert: Staat und Kirche in **Lateinamerika**. Das Verhältnis von Staat und Kirche in den Verfassungen, im Erziehungs- und Bildungswesen und im Eherecht in den Ländern der Cono Sur. – Mchn: Fink 1985. 295 S. = Beiträge zur Soziologie und Sozialkunde Lateinamerikas XIV; kart. DM 42,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Heckel, Martin: Die **theologischen Fakultäten** im weltlichen Verfassungsstaat. – Tü: Mohr 1986. XXVI, 416 S. = Jus ecclesiasticum XXXI; kart. DM 68,–.

Hommens, Maximilian: **Magnus Cancellarius** einer kirchlichen Hochschule. Eine kanonistische Dissertation. – St. Ottilien: EOS-Verl. (1985). XIV, 146, 22 S. = Dissertationen theologische Reihe IX; kart. DM 22,–. [Diss., München]

Rodríguez, Pedro: Iglesias particulares y prelaturas personales. Consideraciones teológicas a propósito de una nueva institución canónica. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1985. 248 p. = Facultad de Teología Universidad de Navarra. Colección teológica XLI; pes 1200.

Müller, Hubert: Die rechtliche Stellung des **Diözesanbischofs** gegenüber Generalvikar und Bischofsvikar. – AkKR CLIII, 1984, 399–415.

Candelier, Gaston: A propos de l'incapacité de contracter mariage ‹canon **1095**›. – RThL XVI, 1985, 409–446.

Burke, Raymond L.: Lack of discretion of judgment because of **schizophrenia**: doctrine and recent rotal jurisprudence. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1986. 254 p. = Analecta Gregoriana CCXXXVIII = Series Facultas Iuris Canonici Sectio B. XLVII; Lire 35 000 [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana]

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Midali, Mario: Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica. – R: Libr. Ateneo Salesiano (1985). 382 p. = Biblioteca di scienze religiose LXIX = Studi di teologia pastorale XI; Lire 25 000.

Citrini, Tullio: Figura e figure della comunità cristiana. Un sondaggio nella problematica teologico pastorale. – SC CXIII, 1985, 361–403; p. 404–431: Maggioni, Bruno: Alcune comunità cristiane del Nuovo Testamento: coscienza di sè, tensioni e comunione; p. 432–457: Coccopalmerio, Francesco: Le associazioni dei fedeli nella comunità ecclesiale e il caso particolare dell'Azione Cattolica; p. 458–477: Dianich, Severino: Il ministero ordinato nella Chiesa locale; p. 478–499: Colzani, Gianni: La chiesa locale e la missione: un compito e un problema.

Lazzati, Giuseppe: La riconciliazione nella chiesa e nella società. Testi e indice teologico-pastorale per e oltre il Convegno. A cura di Piersandro Vanzan. Prefazione del Carlo M. Martini. – R: Veritas Editrice 1985. 268 p.

Scharfenberg, Joachim: Einführung in die **Pastoralpsychologie**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 244 S., graph. Darst. = Uni-Tschenbücher 1382; kart. DM 27,80.

Brachel, Hans-Ulrich von: Subjekt werden. Theologische und psychologische Reflexionen zu einer Theorie innovatorischen Handelns. Zur interdisziplinären Grundlagendiskussion Praktischer Theologie und ihre Weiterführung in therapeutischen Bereichen. – (Mstr.:) Lit-Verl. (1985.) VIII, 421 S. = Psychologie IX; kart. DM 68,– [Diss., Münster]

Braun, J. – J. Hendriks: Kerk en etnische minderheden. – Praktische Theologie XII, 1985, 459–485; p. 486–500: Huismans, S.: Zeven aandachtspunten bij het aangaan van kontakten met minderheden.

Wendel, Ernst Georg: Studien zur Homiletik Dietrich **Bonhoeffers**. Predigt – Hermeneutik – Sprache. – Tü: Mohr 1985. XIII, 255 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXI; kart. DM 98,–.

Lowry, Eugene L.: Doing time in the pulpit. The relationship between narrative and preaching. – Nashv, Tenn.: Abingdon (1985). 112 p.; $ 6,95.

Seitz, Manfred: Erneuerung der Gemeinde. Gemeindeaufbau u. Spiritualität. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 182 S.; kart. DM 24,80.

Lapointe, Guy: Baptême et Église. Quelques réflexions théologiques et pastorales. – EglTh XVI, 1985, 339–356.

Schmidt, Hannspeter: Die **Klientel** der **Telefonseelsorge**. Versuch einer Identifizierung. – Ffm, Bern, NY: Lang (1985). V, 451 S. = Europäische Hochschulschriften VI, 155; sfr 75,–.

Brandt, Peter: Die evangelische **Strafgefangenenseelsorge**. Geschichte – Theorie – Praxis. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 422 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XXI; kart. DM 48,– [Diss., Bonn]

Glauben lernen – leben lernen. Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens u. der Religion. Erich **Feifel** zum 60. Geburtstag von seinen Schülern u. Mitarb. Hrsg.: Konrad Baumgartner . . . – St. Ottilien: EOS Verl. 1985. XXIX, 605 S.; kart. DM 49,–; S. 591–602: Bibliografie der Veröffentlichungen von E. Feifel; [enth. u. a.:] S. 3–18: Werbick, Jürgen: Glauben als Lernprozeß? Fundamentaltheologische Überlegungen zum Verhältnis von Glauben und Lernen – zugleich ein Versuch zur Verhältnisbestimmung von Fundamentaltheologie und Religionspädagogik; S. 19–43: Weidmann, Fritz: Religion als Aufgabe der Erziehung. Überlegungen zu einer grundlegenden **religiösen Erziehung**; S. 45–77: Langer, Michael: Religionspädagogik im Horizont transzendentaler Theolgie. Karl **Rahners** Beitrag zu Grundproblemen religiöser Sozialisation; S. 81–107: Bartholomäus, Wolfgang: Erbsündliche Schädigung und katholische Sexualpädagogik. Materialien zum Gespräch zwischen theologischer Anthropologie und Religionspädagogik; S. 109–125: Offergeld, Degenhard: **Friedenserziehung** als Anfrage an die Religionspädagogik; S. 127–145: Staudigl, Günter: Können christliche Grundhaltungen über Vorbilder vermittelt werden? Grundsätzliche Überlegungen zur religionspädagogischen Diskussion um die Bedeutung der **Vorbilder** in der religiösen Erziehung; S. 149–164: Rolinck, Eberhard: Der „initiatische Weg" bei Karlfried Graf **Dürckheim** – ein religionspädagogisches Paradigma?; S. 227–242: Mathieu, Marcella: Interkonfessionell – interkulturell – interreligiös. Denkanstöße zur Wissenschaftstheorie einer Vergleichenden Religionspädagogik; S. 245–252: Stengelin, Willi: Den Sinn für **„Symbol"** wecken. Didaktische Überlegungen zur Pflege einer menschlichen Fähigkeit; S. 253–266: Gleißner, Alfred: **Zusammenhänge**. Fachdidaktische Anmerkungen zu einem zentralen Problem des Religionsunterrichtes an beruflichen Schulen; S. 267–293: Di Chio, Vito: Lernen und religiöse Orientierungen.

Wie Schüler der Sekundarstufe II ihre religiösen Orientierungen im Unterricht artikulieren und vertiefen können; S. 295–311: Hermanutz, Leo: Religionsdidaktik im Spiegel der Lehrplanarbeit; S. 325–341: Meyer, Johannes-Georg: Das Lernen des Religionslehrers. Aspekte der **Fortbildung** von Religionslehrern; S. 343–383: Schulz, Ehrenfried: Theologische Projektarbeit – ein wichtiger Lerntypus für Theologie und Kirche; S. 385–407: Ilg, Josef: „Studienreform Katholische Theologie" – ein Kapitel einer „Didaktik der Theologie"; S. 495–508: Ridez, Louis: Discours théologique et pratique de la catéchèse des adultes. Les interactions de la méthode de corrélation; S. 533–548: Schawohl, Peter: Von der Kasernenstunde zum lebenskundlichen Unterricht. Entwicklungen im religionspädagogischen Konzept der **Militärseelsorge**.

Hemel, Ulrich: **Religionspädagogik** im Kontext von Theologie und Kirche. – Düs: Patmos (1986). 196 S.; kart. DM 26,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Trinité et liturgie. Conférences Saint-Serge XXXe semaine d'études liturgiques Paris, 28 juin – 1er juillet 1983. Ed. par A(chille) M. Triacca. – R: C.L.V. – Ed. liturgiche 1984. 458 p. = Bibliotheca "Ephemerides liturgicae". "Subsidia" XXXII; Lire 40 000; [cont.:] p. 17–35: Andronikof, C.: La doctrine trinitaire du Triode; p. 37–50: Breck, Jean: Les formules liturgiques trinitaires dans le Nouveau Testament; p. 51–57: Cazelles, H.: La Sagesse de Proverbes 8, 22 peut-elle être considérée comme une hypostase?; p. 59–77: Cothenet, Edouard: La formule trinitaire baptismale de Matthieu 28, 19; p. 79–93: Dalmais, I.-H.: De la glorification du Nom à la confession trinitaire dans les liturgies **syriennes**; p. 95–102: Fauquet, Yves: La formule liturgique «La paix est avec vous», «Paix à vous» est-elle un kérygme trinitaire? ‹Essai de théologie biblique›; p. 103–118: Gerhards, Albert: La **doxologie**, un chapitre définitif de l'histoire du dogme?; p. 119–135: Harissiadis, Constantin: La Trinité dans les Offices de la **Pentecôte**; p. 137–155: Hruby, Kurt: Les personnifications vétéro-testamentaires (Sagesse) dans la liturgie **juive**; p. 157–178: Muess, Cl.-R.: La dimension trinitaire de la liturgie **luthérienne**; p. 179–194: Ossorguine, Nicolas: La Sainte Trinité et le Temps **Pascal**; p. 195–212: Ozoline, Nicolas: Les représentations de la Trinité dans l'**iconographie byzantine**; p. 213–229: Picard, Paul: Le **Missel Romain** et l'Esprit Saint; p. 231–253: Renoux, Charles: Pentecôte et Trinité dans quelques Eglises du rite **antiochien**; p. 255–282: Rose, André: Les **Psaumes** et la Sainte Trinité selon la tradition; p. 285–299: Theodorou, E.: La phénoménologie de la théologie trinitaire des textes liturgiques **orthodoxes**; p. 301–384: Triacca, Achille M.: La structure trinitaire des «Preces Eucharisticae» dans la liturgie **ambrosienne** ‹hier et aujourd'hui›; p. 385–393: Wagner, Georges: Une liturgie **anoméenne**; p. 395–419: Webb, Douglas: Du Codex Reginensis 316 (le Sacramentaire **Gélasien**) aux Missels modernes: brève esquisse de l'histoire des Propres de la fête de la Sainte Trinité; p. 421–436: Westphal, Gaston: La Trinité dans le présent projet de liturgie du Culte Dominical proposé à l'Eglise **Réformée** de **France**; p. 437–458: Zellweger, Eberhard: Une nouvelle compréhension de la Trinité? Une réponse à partir de la liturgie.

Van gerechtigheid tot liturgie. – Hilv: Gooi en Sticht (1984). 110 p. Theologie en samenleving; hfl 22.90 –; [cont.:] p. 11–21: Wegman, Herman: De zesde van de achtste maand; p. 23–32: Horst, Jacques van der: 'Wiens brood men eet . . .'; ervaringen in het industriepastoraat met liturgische (on-)mogelijkheden; p. 33–51: Eyden, René van: Wanneer de arme gelooft in de arme; gebeden in Latijns-Amerika en de spiritualiteit van de bevrijding; p. 53–60: Tromp, Nico: Vervreemding, verbondenheid, vrede. Liturgie en gerechtigheid; p. 61–91: Platvoet, Jan: In de koelte van de 'ontvangstboom': de politieke functie van een akan godsdienstig symbool; p. 93–108: Höfte, Bernard: De voorwaarden voor liturgie als oefenplaats van vrede en gerechtigheid; een perspectief voor een pastorale praxis van heil en bevrijding.

A new dictionary of liturgy and worship. Edited by J. G. Davies. – Lo: SCM Press. 1986. XVI, 544 p., ill.; £ 19,50.

Maccarrone, Michele: L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo. – Lateranum LI, 1985, 88–152.

Brovelli, Franco: Storia del movimento liturgico nel nostro secolo: dati, attese e linee di approfondimento. – EL XCIX, 1985, 217–238; p. 239–270: Navoni, Marco: Le antifone «**ad Crucem**» dell'ufficiatura ambrosiana nel tempo pasquale; p. 272–289: Rinaldi, Ilario: «Claritas»: la luce nel mistero natalizio. Saggio terminologico nell'ambito dei libri liturgici attuali e della tradizione liturgica latina.

Baroffio, B.: Liturgia e musica nella vita monastica verso il Mille con particolare riguardo alla Valsusa. – Benedictina XXXII, 1985, 389–399; p. 401–422: Pasquino, G. M.: Il breviario di s. Michele della Chiusa (sec. XIV) e la storia del libro per la preghiera canonica; p. 445–454: Costa, E: Creatività nel canto liturgico medievale: tropi e sequenze; p. 455–465: Damilano, P.: Problemi di pratica esecutiva nel canto liturgico medioevale non-gregoriano.

Meyer, Hans Bernhard: Gottesdienst in audiovisuellen Medien. – ZkTh CVII, 1985, 415–438.

Mannooramparampil, Thomas: The **anaphora** and the **post-anaphora** of the Syro-Malabar Qurbana. – Pad: Ostkirchendienst 1984. XIII, 161 p. = Oriental Institute of religious studies LXXVIII.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Edmund Arens, Diesterweg 23, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Dr. Franz-Josef Bäumer, Warendorfer Str. 16, 4400 Münster; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 8401 Pentling; Prof. Dr. Ingo Broer, Klosterstr. 2, 5901 Wilnsdorf 2; Prof. Dr. Norbert Brox, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Franz Crüsemann, Deckertstr. 67, 4800 Bielefeld; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Dr. Michael Figura, Gumpensteige 7, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Cherubine-Willimann-Weg 1, 5400 Koblenz-Arenberg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Karl Hammer, Rebgasse 30, CH-4058 Basel; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhruniversität, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Prof. Dr. Fritz Hoffmann, Rückertstr. 3, DDR-Erfurt; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Dr. Wilhelm Imkamp, Franziskanergasse 8, 8900 Augsburg; Dr. Rainer Kampling, Kilianstr. 9, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Univ. Passau, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Christoph Kronabel, Auf der Hardt 15, 7800 Freiburg; DDr. Peter Kuhn, Thal 5, 8262 Aschau/Inn; Konrad Meisig, Indol. Seminar, Salzstr. 53, 4400 Münster; Prof. Dr. Helmut Merklein, Töpferstr. 6a, 5307 Wachtberg-Adendorf; Dr. Joseph Overath, Im Kirchtal 71, 5210 Troisdorf; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, 8000 München 2; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Martin Rock, Albinistr. 4, 6500 Mainz; Prof. Dr. Klaus Seybold, Bruderholzrain 62, CH-4102 Binningen/Basel; Dr. Thomas Söding, Dingbänger Weg 54a, 4400 Münster; Prof. Dr. Johannes Spölgen, Eichendorffstr. 25, 5102 Würselen; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Dr. Johannes Schmid, Im Grund 11, 8702 Oberdürrbach; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Inst. f. Rel. Volkskunde, Salzstr. 13, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, 4400 Münster-Roxel; Prof. Dr. Gunther Wenz, Untere Hausbreite 15, 8000 München 45; Prof. Dr. Walter Ziegler, Inst. f. Geschiche, Am Hubland, 8700 Würzburg.

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 19,– DM, jährlich 90,– DM, Studenten-Abonnement 72,– DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1986 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, 1986

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte des Verlages Aschendorff bei:
„Theologische Zeitschriften" und „Münsterische Beiträge zur Theologie"

Paulus-kommentare aus der griechischen Kirche

Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Karl Staab

Die Katenen sind für die Überlieferung der exegetischen Arbeiten der Kirchenväter von entscheidender Bedeutung. Lietzmann und Faulhaber haben hier durch ihre Katenenkataloge, die zugleich eine Kanalisierung der wilden Katenenströme bedeuten, den Grund gelegt. Der erste, der diesen Boden dann wissenschaftlich verantwortlich und zuverlässig bearbeitete, war Karl Staab, der die Pauluskommentare aus der griechischen Kirche zusammenstellte.

Der Satz „Es wird auf diesem Gebiete nichts mehr zu entdecken und zu sammeln sein", den Staab ins Vorwort seiner Ausgabe schrieb, hat sich, so anspruchsvoll er ist, im vollen Umfang bestätigt. Seine Ausgabe ist bis heute aktuell geblieben. Daß sie vollständig vergriffen und selbst im Antiquariatsbuchhandel nur ganz selten käuflich zu erwerben war, ist daher immer wieder beklagt worden. Auf Wunsch der Patristischen Kommission in der Bundesrepublik Deutschland ist darum das Werk in Neuauflage erschienen. Um es in seiner Brauchbarkeit modernen Anforderungen anzupassen, wurde ein komplettes Verzeichnis der zitierten Bibelstellen und der Zitate aus der kirchlichen und profanen Literatur beigegeben. So kann das Buch einer neuen Generation von Forschern den Dienst leisten, den es der vergangenen bereits geleistet hat.

Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. 1984, 2. Auflage. Nachdruck der 1. Auflage 1933 mit einem neuen Vorwort. XLVIII und 684 Seiten, kart. 92,– DM, ISBN 3–402–03985–0.

Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch Ihre Buchhandlung.

Aschendorff

Standardwerke der Theologie der Befreiung



NEU

Gustavo Gutiérrez
Aus der eigenen Quelle trinken
Spiritualität der Befreiung
Aus dem Spanischen von Horst Goldstein
Fundamentaltheologische Studien Bd. 12
152 S. Kst. DM 24,80

Gutiérrez zeigt den Nährboden der Theologie der Befreiung auf: die Begegnung mit Gott im Gebet, im alltäglichen Leben der Armen, in der Solidarität lateinamerikanischer Basisgemeinden mit jenen Unterdrückten, die ihren eigenen Slum als „fremdes Land" betrachten müssen.

Henri J. M. Nouwen schreibt zu diesem Buch: „Es ist ein wichtiges Buch, nicht nur, weil es eine geistreiche und einfühlsame Darlegung der lateinamerikanischen Spiritualität ist, sondern vor allem weil es ein Geschenk der Armen an uns ist, das durch Gutiérrez Dienst der Solidarität zu uns gekommen ist als Angebot zur Umkehr."

Gustavo Gutiérrez
Die historische Macht der Armen
Aus dem Spanischen von Horst Goldstein
204 S. Kst. DM 36,–

Gustavo Gutiérrez
Theologie der Befreiung
Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz
8. Aufl. 1985. XXII + 288 S. Kst. DM 39,–

In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

Frühjahr '86 Religion bei KÖSEL

Kösel-Verlag · Flüggenstraße 2 · 8000 München 19



Alfons Rosenberg
Engel und Dämonen
Gestaltwandel eines Urbildes
336 Seiten. Mit zahlr. Abb.
Geb. DM 48.-
Der Altmeister der Symbolforschung legt eine universale »Engel- und Dämonenkunde« vom Altertum bis heute vor.

Josef Pieper

Lieben, hoffen, glauben
382 Seiten. Geb. DM 29,80

Scholastik
Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie
254 Seiten. Kart. DM 29,80

Thomas von Aquin
Leben und Werk
3., durchgesehene Auflage von »Hinführung zu Thomas von Aquin«
12 Vorlesungen
246 Seiten. Kart. DM 29,80

Karl Barth
Der reiche Jüngling
Herausgegeben von Peter Eicher
Reihe: Evangelium konkret
Ca. 108 Seiten. Kart. ca. DM 14,80
Zum 100. Geburtstag Karl Barths am 10. Mai 1986 erscheint seine Auslegung des Evangeliums vom reichen Jüngling.

Lorenz Wachinger
Ehe
Einander lieben – einander lassen
Reihe: Evangelium konkret
184 Seiten. Kart. DM 19,80
Ein sachkundiges, hilfreiches Buch für alle, die die wichtigsten Lebensfragen gründlich aber lebensnah bedenken.

Gerfried W. Hunold/
Wilhelm Korff (Hrsg.)
Die Welt für morgen
Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft
440 Seiten. Geb. ca. DM 38.–
Schüler und Freunde ehren mit diesem Werk den Moraltheologen Franz Böckle, der am 18. April 1986 65 Jahre alt wird.

Karl Rahner
Politische Dimensionen des Christentums
Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit
232 Seiten. Geb. DM 29,80
Professor Herbert Vorgrimler stellt in dieser aktuellen Textauswahl den politischen Rahner vor.

Reginald Ringenbach
Gott ist Musik
Theologische Annäherung an Mozart
80 Seiten. Geb. DM 17,80
Der Dominikaner Reginald Ringenbach legt mit diesem ungewöhnlichen Buch eine begeisterte theologische Interpretation des Lebens und Werkes Mozarts vor.

Hans Georg Ruhe (Hrsg.)
Abschied
Ein Lesebuch
140 Seiten. Geb. DM 24,80
Ein Lesebuch, das Mut macht, sich den täglichen Trennungen und Abschieden zu stellen.

Raymund Schwager
Der wunderbare Tausch
Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre
Ca. 350 Seiten. Kart. ca. DM 34.–
Verlangt Gottes Gerechtigkeit das Opfer des eigenen Sohnes? Schwager interpretiert die traditionellen Antworten auf diese Frage erfrischend neu.

Georg Bienemann
Leid-Tod-Auferstehung
Bilder und Texte der Hoffnung
102 Seiten. Mit zahlr. Abb. Kart.
DM 22.–
Ein Geschenkbuch, nicht nur für die Fasten- und Osterzeit.

Moya Lovis
Kreuzweg unserer Zeit
Mit Betrachtungen von Josef Imbach
119 Seiten. Mit zahlr. Abb. Geb.
DM 26.–
Kreuzwegsituationen, die das vielgestaltete Leiden unserer Zeit mit ins Bild holen und die Botschaft vom Kreuz und vom Gekreuzigten in die Gegenwart übersetzen.

Hermine König (Hrsg.)
Geschichtenbuch Erstkommunion
160 Seiten. Mit zahlr. Abb. Geb.
DM 16,80
Ein schönes Geschenkbuch zur Erstkommunion ohne falsche fromme Töne und doch mehr als nur spannend.

Ethik der Religionen – Lehre und Leben
Band 4: **Besitz und Armut**
In Koproduktion mit dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
Ca. 176 Seiten. Kart. ca. DM 19,80

Peter Müller
Praxis der Erwachsenenbildung in der Gemeinde
Situationen-Ziele-Planung-Organisation
167 Seiten. Kart. DM 29,80
Ein Werkstattbuch für alle, die in einer Gemeinde Erwachsenenbildung planen und Programme vorbereiten.

Hermann Kirchhoff
Christi Himmelfahrt bis Sankt Martin im christlichen Brauchtum
143 Seiten. Mit zahlr. Abb. Kart.
DM 24.–
Der von vielen gewünschte abschließende Band über das christliche Brauchtum von Christi Himmelfahrt bis Sankt Martin.

Agnes Wuckelt
Zentrale Texte des Neuen Testaments
Eine Praxishilfe für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe I
192 Seiten. Kart. DM 19,80

Reinert Hanswille
Liebe und Sexualität
Ein Buch für junge Menschen
167 Seiten. Kart. ca. DM 19,80
Ein Aufklärungsbuch für Jugendliche und junge Erwachsene.

Otmar Schnurr
Mag sein, daß die Wüste lebt
Unmaßgebliche Erfahrungen eines Religionslehrers
192 Seiten. Geb. DM 26,80
Ein spannendes, witzig-hintergründiges Buch über die Erfahrungen eines engagierten Religionslehrers.

Kirchengeschichte

Leif Grane

Die Confessio Augustana

Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation. Aus dem Dänischen von Eberhard Harbsmeier. (UTB 1400). 3., durchges. Auflage 1986. 196 Seiten, Kunstst. DM 19,80

Der Verfasser stellt die wichtigste evangelische Bekenntnisschrift in den Zusammenhang der reformationsgeschichtlichen Auseinandersetzungen und anderer zusammenfassender Bekenntnisäußerungen der Reformation. Vor allem geht es ihm darum, daß der Student das Augsburger Bekenntnis im Zusammenhang mit Luthers ganzem theologischen Wirken sehen lernt.

Damit wird eine solide historische Grundlage für das Verständnis der Confessio Augustana gelegt. Das Buch ist so angelegt, daß einer kurzen Einführung artikelweise die Übersetzung und ein eingehender Kommentar folgen.

Heiko A. Oberman

Die Reformation

Von Wittenberg nach Genf. 1986. Ca. 320 Seiten, kart. ca. DM 39,80

Der bekannte langjährige Tübinger Mittelalter- und Reformationshistoriker hat für dieses Buch seine wichtigsten reformationsgeschichtlichen Aufsätze so bearbeitet, daß sich eine facettenreiche vergleichende Zusammenschau der Reformationsimpulse Luthers, Zwinglis und Calvins und der zeitgenössischen katholischen Kritik ergibt. Wie schon die bekannten Bücher des Verfassers stecken auch diese Arbeiten voller Impulse und anregender Einsichten, sie sind eine fesselnde Lektüre.

Dorothea Wendebourg

Reformation und Orthodoxie

Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 37). 1986. Ca. 452 Seiten, kart. ca. DM 92,–

Hoffnungsvoller und inhaltsreicher als spätere Kontakte zwischen Vertretern einer reformatorischen und einer orthodoxen Kirche war der Briefwechsel, den Tübinger lutherische Theologen auf der Grundlage des Augsburger Bekenntnisses mit dem Patriarchen von Konstantinopel führten. Theologische Kontakte wie dieser haben bis heute entscheidenden Einfluß auf die gegenseitigen Erwartungen in ökumenischen Gesprächen; auch sind die einstigen Argumente oftmals nicht veraltet. Die Aufarbeitung der Verfasserin hat daher ihren Wert auch für die Zukunft der Ökumene.

Bibelwissenschaft

Ernst Käsemann

Exegetische Versuche und Besinnungen

Auswahl. Mit einem Geleitwort von Wolfgang Schrage. 1986. 194 Seiten, kart. ca. DM 28,–

Inhalt: Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre / Amt und Gemeinde im Neuen Testament / Das Problem des historischen Jesus / Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? / Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament / Die Anfänge christlicher Theologie / Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik / Gottesgerechtigkeit bei Paulus / Gottesdienst im Alltag der Welt / Paulus und der Frühkatholizismus.

Reinhard Wonneberger/Hans Peter Hecht

Verheißung und Versprechen

Eine theologische und sprachanalytische Klärung. 1986. XIV, 273 Seiten, kart. ca. DM 39,80

Verheißung holt Zukunft in unsere Gegenwart herein. Sie ist deshalb ein zentrales Thema christlicher Theologie und Predigt.
Indem die Verfasser die biblische Kategorie der Verheißung konstruktiv mit dem profanen Versprechen verbinden, gelingt es ihnen, die Dimension alltäglicher Vorgänge in den Horizont theologischen Verstehens einzubeziehen.
Dabei dient ihnen als Schlüssel die Sprechakttheorie, die in der gegenwärtigen philosophischen und theologischen Diskussion eine zunehmend wichtige Rolle spielt und eine Art Brücke im Gespräch zwischen Exegese, Ethik und Homiletik bildet.
Es macht den Reiz und Reichtum dieses Buches aus, daß es dem Leser neben einem exegetischen Querschnitt zum Thema Verheißung und Versprechen auch zentrale Einblicke in sprachanalytische und ethische Fragen vermittelt und in der Fülle hier angeführter Alltagssituationen ebenso wie in homiletischen Übungen den Praxisbezug herstellt.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Marie-Corentine Sandstede-Auzelle
Gerd Sandstede

Clemens August Graf von Galen

Bischof von Münster im Dritten Reich

In diesem Werk wird versucht, das Verhalten des Bischofs von Münster im Dritten Reich anhand seiner Stellungnahmen zu verschiedenen Problemkreisen möglichst umfassend aufzuzeigen. Abweichend von bisherigen Veröffentlichungen über den „Löwen von Münster" wird jedoch das Wirken und die Wirksamkeit des Bischofs im Zusammenhang mit den politischen Ereignissen geschildert, werden Gemeinsamkeiten und Gegensätze im Denken und Handeln im Vergleich mit anderen deutschen Bischöfen besprochen.

Seine Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus hat vor allem wegen der im Jahre 1941 gehaltenen Predigten gegen Klostersturm, Terror und Euthanasie weltweite Beachtung gefunden. Die Autoren stellen die Vorgeschichte dieser Predigten ebenso dar wie die weniger bekannten Reaktionen des Bischofs auf Ereignisse während der nationalsozialistischen Herrschaft. Sie zeigen die politisch-ideologischen Voraussetzungen für die Haltung des Bischofs und versuchen, die Wirkung seiner Predigten und seiner übrigen Äußerungen während des Dritten Reiches, in der Nachkriegszeit und bis heute zu erklären.

Im Anhang des Werkes sind wichtige Dokumente abgedruckt: die Kundgebung der deutschen Bischöfe von März 1933 – der Hirtenbrief des deutschen Episkopates von Juni 1934 – Erwägungen über das Protokoll der Berliner Verhandlungen von Juni 1934 – die



Straßenschild in Orléans, das den Bischof als Widerstandskämpfer bezeichnet.

Denkschrift des Bischofs von März 1936 – ein Brief des Bischofs an Bischof Berning von 1941 – der Text der drei weltberühmten Predigten des Bischofs von 1941 – ein Interview des Bischofs mit einer schweizerischen Zeitung von 1945.

Insgesamt 221 Seiten, 13 Abbildungen,
Leinen mit Schutzumschlag 24,80 DM,
ISBN 3-402-03267-8.
Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Aschendorff

476 T Sm T

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 90,–

Nummer 3 — **1986** — **82. Jahrgang**

Ferdinand Hahn: Der gegenwärtige Stand der Erforschung der Apostelgeschichte. Kommentare und Aufsatzbände 1980–1985 . . . . . Sp. 177

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 191

G. Hentschel: 1 Könige – 2 Könige (R. Smend)
Bibel und Alter Orient. Von W. v. Soden, Hrsg. v. H. P. Müller (J. Scharbert)
O. Camponovo: Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften (H. Merklein)
W. G. Kümmel: Dreißig Jahre Jesusforschung (1950–1980) (F. Mußner)
W. G. Kümmel: Jesus der Menschensohn? (R. Pesch)
K. Berger: Formgeschichte des Neuen Testaments (I. Broer)
P. Dschulnigg: Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums (D. Dormeyer)
J. Dupont: Les trois apocalypses synoptiques (R. Pesch)
A. Kemmer: Das Glaubensbekenntnis in den Evangelien (Th. Söding)
J. Gnilka: Johannesevangelium (H. Frankemölle)
H.-J. Klauck: 1. Korintherbrief (H. Frankemölle)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 201

R. Fischer-Wollpert: Lexikon der Päpste (R. Bäumer)
H. Stadler: Hermes Handlexikon (R. Bäumer)
K. S. Frank: Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche (W.-D. Hauschild)
H. Anschütz: Die syrischen Christen vom Tur 'Abdin (W. Cramer)
R. Sörries: Die Bilder der Orthodoxen im Kampf gegen den Arianismus (W. Gessel)
Petrus Venerabilis: Schriften zum Islam. Ediert, ins Deutsche übers. u. kommentiert v. R. Glei (P. Heine)
Rudolf von Biberach: De septem itineribus aeternitatis / Die siben strassen zu got. Hrsg. von M. Schmidt (J. Scharbert)
E. Meuthen: Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte (R. Bäumer)
E. Axmacher: „Aus Liebe will mein Heyland sterben." (W. Baier)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 211

N. Leites: Le meurtre de Jésus de salut? (J. Schmid)
H.-J. Höhn: Kirche und kommunikatives Handeln (E. Arens)
L. Hauser: Theologie und Kultur (H. Röer)
O. König: Dogma als Praxis und Theorie (H. Verweyen)
H. Schütte: Ziel: Kirchengemeinschaft (A. Birmelé)
Ökumenische Praxis. Hrsg. von P. Lengsfeld (G. Boß)
Chr. Duquoc: Kirchen unterwegs (H. Wagner)
B. E. Fink: Der Weg zur Bewegung für Praktisches Christentum ('Life and Work') (H.-G. Stobbe)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 222

G. Biemer: Katechetik der Sakramente (D. Emeis)
W. Tzscheetzsch: Lernprozeß Jugendarbeit: Ausbildung jugendlicher Gruppenleiter (H. Steinkamp)
U. Hemel: Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche (R. Englert)
R. Englert: Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß (J. Hofmeier)

Moraltheologie . . . . . S. 228

Elternschaft und Menschenwürde. Hrsg. v. E. Wenisch (J. G. Ziegler)
S. Privitera: Dall'esperienza alla morale (W. Wolbert)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 233

A. Adam: Grundriß Liturgie (A. Gerhards)
T. Berger: Liturgie und Tanz (K. Richter)
G. B. Montini: Discorsi e scritti sul Concilio (1959–1963) (E. J. Lengeling)
A. A. Häußling: Das Missale deutsch (E. J. Lengeling)

Philosophie . . . . . Sp. 238

G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Hrsg. von W. Jaeschke (H. Verweyen)
Über Friedrich Nietzsche. Hrsg. v. M. Lutz-Bachmann (J. Figl)
H. Mosmann: Wladimir Solowjoff und „die werdende Vernunft der Wahrheit" (W. Goerdt)

Religions- und Missionswissenschaft . Sp. 242

W. Strolz: Heilswege der Weltreligionen (L. Hagemann)
So machte Gott die Welt. Nacherzählt u. gedeutet v. A. Khoury u. G. Girschek (E. Meier)
Ernst Ludwig Ehrlich und der christlich-jüdische Dialog. Hrsg. von R. Vogel (K.-H. Minz)
E. Meier: Kleine Einführung in den Buddhismus (K. Meisig)
Erlösung in Christentum und Buddhismus. Hrsg. von A. Bsteh (L. Hagemann)
K. J. Rivinius: Errichtung des Lehrstuhls für Missionswissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München (W. Promper)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 248

Ein Einsiedlermönch: Wo die Wüste erblüht (O. Hagemeyer)
Agpeya. Das koptische Stundenbuch. (O. Hagemeyer)

Der gegenwärtige Stand der Erforschung der Apostelgeschichte. Kommentare und Aufsatzbände 1980–1985.*

Von Ferdinand Hahn, München

1. Zur Situation

In den Jahren 1980–1985 sind im deutschsprachigen Bereich kurz hintereinander sechs neue Kommentare zur Apg erschienen. Drei stammen von katholischen, drei von evangelischen Autoren. Dieser Tatbestand ist bemerkenswert: Gab es in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen neben dem großen fünfbändigen Werk The Beginnings of Christianity (hg. v. F. Jackson – K. Lake 1920–1933) die wissenschaftlichen Kommentare von Theodor Zahn (1920/21), Alfred Loisy (1920) und Otto Bauernfeind (1939, Neuauflage 1980) sowie die für einen breiteren Leserkreis bestimmten Auslegungen von Hermann Wolfgang Beyer (1936, ^{7}1955) und Alfred Wikenhauser (1938, ^{4}1961), so waren in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst nur der vielbeachtete Kommentar von Ernst Haenchen (1956, ^{7}1977) und die knappe, aber

* **Schneider,** Gerhard: Die Apostelgeschichte, I. Teil: Einleitung, Kommentar zu Kap. 1,1–8,40. II. Teil: Kommentar zu Kap. 9,1–28, 31. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1980/1982. 520 S./440 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd V) Ln DM 114.–/98.–.

Schmithals, Walter: Die Apostelgeschichte des Lukas. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich (1982). 247 (Zürcher Bibelkommentare zum NT 3,2) kart. sfr. 33.50/DM 37.–.

Schille, Gottfried: Die Apostelgeschichte des Lukas. – Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1984. XXIV, 492 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament V) geb. DM 28.–

Mußner, Franz: Apostelgeschichte. – (Würzburg): Echter Verlag (1984). 161 (Die Neue Echter Bibel, Neues Testament). kart. DM 34.–.

Weiser, Alfons: Die Apostelgeschichte, Kap. 13–28, Bd 2. – Gütersloh: Gerd Mohn / Würzburg: Echter Verlag 1985. 291–684. (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament, Bd 5/2. Gütersloher Taschenbücher/ Siebenstern 508) kart. DM 34.–.

Dupont, Jacques: Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres. – Paris: Les Éditions du Cerf 1984. 535 (Lectio Divina 118) kart. FF 234.–.

Schneider, Gerhard: Lukas, Theologe der Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk. – (Königstein/Ts.-Bonn): Peter Hanstein-Verlag (1985). 328 (Bonner Biblische Beiträge, Bd 59) geb. DM 78.–.

UB Tübingen
27. AUG. 1986
21 D

materialreiche Kommentierung von Hans Conzelmann (1963, ²1972) erschienen. Dazu kamen die beiden Auslegungen von Gustav Stählin (1962) und Josef Kürzinger (1965/70), die in die laufende Diskussion kaum eingriffen, sondern andere Zielsetzungen hatten. Dann trat eine überraschend lange Pause ein.

Das bedeutete nicht, daß die Apg in den Hintergrund des Interesses gerückt wäre, es gab vielmehr eine Fülle von größeren und kleineren Einzelstudien, über die in der ThR von Erich Gräßer (41, 1976, 141–194, 259–290; 42, 1977, 1–68) und von Eckhard Plümacher (48, 1983, 1–56; 49, 1984, 105–169) eingehend berichtet wurde. Ein heftiger Streit über Probleme dieser ntl Schrift hatte sich ergeben, angefangen von den Fragen der Quellen und Traditionen und der Geschichtlichkeit der Darstellung über den redaktionellen Anteil des Lukas und die Zielsetzung des lukanischen Werkes bis hin zu seiner Einordnung in die frühe Theologiegeschichte. Die immer lauter werdende Kritik an der theologischen Konzeption des Lukas bezog sich sowohl auf den Unterschied zum ältesten christlichen Kerygma und zu den Eigenaussagen des Apostels Paulus als auch auf die angeblich „frühkatholische" Haltung des Autors. So waren das Lk-Ev. und die Apg, wie der verstorbene holländische Neutestamentler W. C. van Unnik einmal formuliert hat, zu einem „Storm Center in Contemporary Scholarship" geworden (vgl. ders., Sparsa Collecta I, Leiden 1973, 92–110), und Werner Georg Kümmel hatte einen Aufsatz mit dem Titel „Lukas in der Anklage der heutigen Theologie" veröffentlicht (vgl. ders., Heilsgeschehen und Geschichte II, Marburg 1978, 87–100).

Wenn Probleme in hohem Maße umstritten sind, ist es schwierig und nicht einmal ratsam, einen Kommentar zu schreiben. Hatte Ernst Haenchen in Weiterführung der Vorarbeiten von Martin Dibelius mit seinem Werk einen wichtigen Anstoß zur erneuten Beschäftigung mit der Apg gegeben, so war fürs erste eine Zusammenfassung von Ergebnissen und eine überzeugende und weiterführende Gesamtsicht nicht zu erwarten. Daß jetzt mehrere Kommentare verschiedener Art fast gleichzeitig erscheinen, ist ein Zeichen dafür, daß sich offensichtlich die stürmisch geführte Diskussion etwas beruhigt hat und daß sich inzwischen gewisse Tendenzen herauskristallisiert haben, die eine Kommentierung ermöglichen. Es handelt sich bei den Neuerscheinungen um die beiden großen Kommentare wissenschaftlicher Art von Gerhard Schneider und Gottfried Schille, um zwei Kommentare mittleren Umfangs, die auch für nichttheologische Leser bestimmt sind, von Jürgen Roloff (NTD 5, Göttingen 1981) und Alfons Weiser, und um zwei kürzer gehaltene Auslegungen für einen breiteren Leserkreis von Walter Schmithals und Franz Mußner. Zu erwähnen ist auch noch der im gleichen Zeitraum erschienene Kommentar von I. Howard Marshall (Tyndale New Testament Commentaries, Leicester 1980). Was durchweg auffällt, ist die Tatsache, daß abgesehen vom Umfang der Unterschied zwischen einem wissenschaftlichen Kommentar und einer Auslegung für einen größeren Leserkreis nicht sehr stark ausgeprägt ist, weil auch in den Auslegungen, die keinen streng wissenschaftlichen Charakter haben, die Forschungsprobleme berücksichtigt werden.

Um die gegenwärtige Situation in der exegetischen Erforschung der Apg möglichst übersichtlich zu gestalten, scheint es mir wichtig zu sein, zuerst anhand einiger Grundfragen der Auslegung dieses ntl Buches zu klären, wieweit heute Übereinstimmungen bzw. Unterschiede vorliegen; sodann ist auf die einzelnen Kommentare einzugehen, und hiernach sind die beiden Aufsatzbände von Jacques Dupont und Gerhard Schneider zu besprechen. Um des Gesamtbildes willen sind im zweiten Abschnitt auch der Teilband zu Apg 1–12 von Alfons Weiser (vgl. 3.2) und der 1981 erschienene Kommentar von Jürgen Roloff (vgl. die Rez. von Alfons Weiser in ThRv 79, 1983, Sp. 459f) mitberücksichtigt.

2. Grundprobleme der Auslegung der Apostelgeschichte

2.1 Über die sog. Einleitungsfragen besteht heute weitgehend Einigkeit. Das betrifft die Beurteilung der textkritischen Probleme sowie die Verfasserfrage und die Entstehungszeit der Apg, während bei dem Entstehungsort die Ansichten stärker auseinandergehen.

2.1.1 Hinsichtlich der Textüberlieferung sind sich alle neueren Kommentare einig, daß der westliche Text, von Einzelstellen abgesehen, für die Auslegung keine Relevanz hat, da es sich um eine spätere Überarbeitung und Erweiterung handelt (vgl. Schille 56f; Weiser I 41–44; Roloff 14; Schmithals 17f; Mußner 12).

Eine ausführliche Erörterung der Textgeschichte und textkritischen Probleme der Apg bietet Gerhard Schneider in seinem Kommentar (I 154–169), der dann auch bei der Auslegung im einzelnen den jeweiligen textkritischen Befund sorgfältig darlegt (vgl. z. B. I 431f; II 191f).

2.1.2 Über die Verfasserschaft ist ebenfalls weitgehend Einmütigkeit erzielt. Daß der heidenchristliche Autor der Apg auch das Lukasevangelium geschrieben hat, ist unumstritten. Offen ist dagegen die Frage, ob die Apg von vornherein als Fortsetzung des Evangeliums geplant war (dazu Schneider I 134–136).

Fast durchweg wird damit gerechnet, daß Lukas von Anfang an ein Doppelwerk geplant hat (Weiser I 32f), weswegen auch Lk 1,1–4 als Proömium für das Gesamtwerk anzusehen ist (Schille 30f; Roloff 18f; Schmithals 19). Daß der Verfasser der Apg aufgrund von Quellen, mündlichen Traditionen oder Informationen sein Werk gestaltet hat, wird allgemein angenommen; er kann deshalb kein Augenzeuge gewesen sein und ist nicht mit dem Arzt und Paulusbegleiter Lukas identisch (anders Mußner 12). Strittig ist dagegen, ob der Name Lukas der tatsächliche Name des Verfassers ist oder ob dieser Name erst sekundär aus Phlm 24; Kol 4,14 erschlossen wurde (vgl. Schneider I 109f).

2.1.3 Einmütigkeit herrscht trotz gewisser Schwankungen auch in der Ansetzung der Entstehungszeit des Buches:

In jedem Falle liegt der Jüdische Krieg zurück; andererseits sind noch keine schweren Verfolgungen über die Gemeinde gekommen, weswegen mehrheitlich die Zeit zwischen 80 und 90 (Schneider I 120; Weiser I 40; Mußner 11) vorausgesetzt wird. Aber auch 90–100 (Roloff 5f; Schille 41) bzw. 90–110 (Schmithals 17) wird in Erwägung gezogen.

2.1.4 Hinsichtlich der Frage nach dem Entstehungsort ist der Exeget angesichts des Mangels an Indizien auf Vermutungen angewiesen.

Mit Recht wird davon ausgegangen, daß eine Entstehung im Bereich des ehemaligen paulinischen Missionsgebietes am wahrscheinlichsten ist. Dabei wird entweder auf eine genauere Lokalisierung verzichtet (Weiser I 40; Mußner 12) oder auf das westliche bzw. nordwestliche Kleinasien (Schmithals 17) bzw. auf Griechenland (Schneider I 111, etwas anders 121) verwiesen. Allerdings wird auch die Auffassung vertreten, daß das auffällige Interesse des Lukas an der Romreise des Paulus und seiner Ankunft dort sowie die große handschriftliche Verbreitung der Apg im Westen „Indizien, die für eine Entstehung seines Werkes in Italien" sprechen, sein könnten (Roloff 4f).

2.2 Im Unterschied zu den eben genannten Problemen zeichnet sich bei der Beurteilung des Aufbaus und der Gattung der Apg noch keinerlei Konsens ab.

2.2.1 Nach wie vor stehen sich bei der Gliederung der Apg Auffassungen über Zweiteiligkeit (Schille VIIIf; Schmithals 17), Dreiteiligkeit (Schneider I 65–68; Weiser I 27f; Mußner 11), Vierteiligkeit (Dupont 24–36) oder Fünfteiligkeit (Roloff 13f) gegenüber.

Das hängt einerseits damit zusammen, daß die häufig für die Gliederung herangezogene Stelle Apg 1,8 hierbei nur bedingt anwendbar ist, und daß andererseits die erkennbaren Zäsuren nicht ohne weiteres mit Hauptteilen zusammenfallen, weil Erzählungsstränge sehr stark ineinandergreifen. Vermutlich muß man überhaupt von einem Gliederungsprinzip im traditionellen Sinne Abstand nehmen, um statt dessen zu klären, wie die verschiedenen Hauptthemen (Urgemeinde, Hellenisten, paulinische Mission und Paulusprozeß) untereinander verschränkt sind. Dazu finden sich in den vorliegenden Kommentaren bestenfalls Einzelhinweise, aber keine konsequente Auswertung im Blick auf die Gliederung.

2.2.2 Auch bei der Gattungsbestimmung hat sich bisher nur bedingt ein Konsens herausgebildet, zumal die Frage der Entsprechung zur antiken Historiographie bzw. die Eigenständigkeit der Apg dieser gegenüber immer noch umstritten ist.

Gegenüber Thesen, daß es sich um „tendenziöse" oder „dichterische Geschichtsschreibung" handle (so Schmithals 14f), wird heute verstärkt betont, daß Lukas ein wirkliches Geschichtswerk in Entsprechung zu spätantiken Vorbildern schreiben wollte, womit seine Verkündigungsabsicht keineswegs in Spannung oder Gegensatz steht (Schneider I 122–124). Verstärkt wird neuerdings auch angenommen, daß nicht die hellenistische Historiographie, sondern die hellenistisch-jüdische Geschichtsschreibung dabei maßgebend war (vgl. Schneider I 124f). Unter dieser Voraussetzung erklärt sich auch die auffällige „Septuaginta-Mimesis" (Mußner 7). Hingewiesen wird darüber hinaus auf die Darstellung im „dramatischen Episodenstil" (Weiser I 30 im Anschluß an Plümacher; vgl. auch Schmithals 16f; Mußner 6). Aber mit all dem ist noch keine Gattungsbestimmung gegeben. Weitgehend hat man sich auf Conzelmanns Kennzeichnung als „historischer Monographie" geeinigt, wobei Weiser im Zusammenhang damit den Verkündigungscharakter besonders betont (I 31f; vgl. Schneider I 122. 125). Daß das Werk innerhalb der antiken wie der urchristlichen Literatur als Fortsetzung eines Evangeliums ein „Sonderfall" (Roloff 1) bleibt, braucht demgegenüber nicht übersehen zu werden. Mußner versucht dies zu verdeutlichen, indem er die Apg als „heilsgeschichtlich orientierte Missionschronik" bezeichnet (9).

2.3 Die schwierigste und umstrittenste Frage ist die Verwendung von Quellen und/oder Traditionen in der Apg. Dennoch zeichnen sich neuerdings wenigstens Ansätze zu einer gewissen Konvergenz ab: die alte Quellenhypothese, die die Eruierung historisch zuverlässiger ursprünglicher Nachrichten ermöglichen sollte, kann aufgrund der neueren Forschung nach Meinung aller Autoren nicht mehr aufrechterhalten werden. Umgekehrt hat sich aber auch die

einseitige redaktions- bzw. kompositionsgeschichtliche Interpretation, wie sie von Ernst Haenchen und ähnlich von Hans Conzelmann vertreten worden ist, nicht als ausreichend erwiesen. Die Bindung des Verfassers an überkommenes Traditionsgut ist nach Ansicht aller hier zu besprechenden Werke doch stärker und im einzelnen auch erkennbar, ohne daß man die schöpferische Leistung des Lukas in Frage zu stellen braucht. Allerdings muß beachtet werden, daß Tradition und Redaktion bei dem lukanischen Doppelwerk eng miteinander verschmolzen sind. Um so dringlicher wird die Frage, mit Hilfe welcher Kriterien die vorgegebenen Überlieferungen genauer erkannt und bestimmt werden können.

2.3.1 Die Aufgabe einer Kriteriologie ist bisher nur sehr beschränkt in Angriff genommen worden.

In der Regel wurde sie seit Haenchen im Blick auf Quellen und Traditionen lediglich negativ in Ansatz gebracht, d. h. auf dem Umweg über die Redaktions- bzw. Kompositionsgeschichte, was konkret besagt: wo immer eindeutig lukanische Sprache und Tendenz erkennbar wird, kann kein Überlieferungsgut vorliegen bzw. es muß so total eingeschmolzen sein, daß eine Rekonstruktion nicht mehr möglich ist. Nun hatte Christoph Burchard (Der dreizehnte Zeuge, FRLANT 103) schon 1970 die berechtigte These aufgestellt, bei der Apg habe die ntl Forschung zwischen Quellenkritik und Redaktionsgeschichte eine wichtige Zwischenstufe übersprungen, nämlich die Formgeschichte. Das ist die zentrale These von Gottfried Schille, der lapidar feststellt, die Quellenkritik habe ergeben, daß in der Apg ausschließlich anonyme „kleine Einheiten" vorliegen und daß diese formgeschichtlich erst noch untersucht werden müßten, da die Formgeschichte hier „über ganz bescheidene erste Ansätze nicht hinausgeraten" sei (5). Damit dürfte er bis zu einem gewissen Grad recht haben; auch sein Bemühen um Festlegung von Kriterien ist anerkennenswert (15–24). Seine einseitig an der Einzelüberlieferung orientierte Verfahrensweise ist allerdings höchst problematisch (vgl. 3.3).

Will man methodisch sachgemäß verfahren, so muß man natürlich davon ausgehen, daß die vollständige und weitgehend wörtliche Eruierung einer Quellenschrift unmöglich ist. Die lukanische Bearbeitung der Markusvorlage zeigt zur Genüge, wie stark der Verfasser des dritten Evangeliums die Vorlage eingeschmolzen hat. Die Frage nach Quellen kann also nur anhand von zusammenhängender Thematik, Gemeinsamkeit der Motive und eventuell auch einer gewissen Besonderheit in der Terminologie beantwortet werden (vgl. meinen Beitrag: Zum Problem der antiochenischen Quelle in der Apostelgeschichte, in: Bernd Jaspert, Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, Darmstadt 1984, 316–331). Dabei ist von der lukanischen Endfassung auszugehen und zunächst nach möglichen schriftlichen Vorlagen zu fragen, die einen größeren Zusammenhang mitbestimmen, dann ist nach eventuell vorhandenen Traditionskomplexen zu suchen und erst zuletzt die Eigenart von Einzeltraditionen zu bestimmen. Nur wenn für die beiden ersten Schritte eines solchen Verfahrens eine Fehlanzeige zu erstatten wäre, ließe sich das Verfahren Schilles rechtfertigen; dies dürfte aber kaum der Fall sein. Leider wird sonst in den vorliegenden Kommentaren dieses methodische Problem nicht erörtert (vgl. immerhin Schmithals 15f).

2.3.2 Trotz Mangels an methodischer Reflexion zeichnet sich abgesehen von Schille deutlich die Tendenz ab, mit der Möglichkeit von schriftlichen Quellen zu rechnen. Es sind im wesentlichen zwei Komplexe, bei denen die Verwendung einer literarischen Vorlage in Erwägung gezogen wird, das ist der Bericht über die Hellenisten, der eventuell in Apg 6,1–15,35 neben anderen Überlieferungen verarbeitet ist (die sog. „antiochenische Quelle") und eine zusammenhängende Darstellung der Missionsarbeit des Paulus (ein mehr oder weniger umfangreiches „Itinerar").

Nur mit äußerster Vorsicht und Zurückhaltung wird in den vorliegenden Kommentaren die Frage einer schriftlichen Vorlage für das Wirken der Hellenisten in Erwägung gezogen (vgl. Schneider I 85f.87; Weiser I 37.168f).

Sehr viel zuversichtlicher sind die zu besprechenden Werke im Blick auf einen fortlaufenden Bericht über die Mission des Paulus. Zwar hat Schille schon früher (ThLZ 84, 1959, Sp. 165–174) und erneut in seinem Kommentar die Existenz eines Itinerars energisch bestritten; aber es gibt doch eine ganze Reihe von Indizien, die eine solche Annahme, wie sie erstmals von Martin Dibelius (Aufsätze zur Apostelgeschichte, Göttingen 1951, 12–15.64f.67–69) vorgetragen worden ist, rechtfertigen (vgl. Schneider I 89–95; Weiser I 37f; II 388–390). Allerdings besteht über die Abgrenzung keinerlei Einmütigkeit. Der Kernbestand ist zweifellos in Apg 15,36–19,40 verarbeitet. Strittig ist dagegen, ob auch schon in Apg 13,1–14,28 diese oder eine ähnliche Vorlage verwendet ist (so Schmithals 122f.135; Weiser II 308f.390; vgl. auch Roloff 194). Strittig ist sodann, ob Apg 20,1–21,16 noch dazugehört, was häufig angenommen worden ist, aber neuerdings anders beurteilt wird (Roloff 10.294f rechnet mit einem selbständigen Rechenschaftsbericht der Kollektendelegation).

Umstritten ist schließlich, ob auch die „Wir-Stücke" Bestandteil des vorlukanischen Itinerars gewesen sein können. Während man in der neueren Forschung in dem „Wir" meist ein Stilmittel des Lukas sah (so auch Schneider I 93–95), wird dies nun teilweise als ein Kennzeichen der schriftlichen Vorlage angesehen (so Weiser II 391f; Schmithals 15.148; vgl. auch Roloff 238f), ohne daß damit auf direkte oder indirekte Augenzeugenschaft geschlossen wird.

Ein völlig undurchsichtiges Bild ergibt sich bei der Frage, wieweit in dem Bericht über den Prozeß des Paulus eine vorlukanische Quelle Verwendung gefunden hat.

Weitgehende Einmütigkeit besteht lediglich darin, daß in dem Seefahrtsbericht Apg 27,1–28,16 eine nichtchristliche Vorlage aufgegriffen worden ist (Weiser II 390f.659–661; Schneider II 381.400f) bzw. ein vorlukanischer christlicher Text benutzt wurde (Schmithals 237; Roloff 357–360; gegen eine Vorlage Schille 459f). Die zentralen Stücke von Apg 21,17–28,31 (abgesehen von den sicher lukanisch gestalteten Verteidigungsreden) werden dagegen ganz unterschiedlich beurteilt: von der Annahme eines stark erweiterten, aber zusammenhängenden Berichts (Roloff 316: „durchlaufender Haftbericht") bis zu der Auffassung, daß mit keinerlei zusammenhängender Vorlage gerechnet werden könne (so Weiser II 390), gibt es ein breites Spektrum unterschiedlicher Meinungen, ohne daß sich diesbezüglich Ansätze zu einem Konsens abzeichnen würden.

2.3.3 Neben schriftlichen Vorlagen muß auch, wie die formgeschichtliche Erforschung der Evangelien und der Apostelgeschichte gezeigt hat, mit geprägten mündlichen Überlieferungskomplexen gerechnet werden.

Das wird zwar von Schmithals ebenso wie von Schille unter entgegengesetzten Prämissen bestritten: während der eine nur schriftliche Vorlagen und ungeformte geschichtliche Nachrichten als Material für das literarische Werk des Lukas voraussetzt, geht der andere ausschließlich von Einzeltradition aus. Die übrigen Autoren rechnen durchaus auch mit mündlich geprägter und gesammelter Überlieferung (teilweise kann es sich dabei um eine noch erkennbare Vorstufe von schriftlichen Quellen handeln). Am deutlichsten sind derartige Traditionskomplexe bei der Philippusüberlieferung in Apg 8,4–40, den Petruserzählungen Apg 9,32–42 und bei den Berichten über die Frühzeit und die erste Missionstätigkeit des Apostels Paulus in Apg 9,1–25 und 13,4–12 zu erkennen (vgl. Schneider I 484f.498; II 23f; Roloff 138f.144–147.196f). Nach wie vor offen ist dagegen die Frage, ob auch in Apg (2)3–5 Erzählungsstücke bereits miteinander verknüpft waren.

2.3.4 Den Einzeltraditionen und ihrer formgeschichtlichen Kennzeichnung hat Schille seine Aufmerksamkeit gewidmet (18–24), während Schmithals mit seiner radikalen Infragestellung aller formgeschichtlichen Arbeit die Eruierung geprägter Überlieferungsstücke als unberechtigt ansieht (vgl. seinen Aufsatz: Kritik der Formgeschichte, in: ZThK 77, 1980, 149–185). Bei den übrigen Autoren wird jeweils im Einzelfall die Möglichkeit geprägter Einzelüberlieferung, vor allem vorgegebener Einzelerzählung geprüft.

2.3.5 Ein vielerörtertes Problem sind die Reden der Apg.

Es ist heute keine Frage mehr, daß die Missions- und Verteidigungsreden ihre vorliegende Gestalt durch den Verfasser der Apg erhalten haben. Andererseits wird die zeitweise bestrittene Verwendung von traditionellem Gut inzwischen wieder sehr viel zuversichtlicher beantwortet (vgl. Weiser I 99f; Mußner 22; anders dagegen Schmithals 16.33.35f u.ö.). Zum methodischen Problem hat sich Schille geäußert (103–106. 185–187). Sehr positiv hinsichtlich der Wiedergewinnung ältester missionarischer Verkündigung im Rahmen der Reden äußert sich Roloff (S. 49–51). Zurückhaltender ist in dieser Hinsicht Schneider (I 95–103; vgl. auch seinen in 4.2 besprochenen Aufsatz über Apg 10,34–43).

2.4 Von besonderem Interesse ist in der neueren exegetischen Forschung der Anteil des Lukas an der Gestaltung, theologischen Konzeption und Zielsetzung der Apg gewesen.

2.4.1 Eigenständig innerhalb des NT sind Sprache und Sprachstil des lukanischen Doppelwerks.

So ist es verständlich, daß diesem Tatbestand besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird (besonders bei Schneider). Lukas weicht in der Sprachgestalt spürbar von der sonstigen Sprache des Urchristentums ab. Er bedient sich einer gehobenen Sprache und lehnt sich bewußt an die Sprachtradition der Septuaginta an (Schille 29f; Schneider I 69–73). Dabei prägt er dem Gesamtwerk seinen eigenen Stil auf. Es lassen sich daher auch nur sehr bedingt Rückschlüsse auf Quellen und Traditionen aufgrund sprachlicher Indizien gewinnen.

2.4.2 Lukas hat im Unterschied zu seinem Evangelium der aus vielerlei Material zusammengefügten Apg erst einen Aufriß und Gesamtplan geben müssen. Sein kompositorisches Verfahren ist durch eine ganze Reihe von Merkmalen bestimmt:

Er schafft durch redaktionelle Bearbeitung des Überlieferungsgutes lebendige, häufig recht umfangreiche Einzelszenen (vgl. Roloff 11); er verbindet sie untereinander durch Summarien (vgl. dazu Schneider I 105f; Weiser I 101–106); er schiebt Gebete, Briefe und vor allem Reden ein, wobei letztere über das ganze Buch verteilt sind und sowohl zahlen- wie umfangmäßig ein erhebliches Gewicht haben (vgl. Schneider I 95–103; Weiser I 97–100). Ein weiteres kompositorisches Mittel ist die mehrfach angewandte „Redundanz" im Sinne der Wiederaufnahme von wichtigen Themen (Roloff 12) sowie die „Technik der Vor- und Rückverweise" (Schneider I 107f). So entsteht der bereits erwähnte „dramatische Episodenstil", auf den die meisten Autoren hinweisen (Schneider I 106f; Weiser I 30; Schmithals 16f; Mußner 6).

Dieses kompositorische Verfahren dient insgesamt dazu, die räumliche, zeitliche und personelle Kontinuität aufzuzeigen und damit zugleich die Identität der Christusbotschaft (so Weiser I 34).

2.4.3 Damit stellt sich die Frage nach der theologischen Konzeption des lukanischen Werks. Sie kann nicht unabhängig vom Lukasevangelium beantwortet werden, doch enthält die Apg ihrerseits Rückverweise auf das erste Werk, und sie hat zudem eine ganze Reihe von eigenen Leitgedanken.

Dazu gehören die Anfänge der Kirche, der Übergang der Heilsbotschaft von den Juden zu den Heiden, die Ausbreitung des Evangeliums in der ganzen Welt und das Wirken des Heiligen Geistes. Nach wie vor wird die heilsgeschichtliche Denkweise des Verfassers unter Verwendung des Schemas von Verheißung und Erfüllung betont und Lukas als „Theologe der Heilsgeschichte" bezeichnet (Schneider I 134–139), auch wenn die früher beliebte Periodisierung teilweise aufgegeben ist (Weiser I 32; anders Schmithals 10). Es kann aber auch stärker die Intention des Verfassers als eines „Theologen des Heiligen Geistes" herausgestellt werden (so Mußner 15; vgl. Schmithals 9f; Schille 43–48). Ferner wird das Problem Naherwartung und Zeitverständnis als eine wichtige Komponente der lukanischen Theologie angesehen (Schille 36–41). Natürlich auch die an Jesu irdischem Wirken, seiner Auferstehung und Erhöhung orientierte Christologie eine wesentliche Rolle, innerhalb derer die Heilsbedeutung des Todes Jesu auffällig zurücktritt (Schmithals 9).

2.4.4 Mit dieser Konzeption verbinden sich mehrere Einzelprobleme, die hier nur kurz berücksichtigt werden können.

Hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Judentum fallen in der Apg antijüdische Züge auf; es geht um den Ungehorsam Israels gegenüber der Christusbotschaft, was aber die gemeinsame Bindung an das Verheißungszeugnis nicht aufhebt (Mußner 12f). So ist der Übergang zu den Heiden ein innerlich notwendiger, und auch das Heidenchristentum bleibt an das Erbe Israels gebunden (Weiser I 34). Eine besondere Funktion hat das lukanische Paulusbild. Es steht im Zusammenhang mit der Ablösung der Kirche von Israel (Mußner 9f. 129). Die Unterschiede zu Paulus sind erheblich, sowohl in der Beurteilung seines Auftrags, da Lukas ihn nicht zu den Aposteln rechnet, als auch in der Darstellung seiner Verkündigung (Roloff 4.267f; Schille 48–52). Wurde in der ersten Nachkriegszeit der Gegensatz zwischen Lukas und Paulus stark in den Vordergrund geschoben, so ist jetzt teilweise die entgegengesetzte Tendenz zu erkennen; Spannungen werden gern abgemildert (vgl. Schneider II 41–45.231–244; Weiser II 455–480). Weitgehend in den Hintergrund getreten bzw. entschärft ist die zeitweise sehr heftig diskutierte Frage nach „frühkatholischen" Tendenzen bei Lukas (vgl. Schneider I 147–154).

2.4.5 Es bleibt schließlich noch zu klären, zu welchem Zweck die Apg geschrieben worden ist.

Daß es sich um eine Verteidigungsschrift für Paulus gehandelt habe, wird nicht mehr vertreten (vgl. Weiser I 33f). Dagegen begegnet noch die Auffassung von einer allgemein apologetischen Tendenz (Schille 41–43: „Appell an Rom"). Mehrheitlich wird dagegen eine innergemeindliche Zielsetzung angenommen, sei es im Blick auf die Einbeziehung der Heiden in das Heil bei gleichzeitigem Ablösungsprozeß von Israel (Mußner 7–9) oder indem die Zuverlässigkeit und Unverfälschtheit der Botschaft (Weiser I 34f) bzw. die göttliche „Verheißungstreue" hervorgehoben wird (Schneider I 139–145). Eine Sonderstellung nimmt Schmithals ein, der eine antihäretische Abzweckung der Apg nachweisen will (vgl. 3.4).

2.5 Die Erörterungen über den Geschichtswert der Apg sind inzwischen in ruhigere Bahnen gelangt. Weder wird eine unmittelbare historische Zuverlässigkeit vorausgesetzt noch der historische Quellenwert rundweg bestritten, wenngleich Schille und Schmithals in dieser Hinsicht sehr skeptisch sind. Geht man von der Tatsache aus, daß antike Geschichtswerke insgesamt keine bloß faktenorientierte Darstellung bieten wollen, sondern Bericht und Deutung miteinander verbinden, daß darüber hinaus die christliche Verkündigungstradition für Lukas ein integraler Bestandteil seines Werkes ist, so kann die Frage nach dem Geschichtswert wieder sachgemäßer gestellt und beantwortet werden. Dabei ist allerdings Voraussetzung, daß Lukas nicht willkürlich konstruiert (anders teilweise Schille und Schmithals), sondern trotz einiger Unklarheiten und Irrtümer im wesentlichen vorgegebener Überlieferung folgt, die ihrerseits einen Anhalt am berichteten Geschehen hat. Im übrigen zeigt sich, daß der Verfasser über manche Einzelheiten, wie etwa rechtliche und politische Vorgänge, gut informiert ist (Roloff 9). Doch ist vorläufig noch zu beobachten, daß eine historische Auswertung nur äußerst behutsam und zögernd vorgenommen wird (vgl. Schneider I 125–133).

3. Die Einzelkommentare

3.1 An erster Stelle ist das zweibändige Werk von Gerhard Schneider zu besprechen. Es steht in Zusammenhang mit seiner kürzer gehaltenen Auslegung des Lukasevangeliums (ÖTK 3/1 und 3/2), die bereits 1977 erschienen ist. Wer den Kommentar zur Apg zur Hand nimmt, stößt auf eine Überfülle an Material. Was hier an Sekundärliteratur, an Einzelinformation über textkritische Probleme, an Begriffserklärungen, an Hinweisen auf Wortschatz und Stil gegeben wird, ist erstaunlich. Das Material ist aber so gut und übersichtlich geordnet, daß keinerlei Schwierigkeit bei der Benutzung des Kommentars entsteht. Der Vf. bietet eine umfassende Erörterung aller wesentlichen Einzelprobleme der Auslegung, was natürlich eine besondere Chance dieser Kommentarreihe ist. In der Verarbeitung der Sekundärliteratur springt ein Grundzug des Kommentars alsbald in die Augen: der Autor bemüht sich, die verschiedenartigsten Auffassungen und Argumente einander gegenüberzustellen, ist aber in seinem eigenen Urteil oft zurückhaltend. Daß ein Exeget bei sehr umstrittenen Fragen behutsam vorgeht, ist kein Negativum. Bei Schneider hängt es mit der sehr begrüßenswerten Zielsetzung des Kommentars zusammen: „Den Kommentar zu einer biblischen Schrift verstehe ich nicht primär als Gelegenheit, neue Theorien und Thesen vorzulegen, sondern als eine möglichst umfassende Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Forschung" (I 5). Im Unterschied zu monographischen Studien soll ein Kommentar ja in erster Linie informieren. Das tut der Vf. überaus gewissenhaft. Bisweilen geht er sogar so weit, daß er verschiedene Thesen nebeneinander bespricht, ohne daß wirklich ganz klar wird, welche Auffassung er bevorzugt; er bleibt dann bewußt bei einem „möglich", „wahrscheinlich" u. ä. stehen (vgl. z. B. sein Urteil über die antiochenische Quelle). Hier wäre dem Leser allerdings oft mehr geholfen, wenn der Vf. eine deutlichere Entscheidung getroffen hätte, zumal wenn Gründe und Gegengründe klar aufgeführt sind. Eine Bestandsaufnahme über bisherige Ergebnisse der Forschung und eine ausgewogene Erörterung der Probleme braucht eine eigene Akzentsetzung keineswegs auszuschließen. Nun fehlt diese zweifellos nicht in allen, wohl aber in bestimmten Einzelfällen.

Schneider ist gut beraten, daß er die Auslegung von Haenchen und Conzelmann zum Ausgangspunkt genommen hat und die neuere Diskussion unter diesem Aspekt aufarbeitet. Das Recht der redaktionsgeschichtlichen Interpretation wird von ihm voll anerkannt, und durchweg bemüht er sich, die Besonderheiten der lukanischen Sprache, Gestaltung, Denkweise und Zielsetzung in den Vordergrund zu rücken. Er gibt aber der Traditionsfrage mehr Raum und achtet auf vorgegebene Überlieferung, wenngleich in dieser Hinsicht noch konsequenter hätte verfahren werden können (vor allem in Bd II). Versteht Schneider wie Conzelmann und Plümacher die Apg als „historische Monographie", so betont er dabei im besonderen den „dramatischen Episodenstil" und den für Lukas deutlich herausgearbeiteten „Richtungssinn" (I 75.106f u.ö.). „Die Apostelgeschichte stellt nicht eigentlich die Geschichte der frühen ‚Kirche' dar, sondern den Siegeslauf und die Einheit der christlichen Verkündigung von Jesus her bis zu Paulus ... Lukas will mit seinem Werk die Zuverlässigkeit der christlichen Verkündigung seiner Gegenwart aufzeigen (1,4), und das heißt für den Bereich der Christenheit, in dem er lebt: die Zuverlässigkeit der durch Paulus vermittelten Botschaft" (I 137). Die Kontinuität und sachliche Identität der Botschaft ist das eigentliche lukanische Thema, verbunden mit dem Anliegen, die Christen vor möglichen Fehlurteilen und falschen Verhaltensweisen gegenüber den Juden und dem römischen Staat zu bewahren (vgl. I 143f). Das besagt zugleich für die Darstellung des Paulusprozesses: „Die Paulus-Apologie betrifft somit vornehmlich das innerkirchliche Problem der Verheißungstreue gegenüber Israel angesichts der Tatsache, daß das Judentum sich weitgehend der Botschaft der Christuszeugen versagte" (I 144; vgl. II 311–378). Bei der Darstellung „ist Lukas nicht von der Theologie des Paulus ausgegangen, wie sie sich in seinen Briefen kundtut, sondern von einem in seiner Umwelt verbreiteten Normalbild des Missionars Paulus" (I 144). Es sind heidenchristliche Leser, an die sich Lukas wendet, und darüber hinaus Gottesfürchtige, die er zu gewinnen sucht (I 145–147).

Betrachtet man nun die Einzelerörterung in den beiden Bänden, so ist festzustellen, daß jeweils eine Analyse, eine Darstellung des Diskussionsstandes und eine sorgsame Einzelauslegung geboten wird; kein Vers oder Versteil bleibt unberücksichtigt. Die Auslegung wird nach der Übersetzung und der Erörterung allgemeiner Fragen in jedem Abschnitt anhand des Textes fortlaufend behandelt, was ein leichtes Nachschlagen ermöglicht. Eine besondere Hilfe gerade bei umfangreichen Kommentaren sind Exkurse, die entweder Spezialprobleme ausführlich behandeln oder eine zusammenfassende Sicht von bestimmten Leitgedanken bieten. Hierbei überrascht nun, daß Schneider zwar in Bd I eine ganze Reihe von Exkursen aufgenommen hat, so über Himmelfahrt, über Pfingsten und den Heiligen Geist, über die Hellenisten und Samaria, über die zwölf Apostel als Zeugen, die Zitate aus dem Alten Testament, Petrus in der Apostelgeschichte, Besitz und Besitzverzicht, Wundererzählungen, Christologie, Parusie und Parusieerwartung (vgl. 10), daß aber in Bd II neben einer äußerst knappen

Abhandlung über Paulus (41–45) nur Apostelkonzil und Aposteldekret in einem eigenen Exkurs behandelt werden (189–191). Das ist schade, weil durch weitere zusammenfassende Erörterungen die Übersichtlichkeit und Benutzbarkeit des Kommentarbandes noch wesentlich erhöht worden wäre. Warum werden z. B. über die Missionsreise Apg 13f, über die Darstellung der paulinischen Mission Apg 15,36–20,38 und ihr Verhältnis zu den Eigenaussagen des Paulus, über die Probleme des Prozesses, über das Ende des Paulus keine Exkurse angeboten? Auch zu den Reden in Kap. 17 und 20 und während des Prozesses hätte noch manches ergänzt und weitergeführt werden können. Fast hat man den Eindruck, daß sich der Vf. in Bd II bei strittigen Fragen im eigenen Urteil noch mehr zurückhalten will. Auch die Einleitungsabschnitte sind häufig etwas kürzer geraten, und viel stärker als in Bd I wird alles auf die Einzelauslegung konzentriert. Das hebt die Brauchbarkeit und beachtenswerte Leistung nicht auf, läßt aber gewisse Wünsche und Erwartungen bei einem so umfangreichen Werk doch offen.

Jeder, der sich mit der Apg zu beschäftigen hat, wird zu diesem Buch greifen müssen. Es ist ein innerhalb des gesteckten Zieles zuverlässiges und brauchbares Werk. Das hier gesammelte, gesichtete und wohlgeordnete Material wird jeder Exeget dankbar benutzen.

3.2 Der erste Bd des Kommentars von Alfons W e i s e r ist bereits von Jürgen Roloff in ThRv 80 (1984) Sp. 25f rezensiert worden. Hier soll der inzwischen erschienene zweite Bd besprochen werden (er behandelt Apg 13–28). Roloff hat die übersichtliche Anlage des Kommentars, die Berücksichtigung der wissenschaftlichen Diskussion, verbunden mit einem jeweils eigenen, gut begründeten Urteil, die Einzelauslegung und die Gesamtauffassung gelobt. Mit Recht hat er lediglich darauf hingewiesen, daß bei der Behandlung des Überlieferungsgutes zu wenig zwischen schriftlichen Quellen und mündlicher Tradition unterschieden worden ist. Am Ende heißt es dann: „Die eigentliche Herausforderung für jede Apg-Kommentierung ist die Darstellung der paulinischen Mission. Ein abschließendes Urteil wird darum erst nach Erscheinen des zweiten Teilbandes möglich sein. Das bis jetzt vorliegende Teilstück von Weisers Kommentar berechtigt jedoch zu sehr positiven Erwartungen." Wie in Bd I bietet der Vf. zu jeder Texteinheit getrennte Abschnitte über Form und Aufbau, Tradition und Redaktion, Auslegung, was im einzelnen auch variiert bzw. ergänzt werden kann (z. B. durch die Frage nach der historischen Grundlage). Das hat den Vorteil, daß verschiedene Fragestellungen klar auseinandergehalten sind. Innerhalb dieser Teilabschnitte wird mit äußerster Gewissenhaftigkeit über die Probleme der zu besprechenden Textstelle informiert. Besonders anerkennenswert ist, daß nicht einfach verschiedene Auffassungen nebeneinandergestellt sind, sondern daß bei allen wichtigen Punkten jeweils Gründe und Gegengründe benannt werden (meist sehr übersichtlich aufgelistet) und die eigene Entscheidung des Kommentators stets einleuchtend begründet ist. Übergreifende Fragestellungen werden in Exkursen behandelt. Beachtenswert sind zunächst die beiden miteinander korrespondierenden Ausführungen über die erste Missionsreise und über die in Apg 16–28 verarbeiteten Quellen. Einen überraschend ausführlichen Exkurs bringt der Vf. sodann über „Träume und Visionen bei Paulus" (406–415), dagegen nur einen knappen Exkurs über die Areopagrede (478–480) und über Gemeinde und Amt (581–585). Was man vermißt, ist eine zusammenfassende Behandlung des Paulusbildes in der Apg. Zweifellos treten aus der fortlaufenden Kommentierung wesentliche Aspekte hervor, doch an dieser Stelle hätten die Konturen deutlicher hervorgehoben werden sollen, auch wäre eine Bündelung der Ergebnisse für viele Leser, die bei der gründlichen Beschäftigung mit einem Einzeltext den größeren Zusammenhang mitberücksichtigen wollen, wichtig gewesen. Hauptpunkte sind: Lukas will Paulus trotz seiner Hinwendung zu den Heiden als gesetzestreuen Juden schildern (402 u.ö.); die Berufung des Paulus zum Zeugendienst und seine von den Schriften des AT ausgehende missionarische Verkündigungsweise werden dabei besonders hervorgehoben (447 u.ö.).

Insgesamt kann man sagen, daß Weiser sich bemüht, in allen strittigen Fragen eine ausgewogene Lösung zu suchen, die verschiedenen Aspekten Rechnung trägt. Das schließt keineswegs aus, daß er selbst klar Stellung bezieht, ohne das Bestreben zu haben, unbedingt neue Wege einzuschlagen. Das ist bei dieser Kommentarreihe auch nicht geboten. Seine Auslegung erfüllt die Aufgabe einer wissenschaftlich einwandfreien Einzelinterpretation, die dem gegenwärtigen Forschungsstand entspricht. Besonders liegt dem Vf. daran, immer wieder zu zeigen, wie Lukas aus zahlreichen vorgegebenen Traditionselementen eine Erzählungseinheit im Sinne des „dramatischen Episodenstils" geschaffen hat (vgl. z. B. 416–431 zu Apg 16,11–40). Die Eigenart der theologischen Konzeption des Lukas tritt demgegenüber etwas zurück, vor allem dort, wo es um das Verhältnis zu Paulus geht. So mündet die im einzelnen gut gelungene Einführung und Auslegung der Areopagrede in die Aussage, daß „trotz mancher nicht zu übersehender Unterschiede" die Rede durchaus im Rahmen der paulinischen Rechtfertigungslehre bleibe und man anstatt von natürlicher Theologie von Schöpfungstheologie sprechen müsse (480). Das ist aber, auch wenn es hier tatsächlich um Schöpfungstheologie geht, eine unzulässige Harmonisierung mit Paulus. Dasselbe gilt für die Aussagen über das Amt bei der Auslegung der Abschiedsrede des Paulus in Milet: diese Aussagen werden nicht mit eigenen Aussagen des Apostels konfrontiert oder vermittelt. So gut im einzelnen lukanische Züge herausgearbeitet werden, es fehlt nicht nur an einem profilierten Gesamtbild, sondern auch an einer Konfrontation mit den paulinischen Schriften selbst. Die eigene Theologie des Paulus ist so gut wie völlig abwesend.

3.3 Der Kommentar von Gottfried S c h i l l e hat einen wesentlich anderen Charakter als die beiden eben besprochenen. Er will nicht nur die Probleme der Apg erörtern, sondern zugleich ein methodisches Programm aufstellen und durchführen. Nach Auffassung des Autors ist das formgeschichtliche Konzept von Martin Dibelius zwar vollständig entwickelt, aber von ihm selbst und seither nur teilweise durchgeführt worden (5f). Ging es zunächst um die Gattungsforschung, dann um die Redaktionsgeschichte, so „haben wir künftig über die methodischen Kriterien und die Einsatzfähigkeit der Traditionsgeschichte nachzudenken" (14). Name und Grundfragen der Traditionsgeschichte seien zwar schon lange bekannt, aber es fehle das Bewußtsein, daß hier ein unerledigtes Problemfeld innerhalb des formgeschichtlichen Programms vorliegt. „Ich hoffe daher, mit diesem Kommentar ein Programm aufzustellen, dessen Berechtigung nicht länger in Frage gezogen werden kann" (15). Wie sieht dieses aus?

Schille unterscheidet drei Phasen des Traditionsprozesses: die historischen Tatbestände als Anlaß der Traditionsbildung, sodann die Verarbeitung in Einzeltradition und schließlich die Herstellung eines Gesamtbildes (13; da Markus in der Gestaltung eines Gesamtbildes der Geschichte Jesu schon vorangegangen ist, könnte Lukas auch bereits als Vertreter einer vierten Phase angesehen werden). Es sind deshalb die beiden Fragen nach vorgegebenen Traditionen und nach dem lukanischen Gesamtbild auseinanderzuhalten und jede für sich zu untersuchen. Nun wird man sofort fragen müssen, ob Schille das wirklich tut. Denn seine Darstellung des lukanischen Entwurfs ist einseitig orientiert an der „Destruktion der Markus-Quellenschrift" durch Lukas (32–34), und von hier aus gewinnt der Vf. weitgehend seine Kriterien für die Beurteilung von lukanischen und nichtlukanischen Stoffen in der Apg. Daß er dann auch für das Traditionsgut selbst die Stoffgruppen beschreibt und Listen, Aposteltaten, Gebietserzählungen, Apostellegenden, liturgische Perikopen, örtliche Erinnerungen und Verkündigungstraditionen unterscheidet (18–24, mit einem interessanten Abschnitt zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Wundererzählungen 24–26), sei unbestritten. Doch damit gibt er, wie er es früher schon einmal ähnlich in seinem Buch „Anfänge der Kirche" (München 1966) getan hat, zusätzliche Kennzeichnung von Gattungen, die in der Apg vorkommen. Das eigentliche Traditionsproblem wird erst in der Einzelauslegung erörtert. Wer allerdings von vornherein davon ausgeht, daß der Ursprung der missionarischen Verkündigung wie der Kirche auf jeden Fall in der Zeit vor Ostern begründet liege, so wie das Markus dargestellt hat, und daß überhaupt erst Lukas die Anfänge der Kirche und ihrer Verkündigung in die Zeit nach Ostern verlegt habe (30–34), wer darüber hinaus die Darstellung der Urgemeinde von Jerusalem im Sinne eines Maßstabs kirchlichen Lebens als lukanische Konzeption ohne Anhalt im Überlieferungsstoff ansieht (34–36), oder wer die Meinung vertritt, daß die „Hellenisten" vom Verfasser der Apg überhaupt erst mit Jerusalem in Zusammenhang gebracht worden sind (165–167), stellt sich selbst auf einen schwankenden Boden. Beiläufig spricht Schille einmal davon, daß man die Redaktionsgeschichte nicht durch ihre Radikalisierung ad absurdum führen solle (226); auf die Traditionsgeschichte angewandt, würde das heißen, daß bei ihm selbst jedenfalls die Gefahr besteht, dieses traditionsgeschichtliche Verfahren von vornherein durch Radikalisierung ad absurdum zu treiben. Einmal angenommen, die markinische Konzeption sei von Schille zutreffend wiedergegeben, wer erlaubt uns, auch wenn Lukas sie verwendet und korrigiert hat, sie als einzig maßgebend anzusehen? Wer erlaubt uns weiterhin, davon auszugehen, daß Lukas die Darstellung von den Anfängen der Kirche weithin frei erfunden habe? Daß Lukas nur über wenig Material zur Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde verfügte, besagt doch nicht, daß es diese Gemeinde samt ihrer Funktion für die älteste Christenheit überhaupt nicht

gegeben haben kann. Hier müßte mit einer größeren Traditionsvielfalt im Blick auf die älteste Zeit gerechnet werden, und außerdem ist es kaum angemessen, historische Skepsis derart exzessiv anhand der uns verfügbaren Quellen zu betreiben.

Mit dem bisher Gesagten soll nicht bestritten werden, daß Schille im einzelnen zur lukanischen Konzeption manche gute Beobachtung gesammelt hat, etwa über Transformation der Apokalyptik (39–41), über exegetische Schultraditionen (185–187) und anderes mehr. An zahlreichen Stellen wirkt sich erfreulicherweise die von ihm vertretene problematische Verhältnisbestimmung Markus/Lukas auch nicht aus, so daß das methodische Konzept etwas deutlicher erkannt werden kann: Schille setzt bei der durchgängig lukanischen Sprachgestalt ein, fragt dann einerseits, ob nicht doch Spannungen erkennbar sind, und andererseits, ob auch bei redaktioneller Formulierung durch Vergleich oder aufgrund irgendwelcher Indizien vielleicht ein Traditionselement festzustellen ist. Durchweg geht es ihm um Einzeltradition und deren nicht unerhebliche Wandlung (vgl. z. B. die Erörterungen über den Zwölfer-Kreis 86–88, über die Pfingstgeschichte 91–98.118f, über die in Apg 3f verarbeitete Tradition als ehemalige „Gründungserzählung für die Jerusalemer Gemeinde" 137). Das Vorhandensein von Traditionskomplexen schließt er aus. Vor allem darf man die vorlukanische Überlieferung „nicht mit quellenkritischen Mitteln" zurückzugewinnen versuchen, sondern man muß angesichts des Negativergebnisses der Quellenkritik neue Wege beschreiten. Nun wird man in zahlreichen Fällen sagen können, daß Schille zwar einzelnes Traditionsgut erkannt und überzeugend beschrieben hat, daß aber in der Mehrzahl seine Ausführungen äußerst problematisch bleiben. So ist sein umfangreiches Werk zwar ein Appell im Blick auf ungelöste traditionsgeschichtliche Fragestellungen, kann aber kaum als eine überzeugende Lösung der Aufgabe akzeptiert werden. Der Kommentar ist deshalb nur für den Fachexegeten wirklich interessant, weil dieser sich mit den aufgeworfenen Grundfragen und mit den Einzelanalysen auseinanderzusetzen hat. Wer sich über den Forschungsstand informieren will, sollte nicht zu diesem Buch greifen. Auch in theologischer Hinsicht, vor allem wenn es um das Verhältnis der lukanischen Theologie zur paulinischen geht, ist die Auslegung wenig ergiebig, wie allein schon die sehr knapp gehaltenen Ausführungen zu den Reden des Apostels zeigen.

3.4 An Eigenwilligkeit fehlt es auch dem Kommentar von Walter Schmithals nicht. Von der Konzeption der Reihe und dem Umfang her mußte sich der Autor erheblich beschränken und sowohl auf Sekundärliteratur als auch die Erörterung verschiedener Positionen verzichten. Man kann insofern nur bei guter Vertrautheit mit der sonstigen Auslegung feststellen, wo Schmithals Ergebnisse anderer Exegeten übernimmt. Andererseits ist es nicht schwer, die eigene Konzeption des Vf.s zu erkennen, die er dem Leser mit geradezu suggestiver Kraft einzuprägen versucht. Die Einzelauslegung tritt hinter der Behandlung der Grundthemen der Apg zurück. Es sind mehrere Leitgedanken, die hierbei herausgearbeitet werden und sich nach Auffassung des Interpreten zu einem geschlossenen Gesamtbild vereinigen: die Anbindung des Christentums an das Alte Testament, die Kontinuität mit Israel bei äußerer Ablösung vom Judentum (das Christentum ist das wahre Judentum, 122), die heilsgeschichtliche Sicht, die Reduktion der Christologie, die Armenfrömmigkeit, der Zeugendienst der Gemeinde „im Namen Jesu" (da Jesus selbst nicht mehr wirken kann), die politische Apologie, die Martyriumstheologie, die enge Bindung des Paulus an die zwölf Apostel (Paulus als deren „Musterschüler", 127), vor allem und immer wieder die von Lukas vollzogene Abwehr der Häretiker, einer Gruppe von Hyperpaulinern, die schon fast eine prämarcionitische Auffassung vertreten (vgl. 12f). Liest man den Kommentar insgesamt, so ist man erstaunt darüber, was Schmithals alles über diese Irrlehrer weiß! Nur läßt sich das, abgesehen von Apg 20,28–31, aus den Texten keinesfalls unmittelbar entnehmen, und die indirekten Rückschlüsse des Vf.s sind oft mehr als problematisch. Sehr merkwürdig ist auch die Beurteilung der traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen dieses Buches: es wird ein Itinerar vorausgesetzt, zu dem das „Wir" gehört (15, 148); es wird eine Kenntnis der Paulusbriefe angenommen (15f); hinzu kommen Einzelinformationen, aber keinerlei geprägte mündliche Tradition (nicht einmal das Aposteldekret soll vorgegeben sein, lediglich eine entsprechende Praxis, 140f). Das bedeutet, daß Lukas auf weite Strecken mit einem Minimum an Voraussetzungen ausgekommen sein soll und entsprechend auf eine freie Rekonstruktion der Ereignisse angewiesen war.

Das Buch enthält zweifellos eine Reihe interessanter Gedanken, so zum Kirchen- und Geistverständnis (29), zur Gütergemeinschaft (54f), zu Apg 5,1–11 als Lehrdichtung (56), zur theologia crucis, die von Lukas unter dem Gesichtspunkt der Leidensnachfolge, jedoch nicht christologisch aufgenommen ist (93), zu Apollos und zur Tradition der Spruchüberlieferung Q (172). Daneben finden sich aber auch höchst fragwürdige Feststellungen, etwa über die Anfänge der Hellenisten (63–67.77f), über die Erzählung von der Bekehrung des Paulus, für die es keinerlei Quelle oder Tradition gegeben habe (88), über die Kornelius-Geschichte als freigestaltete Dublette zur Erzählung vom Hauptmann von Kafarnaum (104; umgekehrt soll die Rede in Milet als Bestandteil des Itinerars vorlukanisch sein, vgl. 186.188.191), über den Paulusprozeß, bei dem es nach Auffassung von Schmithals historisch weder ein römisches Bürgerrecht des Apostels noch eine Verhaftung in Jerusalem gegeben haben könne (219f), und anderes mehr.

Man legt das flüssig geschriebene, in mancher Hinsicht auch anregende Buch äußerst unbefriedigt aus der Hand. Wer diesen Kommentar liest, muß sich darüber im klaren sein, daß hier kein Einblick in den gegenwärtigen Forschungsstand gegeben ist, sondern die Auffassung eines einzelnen Interpreten mit Nachdruck vertreten wird. Nur mit Sorge kann man an diejenigen Leser denken, die andere Kommentare nicht vergleichen, sich vielmehr allein mit dieser Auslegung ein Bild vom Inhalt und der Eigenart der Apg machen wollen.

3.5 Der Kommentar von Franz Mußner ist der kürzeste. Gemäß der Aufgabenstellung der Reihe wird der Text der Einheitsübersetzung und deren Gliederung übernommen und auf der jeweiligen Seite ausgelegt (etwa ½ bis ⅔ jeder Seite sind der Auslegung vorbehalten). Das erfordert äußerste Konzentration und Verzicht auf detaillierte Erörterung wissenschaftlicher Probleme und Streitfragen. Der verfügbare Platz ist vom Vf. sehr gut ausgenutzt; anerkennenswert ist vor allem, daß die Auslegung nicht nur kurze Anmerkungen zu Einzelheiten bringt, sondern sich auch um eine Erörterung der größeren Zusammenhänge und der Leitgedanken bemüht. Daß Lukas Traditionen verarbeitet und zum Teil erheblich umgestaltet hat, wird nicht bestritten; daß bisweilen das, was historisch im Hintergrund steht, nicht mehr genau zu erkennen ist, wird nicht verschwiegen (z. B. 20f). Ebenso wird darauf hingewiesen, daß die Reden der Apg von Lukas gestaltet sind (22). Differenzen zwischen den Paulusbriefen und der Apg werden berücksichtigt (vgl. z. B. 54f.88–96). Es werden also dem Leser Grunderkenntnisse der wissenschaftlichen Exegese keineswegs vorenthalten. Das Hauptinteresse des Auslegers liegt auf einer Verdeutlichung des lukanischen Erzählungsstils und der theologischen Leitgedanken der Apg: die Glaubenskontinuität mit Israel und mit den atl. Verheißungen, die grundlegende apostolische Verkündigung, der missionarische Dienst, der allmähliche und durch Paulus endgültig gewordene Ablösungsprozeß von den Juden, der Einbezug der Heiden in das Heil und die damit sich vollziehende Entwicklung der Kirche zur Weltkirche. Dabei wird sichtbar gemacht, daß die Darstellung der Apg im wesentlichen den geschichtlichen Gegebenheiten entspricht, wenngleich der zeitliche Abstand und die spezielle Zielsetzung des Vf.s zu berücksichtigen sind. Es handelt sich um einen im Rahmen der Aufgabenstellung vorzüglich gelungenen Kommentar.

4. Aufsatzbände

Abschließend sollen noch zwei Sammelbände besprochen werden, die sich mit Problemen der Apg befassen.

4.1 Von Jacques Dupont ist kurz vor der Veröffentlichung der umfangreichen zweibändigen Sammlung von Aufsätzen zu den synoptischen Evangelien (Études sur les Évangiles synoptiques, BEThL LXX, Leuven 1985, 1210 Seiten) ein zweiter großer Bd mit Aufsätzen zur Apg erschienen, der die bereits 1967 veröffentlichte erste Sammlung etwa gleichen Umfangs ergänzt. Es ist eine bewundernswerte Dokumentation der intensiven exegetischen Forschungsarbeit des inzwischen 70jährigen Gelehrten.

Überblickt man die insgesamt zwanzig, zum Teil sehr umfangreichen Studien (z. B. über die Petrusreden S. 58–111, über das Motiv des Sitzens zur Rechten Gottes S. 210–295 oder über den Schluß der Apostelgeschichte S. 457–511), so sind diese nicht wie die 25 Artikel des ersten Bandes nach Sachgruppen geordnet, sondern folgen dem Aufriß der Apg; übergreifende Themen sind jeweils dort eingeordnet, wo das Motiv erstmals begegnet (z. B. die Ausführungen über die christologische Tragweite der Heidenmission S. 37–57 gleich zu Beginn nach der Erörterung des Aufbaus der Apg).

Aufschlußreich ist bereits der im Gespräch mit François Bovon entworfene Überblick über die Lukas-Forschung in der Zeit von 1950–1975, der an einen entsprechenden Artikel über Arbeiten zur Apg 1940–1950 im ersten Band der Aufsätze anschließt (13–23). Bei der Besprechung des Planes der Apg (24–36) verweist der Vf. auf Prinzipien, die der heidnische Historiker Lukian von Samosata in seinem

Buch „Wie man Geschichte schreiben soll" über ein Proömium und über Verklammerungen bzw. Überleitungen entwickelt hat; er zeigt, daß sie sich auch bei Lukas in entsprechender Weise erkennen lassen. In dem Beitrag über die christologische Tragweite der Heidenmission geht es um den Zusammenhang mit Lk 24,47 (37–57). Der große Aufsatz über die Petrusreden (58–111) setzt mit einer thematischen Analyse der acht Texteinheiten ein, beschreibt dann den durchgängig lukanischen Charakter dieser Reden, zeigt aber umgekehrt, daß dies die Verwendung kerygmatischer Tradition keineswegs ausschließt, daß vielmehr mit einer letztlich von Petrus geprägten urchristlichen Verkündigungstradition zu rechnen ist („sans doute indirect et transformé mais non dépourvu de valeur", 111). Es folgen weitere interessante Artikel über L'Apôtre comme intermédiaire du salut (112–132) und über die amtlichen Funktionen in der Anfangszeit (133–185), die hier nicht im einzelnen besprochen werden können.

Im Anschluß an „La nouvelle Pentecôte" (193–198) wird zunächst der innere Zusammenhang von Himmelfahrt und Geistesgabe erörtert (199–209), dann folgt ein wichtiger und materialreicher Artikel „Assis à la droite de Dieu" (210–295). Der Vf. behandelt in drei Abschnitten das Motiv vom Sitzen zur Rechten Gottes aus Ps 110,1b, das Motiv von der Unterwerfung der Feinde aus Ps 110,1c und die Hoheitsbezeichnung Kyrios aus Ps 110,1a.

In sorgfältiger Einzelanalyse werden sämtliche ntl Texte, die Zitate von Ps 110,1 und Anspielungen darauf enthalten (insgesamt 19), untersucht und die jeweiligen Besonderheiten der Formulierung, die Stellung im Kontext sowie die Relevanz jeder Aussage bestimmt. Auf diesem Wege sollen Thesen überprüft werden, die aufgrund der urchristlichen Verwendung von Ps 110,1 Rückschlüsse auf die Anfänge der Christologie ziehen. Dabei setzt sich der Vf. unter anderem auch mit der in meinem Buch „Christologische Hoheitstitel" vertretenen Auffassung auseinander. Er versucht zu zeigen, daß die Vorstellung von der Auferstehung und Erhöhung Jesu von Anfang an eine Einheit darstellte („L'événement de Pâques est tout à la fois terrestre et céleste", 294) und sich nicht sukzessiv ergänzt habe; er ist außerdem der Meinung, daß die Herrenbezeichnung Jesu weitgehend unabhängig von Ps 110,1 im ältesten Christentum entstanden sei. Dagegen betont er mit mir die stark eschatologische Ausrichtung der meisten Texte, wenngleich er die Vorstellung einer erst bei der Parusie erfolgenden Inthronisation bestreitet (228f). Dies letzte Argument hat am meisten Gewicht; dagegen bin ich nicht davon überzeugt, daß Auferstehungs- und Inthronisationsvorstellung eine ursprüngliche Einheit darstellen, auch dürfte der Einfluß von Ps 110,1 auf die Kyriosprädikation größer sein, wie allein schon Phil 2,9–11 zeigt.

In den sieben Studien zu Paulustexten der Apostelgeschichte befaßt sich der Vf. vor allem mit den Reden in 17,22–31; 20,18–35 und 26,16–23 sowie mit dem Schluß des Doppelwerkes.

Bei der Rede in Milet nimmt er frühere Studien wieder auf (vgl. Le discours de Milet, LD 32, Paris 1962) und geht speziell der Struktur dieser Rede nach (424–445). Bei der Verteidigungsrede des Paulus vor Agrippa beschäftigen ihn die Zusammenhänge mit Lk 24,44–49 und Apg 1,8 (446–456). In der Untersuchung der Rede auf dem Areopag mit dem Untertitel „Lieu de rencontre entre Christianisme et Hellénisme" (380–423) will er nicht der Herkunft der einzelnen Motive nachgehen, das Interesse bezieht sich vielmehr „sur le parti que Luc a tiré de ce discours pour en faire une pièce essentielle de la grande fresque historique que brossent les Actes" sowie die damit verbundene Darstellung von Christentum und Hellenismus (381). Der Vf. zeigt, daß weder eine Anknüpfung an die heidnische Religion noch ein Weg über die rationale Gotteserkenntnis hier beabsichtigt sind, sondern daß die Erwartung der Menschen auf die Erfüllung und die Botschaft vom wahren Gott ausgerichtet ist.

Der wichtige Artikel über den Schluß der Apg (457–511) bietet zunächst eine sorgfältige Analyse von Apg 28,16–31 und weist dann nach, daß hier die Heidenmission nicht als Folge der Verwerfung des Evangeliums durch die Juden erscheint, sondern daß beides zugleich als Erfüllung der Schrift verstanden werden soll.

Versucht man, die zahlreichen Studien in ihrer Gesamtheit zu charakterisieren, so ist dreierlei zu sagen: Dupont bemüht sich in subtiler Einzelanalyse, die lukanische Eigenart der Darstellung der Apostelgeschichte aufzuspüren und nachzuzeichnen; das gilt auch dort, wo er bei stärker meditativen Beiträgen nicht auf traditionsgeschichtliche und historische Fragen eingeht. Sodann ist es ein besonderes Anliegen des Vf.s, im einzelnen nachzuweisen, wie stark traditionsbedingt die Erzählungs- und Redeabschnitte trotz ihrer lukanischen Überformung sind. Hinzu kommt schließlich ein überaus sorgfältiger und instruktiver Umgang mit der exegetischen Sekundärliteratur.

4.2 Gerhard Schneider hat im Anschluß an die Veröffentlichung seiner Kommentare zum Lukasevangelium und zur Apostelgeschichte nun noch einen Aufsatzband mit dem Titel „Lukas, Theologe der Heilsgeschichte" veröffentlicht. Er faßt darin Studien zusammen, die neben der Arbeit an den Kommentaren in der Zeit von 1969–1984 erschienen sind; zwei Beiträge waren bisher unveröffentlicht (Nr. 12 und Nr. 17). Wirft man einen Blick in die am Ende mitveröffentlichte Bibliographie des Vf.s, so wird sichtbar, in welchem Maße seine bisherige Arbeit auf Probleme der lukanischen Theologie konzentriert gewesen ist, angefangen von der Habilitationsschrift über Lk 22,54–71 (StANT 22, München 1969) und seine Studie über die Parusie-Gleichnisse im Lukasevangelium (SBS 74, Stuttgart 1975) bis zu seinen jüngsten Veröffentlichungen (auch die Mehrzahl seiner Rezensionen beziehen sich auf Veröffentlichungen zu den lukanischen Schriften). Kann man einerseits feststellen, daß die wesentlichen Erkenntnisse dieser Studien in seine Kommentare eingegangen sind, so ist andererseits die Sammlung gleichwohl zu begrüßen; denn sie vermittelt nicht nur Einblick in den Erkenntnisprozeß des Autors, sie bietet vor allem in meist sehr übersichtlicher und gedrängter Form eine Behandlung zentraler Einzelfragen und eine Erörterung wichtiger Leitlinien.

In dieser Hinsicht sind insbesondere die Aufsätze über „Der Zweck des lukanischen Doppelwerks" (9–30), „Die zwölf Apostel als ‚Zeugen'. Wesen, Ursprung und Funktion einer lukanischen Konzeption" (61–85), „Apostelgeschichte und Kirchengeschichte" (206–212), „Urchristliche Gottesverkündigung und hellenistische Umwelt" (280–296) und „Die Entwicklung kirchlicher Dienste in der Sicht der Apostelgeschichte" (303–310) zu erwähnen. Aber auch einige Einzelstudien geben wichtigen Aufschluß, so „Gott und Christus als κύριος nach der Apostelgeschichte" (213–226) oder die Untersuchung der Petrusrede vor Kornelius (253–279) und der Paulusrede auf dem Areopag (297–302).

So bildet der Aufsatzband eine gute Ergänzung zu den Kommentaren, nicht zuletzt zu der Auslegung der Apg. Um zwei Beispiele herauszugreifen, sei zunächst der Aufsatz über „Apostelgeschichte und Kirchengeschichte" herangezogen.

Es geht um Gemeinsamkeiten und Unterschiede gegenüber der Kirchengeschichte des Eusebius, wobei hervorgehoben wird, daß bei der Absicht des Lukas, Geschichte zu schreiben, die „werbende Verkündigung" (207) im Vordergrund steht, weswegen abstrakte Aussagen in einen erbaulichen bzw. dramatischen Erzählungs- und Episodenstil umgeformt sind, und daß darüber hinaus nicht die Kirche, sondern die Ausbreitung des Christuszeugnisses das eigentliche Anliegen des Verfassers der Apostelgeschichte ist.

Bei dem zweiten Beispiel handelt es sich um den bisher unveröffentlichten Aufsatz „Die Petrusrede vor Kornelius", der 1984 nach der Abfassung des Kommentars entstanden ist und sich bereits auf andere zwischen 1980 und 1983 erschienene Kommentare und Studien bezieht.

Der Vf. referiert im ersten Teil sehr ausführlich über die verschiedenen Vorschläge, das Verhältnis von Tradition und Komposition in Apg 10,34–43 zu lösen. Insbesondere befaßt er sich mit den Thesen von Stuhlmacher und Guelich, die im Traditionsgut dieser Rede die Grundkonzeption für die Form des Evangeliums sehen wollen. Schneider kommt seinerseits zu dem Ergebnis, daß die These, Apg 10,34–43 biete das vorlukanische kerygmatische Grundmuster der von Markus inaugurierten Evangelienschreibung, keinen ausreichenden Rückhalt am Text der Petrusrede habe (271). Er ist zwar der Auffassung, daß die redaktionell geprägte Rede von Lukas nicht „ohne traditionellen Anhalt" gestaltet worden sei (273), sieht aber trotz „christlicher Verkündigungssprache" (275f) in ihr durchgängig ein Werk des Verfassers, und zwar lasse gerade diese mit dem dritten Evangelium korrespondierende Rede deutlich erkennen, „welche Leser sich der Evangelist für sein Werk vorstellte und für wen er in erster Linie schrieb", nämlich Gottesfürchtige und Heiden (279).

So beachtenswert die Argumente im einzelnen sind, es bleibt doch zu fragen, ob das Ineinander von Tradition und Redaktion hier schon genügend bedacht ist und ob nicht erneut eine etwas zu einseitige kompositionsgeschichtliche Analyse vorgelegt worden ist. Der sorgfältig durchgearbeitete Beitrag macht damit aber nochmals sichtbar (vgl. 2.3.5), wie offen diese Frage immer noch ist und wie notwendig hier deshalb weitere Klärungen sind.

5. Der Ertrag

Es ist ein beachtlicher Ertrag, der innerhalb von fünf Jahren bei der Erforschung der Apg mit den genannten Kommentaren und Aufsatzbändchen zu verzeichnen ist. Ein Sammelbericht hat mehr als eine Einzelbesprechung den Vorzug, bestimmte Trends zu beobachten. Zugleich wird deutlich, wo gegenwärtig ungelöste Probleme bestehen und sich weitere Forschungsaufgaben stellen. Einige Sachverhalte seien daher nochmals erwähnt: Ausgangspunkt sind die Arbeiten von Martin Dibelius, Ernst Haenchen und Hans Conzelmann. Nach wie vor wird die lukanische Theologie sehr ernst genommen und in ihrer Eigenart gekennzeichnet; allerdings zeichnet sich noch keine volle Einmütigkeit in der Beurteilung ihrer wesentlichen Komponenten ab. Verstärkt hat sich daneben das Bestreben durchgesetzt, die von Lukas verarbeiteten Traditionen genauer in den Blick zu bekommen. Hier wird weiterzuarbeiten sein; vor allem ist eine brauchbare Kriteriologie immer noch ein Desiderat. Sehr vorsichtig und oft mit unnötiger Zurückhaltung wird das Verhältnis der lukanischen und paulinischen Theologie erörtert. Die Zeiten, in der die beiden theologischen Konzeptionen als schlechthin unvereinbar gegenübergestellt wurden, sind erfreulicherweise vorbei, aber das darf nicht zu einer Harmonisierung oder zu einer unprofilierten Nebeneinanderstellung führen. In dieser Hinsicht sind Erwartungen weitgehend offen geblieben.

Hentschel, Georg: **1 Könige – 2 Könige.** – Würzburg: Echter Verlag (1984)/(1985). 142 S./125 S. (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung; Lfg. 10/11) DM 28.–/28.–

Die beiden Bde bilden ein wichtiges und sehr empfehlenswertes Stück in der rasch wachsenden Reihe der Neuen Echter Bibel. Wer keinen ausführlicheren Kommentar studieren kann oder will, findet hier eine in geschickter Auswahl und Disposition dargebotene Orientierung, deren Reichhaltigkeit immer wieder überrascht. Knapp und stets sinnvoll informieren die Noten zum Text über textkritische Fragen, die Parallelstellen am Rand über den biblischen, die Zeittafel am Schluß des zweiten Bdes über den historisch-chronologischen Zusammenhang. Dadurch entlastet, erklärt der Kommentar, zweispaltig in kleinerem Druck durchschnittlich die untere Hälfte der Seite füllend und mit der oben stehenden Einheitsübersetzung gut koordiniert, den Text durch eine gedrängte, aber niemals zu änigmatischer Kürze gepreßte Vorführung seiner Disposition und der überlieferungsgeschichtlich-literarischen, historischen und im engeren Sinne exegetischen Tatbestände. Wo es nötig ist, wird auf den hebräischen Wortlaut und auf außerbiblische Quellen Bezug genommen, gelegentlich auch auf neuere wissenschaftliche Literatur.

Bei diesen Bezugnahmen und schon in den Literaturhinweisen, die auf die als Zusammenfassung sehr lesenswerte Einleitung im ersten Bd folgen, zeigt sich, daß der Kommentar völlig auf der Höhe der Forschung steht. Da es sich bei den Königsbüchern besonders augenfällig um ein redaktionell gestaltetes Werk handelt, haben die heute im Vordergrund stehenden redaktionsgeschichtlichen Fragen hier ein noch stärkeres Gewicht als anderswo. Vf. rechnet mit einer dreistufigen deuteronomistischen Redaktion:

Zuerst der „Historiker" DtrH, der mit dem Maßstab des Deuteronomiums die Katastrophe von 587 v. Chr. erklären will, dann der „prophetische Deuteronomist" DtrP, der prophetische Überlieferungen und auch eigene Urteile eingearbeitet hat, und schließlich eine mehrschichtige „nomistische" Stufe DtrN mit einem umfassenden Interesse am Gesetz. DtrH hat wahrscheinlich mit der Bemerkung über die Exilierung Judas 2 Kön 25,21 geschlossen, der jetzige Abschluß des Ganzen, die Nachricht von der Begnadigung Jojachins 2 Kön 25,27-30 geht eher auf DtrN zurück, so daß die drei genannten Redaktionsstufen allesamt noch in die Exilszeit gehören. Auf sie folgen nachexilische Bearbeitungen, die besonders am Tempel interessiert sind. Die von den älteren Redaktoren aufgenommenen Quellen hatten teilweise bereits eine längere Bearbeitungsgeschichte hinter sich, so die Thronfolgeerzählung (prosalomonische Bearbeitung) oder die sehr vielfältige Elischatradition.

Vf. hat, wie die Chronologie von A. Jepsen, so das redaktionsgeschichtliche Modell im wesentlichen von einer Forschungsrichtung innerhalb der gegenwärtigen protestantischen Exegese übernommen. Rez., der an dieser Richtung einen gewissen Anteil hat, hätte gerade darum ganz gern auch in einem für weitere Kreise bestimmten Kommentar einen Hinweis auf die Probleme gesehen, die mit diesem Modell verbunden sein könnten; ein Kommentar soll ja keine Schulmeinung wiedergeben. Immerhin ist ihm die Zustimmung des Vf.s wertvoll, und sie ist ja auch keineswegs blind, wie bei dem Autor des wertvollen Buches über die Elijaerzählungen (Erfurter Theologische Studien 33, 1977) nicht anders zu erwarten. Insgesamt dürfte eine Zurückhaltung gegenüber extremen Lösungen charakteristisch sein; so wird gegen Würthwein mit einer vordeuteronomistischen Beteiligung des Elija an der Nabotgeschichte und mit der Auffindung des Gesetzbuches unter Joschija gerechnet. Durch seine besonnene Nüchternheit bietet der Kommentar auch dem Fachmann verläßliche Ausgangspunkte für weitere Arbeit.

Göttingen Rudolf Smend

Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram **von Soden.** Hrsg. von Hans Peter Müller. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1985. XII, 224 S. (BZAW 162) Lw. DM 96.–

Im Vorwort weist der Hrsg. dieser „Kleinen Schriften" des bekannten Akkadisten hin auf die gegenseitige Befruchtung der Wissenschaften vom Alten Testament und vom Alten Orient in der Vergangenheit, aber auch auf die Schwierigkeiten, die heute infolge der Spezialisierung der Zusammenarbeit der Vertreter dieser Disziplinen im Wege stehen, und würdigt die Verdienste Wolfram von Sodens um diese Zusammenarbeit.

Von den 27 früheren Veröffentlichungen, die alle den Atler interessieren, seien insbesondere folgende für die Exegese und die biblische Theologie bedeutsamen Arbeiten hervorgehoben:

In dem Aufsatz aus ZAW 53 (1935) „Eine babylonische Volksüberlieferung von Nabonid in den Danielerzählungen" (1–9) deckt der Vf. Nachklänge der König Nabonid herabsetzenden Überlieferungen der babylonischen Mardukpriester in Dan 2–5 auf, wobei die jüdischen Tradenten an die Stelle Nabonids die den Juden besser bekannten Namen Nebukadnezzar und Belschazzar gesetzt haben.

In „Verkündigung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen aus Mari" (19–31) aus WO 1, Heft 5 (1960) werden die Übereinstimmungen und Unterschiede in der Prophetie Israels und von Mari in einer Klarheit herausgearbeitet, die auch heute noch nach Bekanntwerden zahlreicher neuer Mari-Texte kaum überboten ist.

Eine die biblische Theologie sehr befruchtende und vor allem für das Theodizee- und für das Leidensproblem aufschlußreiche, aber leider von den Exegeten kaum zur Kenntnis genommende Arbeit ist der aus MDOG 96 (1965) übernommene Vortrag „Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient" (57–75). Hier wird das Neue in der atl. Weisheitsliteratur, vor allem in Ijob und Koh, gegenüber der babylonischen Weisheit klar herausgestellt.

Von den Exegeten am meisten beachtet wurde „Jahwe ‚Er ist, Er erweist sich'" (78–88) aus WO 3 (1966). Wenn auch die hier gebotene Deutung des Jahwe-Namens nicht die einhellige Zustimmung der Exegeten gefunden hat, ist sie doch heute von vielen, wenn nicht den meisten Fachleuten rezipiert.

Sehr beherzigenswerte Warnungen vor einer voreiligen Feststellung von Übereinstimmung zwischen der Bibel und den Ergebnissen der Altorientalistik an Hand von Beispielen aus den Arbeiten des beinahe schon sich einem biblischen „Fundamentalismus" annähernden Ägyptologen G. A. Kitchen enthält der aus WO 4 (1967) übernommene Beitrag „Alter Orient und Altes Testament" (99–108).

Der Aufsatz „Sanherib vor Jerusalem 701 v. Chr." (149–157) aus der Festschrift H. E. Strier, 1972, versucht, durch Vergleich der biblischen und außerbiblischen Quellen den historischen Ablauf der Ereignisse, von denen Juda im Jahr 701 v. Chr. betroffen war, zu klären, mit dem Ergebnis, daß der überraschende Abzug Sanheribs von Jerusalem wohl doch durch den Ausbruch einer Seuche bedingt war und Hiskija es vorzog, durch Übersendung eines Tributs nach Ninive sich weitere Komplikationen mit Assyrien zu ersparen.

Der Beitrag zur Festschrift F. M. Th. de Liagre Böhl aus dem Jahr 1973 „Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel" (165–173) stellt hinsichtlich des im Obertitel umschriebenen Themas interessante Analogien zwischen Gen 2f und babylonischen Mythen, besonders im Atramhasis-Epos, fest, die von den Exegeten bisher zu wenig beachtet worden sind.

Die im Titel „Verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten?" (174–186) formulierte Frage, erstmals gestellt in WO 7, 1974, beantwortet der Vf. mit einem entschiedenen Ja. Die Kritik hört er vor allem aus der Zeichnung der Frau in Gen 3, hinter der er die Pharaonentochter im Harem Salomos zu entdecken meint, und aus der Erzählung vom Turmbau zu Babel heraus, in der er die Kritik an der Bauwut Salomos ausgesprochen findet.

Aus UF 14 (1983) stammt der Aufsatz „Mottoverse zu Beginn babylonischer und antiker Epen, Mottosätze in der Bibel" (206–212), der interessante Parallelen zu Gen 1,1 und Joh 1,1 in babylonischen, griechischen und lateinischen Epen verzeichnet.

Der Beitrag zur Festschrift Georg Molin, 1984, „Abraham treibt Geier zurück: Was soll Gen 15,11 besagen?" (213–218), vermutet in Gen 15,11 die Andeutung einer kraftvollen Vertreibung dämonischer Mächte, die den Bund gefährden, durch Abraham.

Aber auch die übrigen Beiträge zu dieser Sammlung, zumeist zu Problemen der Grammatik und der Lexikographie des Hebräischen und anderer semitischer Sprachen, sowie zur Deutung von hebräischen Eigennamen, darunter Maria und Jordan, sowie ein hochinteressanter Beitrag „Zur Einteilung der semitischen Sprachen" (36–50) aus WZKM 56 (1960) sind für den Exegeten und Hebraisten von nicht geringer Bedeutung.

Alle Aufsätze sind, abgesehen von wenigen Korrekturen, unverändert in die Sammlung übernommen. Die ursprüngliche Seitenzählung steht in eckigen Klammern am Innenrand, die neue außen oben auf den Seiten. Ein Abkürzungs- und das Quellenverzeichnis befinden sich auf den Seiten IX–XII. Das Register der Bibelstellen und der besprochenen hebräischen Wörter schließen den Bd ab. Erwünscht wäre auch ein Register der Wörter aus anderen semitischen Sprachen, besonders aus dem Ugaritischen, gewesen, weil sich auch dazu viele interessante Beobachtungen in diesem Bd finden.

Nicht nur der Exeget und Hebraist, sondern auch der Semitist, der Historiker, der Kultur- und Religionshistoriker wird in diesem Sammelband vieles Neue entdecken, das es verdient, beachtet zu werden. Der Autor der Beiträge und der Hrsg. verdienen Dank.

München Josef Scharbert

Camponovo, Odo: **Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften.** – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1984. XIV, 492 S. (Orbis biblicus et orientalis, Bd 58) geb. sfr. 98.–

Die Untersuchung C.s stellt die leicht überarbeitete Fassung seiner Diss. an der Theol. Fak. der Univ. Freiburg (Schweiz) dar.

Der 1. Teil umfaßt neben einer kurzen Einführung (1–10) eine „Übersicht über die Forschungsgeschichte" (11–71) und die nach Schriftengruppen geordnete Besprechung der atl. Stellen: Pentateuch, 1 Sam/Ri/Chron, Psalmen, Propheten und Daniel (72–127). Unter der Überschrift „Vormakkabäische Zeugnisse" behandelt der 2. Teil ältere deuterokanonische Schriften (Tobias, Sirach; hauptsächlich Gebetstexte, in denen die Tradition der Psalmen nachwirkt: 128–140). Der umfassendste 3. Teil des Buches ist den „neuen literarischen Zeugnisse(n) im Gefolge der religiösen Krise in Palästina zur Zeit des Antiochus IV. und der Makkabäer" gewidmet (141–331). Als Dokument chasidischer Kreise wird das Testament des Mose (Himmelfahrt des Mose) gewertet (142–175). Unter dem Stichwort „gesetzestreue Literatur der Makkabäerzeit" finden sich Judit, Zusätze zu Ester und Daniel, sowie 2 Makk, 3 Esdras und 3 Makk (176–199). Für die pharisäische Hoffnung werden im wesentlichen die Psalmen Salomos untersucht (200–229). Im Vorfeld der Qumranschriften geht Vf. auf das Jubiläenbuch und die Henochliteratur ein (230–237.237–259); für die Qumranliteratur selbst gliedert er: Sektenregel, liturgische Ordnungen und Gesänge, exegetische Literatur und Kriegsrolle (259–307). Schließlich werden noch die schwer einzuordnenden Testamente der zwölf Patriarchen gewürdigt (308–331). Der 4. Teil wendet sich dann der „jüdisch-hellenistischen Literatur der Diaspora" zu (Sybillinische Orakel, Weisheit Salomos: 332–376), während der 5. Teil die „jüdischen Übersetzungen des AT" (Septuaginta, Targume) untersucht (377–436). Das letzte (14.) Kap. versucht eine „Bilanz" (437–446). Einige Tabellen (447–452), Literaturverzeichnis (453–476) und Stellenregister (477–492) schließen die Arbeit ab.

Die von C. vorgenommene Abgrenzung des Textmaterials wird man im wesentlichen akzeptieren können. Sinnvoll ist die Einbeziehung der atl. Stellen, vor allem der exilischen und nachexilischen Zeit. Rechtfertigen läßt sich wohl auch die Auslassung von Philo und Josephus sowie des rabbinischen Materials (vgl. 7), wenngleich vielleicht wenigstens die (älteren) Gebete (z. B. Achtzehnbittengebet, Kaddisch) einige Worte mehr als auf S. 229 (Anm. 89) verdient hätten. Wohl gelungen ist der Forschungsüberblick (11–71), der in gedrängter Form die wichtigsten Positionen (seit A. Ritschl) und ihre jeweiligen Tendenzen vorstellt und wertet. Nicht selten standen die bisherigen Ergebnisse unter dem Zwang eines systematisch oder religionsgeschichtlich bedingten Einheitsdenkens. Die entscheidende Konsequenz, die Vf. daraus zieht, lautet: „Es soll nicht eine einzige Reich-Gottes-Vorstellung gesucht werden, sondern die Stellen sollen möglichst unbeschwert von vorgängigen Klassifizierungen *innerhalb der einzelnen Schriften* ausgelegt werden" (70; Hervorhebung von mir). Dieses Programm führt C. konsequent durch, vor allem im 3., 4. und 5. Teil. Darin liegt die Stärke seiner Untersuchung. Sorgfältig geht er allen Einleitungsfragen nach und informiert über die gegenwärtige Forschungslage, oftmals besser als einschlägige Einleitungswerke. Selbstverständlich kann man hie und da auch anders urteilen, als es C. tut. Dies ist angesichts der vielfach nur hypothetisch möglichen Antworten auch gar nicht verwunderlich. Insgesamt aber ist das Urteil von C. ausgewogen und einleuchtend (ernstere Zweifel habe ich etwa hinsichtlich der Frühdatierung des Testaments des Mose: 151–162). Auch inhaltlich sind die Ergebnisse, die C. aus der Untersuchung der einzelnen Schriften gewinnt, weithin überzeugend. Hilfreich ist die Durchmusterung der Übersetzungen des AT (5. Teil), auch wenn sich keine allzu deutlichen Gesetzmäßigkeiten ergeben.

Lediglich bei der Qumranliteratur (230–307) sind die Ergebnisse m. E. nicht voll befriedigend.

Besonders hier ist von Nachteil, daß Vf. überwiegend am Begriff orientiert ist, der bekanntermaßen in Qumran keine große Rolle spielt. Eine stärkere Beachtung des semantischen Wortfeldes hätte vielleicht mehr erbracht. Es ist ja immerhin bemerkenswert, daß die für die Gottesherrschaft nicht unwesentliche Opposition von Israel (bzw. Erwählungskollektiv) und Heiden (bzw. Sünder) einschließlich ihrer himmlischen Entsprechung von Gott und Satan (Belial) in Qumran eine erhebliche Rolle spielt (besonders in 1 QM). Unter traditionsgeschichtlicher Rücksicht (vgl. u. a. die Beobachtungen von P. von der Osten-Sacken [Gott und Belial, Göttingen 1969] zum Verhältnis von 1 QM zu Dan) müßte das „Fazit" von der „praktische(n) Bedeutungslosigkeit des Themas der Königsherrschaft Gottes in Qumran" (306) noch einmal eingehend hinterfragt werden.

Aber darin liegt überhaupt die Schwäche der Untersuchung C.s, daß er trotz der sehr anerkennenswerten Bemühung um die historische Einordnung der einzelnen Schriften zu einer wirklichen Traditionsgeschichte der Vorstellung vom Königtum Gottes nicht vorstößt. Symptomatisch dafür ist schon die Gliederung des Textmaterials, die der sachfremden Einteilung in kanonisches, deuterokanonisches und apokryphes Schrifttum folgt. Unbefriedigend ist die Besprechung der atl. Stellen nach der Abfolge des kanonischen Textes (bes. bei den Psalmen- und den Prophetenstellen). Aus traditionsgeschichtlicher Sicht hätte Jes 52,7 sicherlich eine ausführlichere Würdigung verdient (nur eine Seite: 108). Das gilt auch für Dan (117–127); zumal über die Figur des Menschensohnes hätte man wegen ihrer Verbindung mit der *‚malkû'* gerne etwas mehr erfahren. Die in Anm. 238 (124) angedeutete Völkerengelvorstellung (evtl. Identität mit Michael) hätte zumindest einen erstaunlich breiten Fragehorizont aufgetan, der von der Tiervision (äthHen 85–90) über die Qumranschriften und die Bilderreden (äthHen 37–71) bis ins NT gereicht hätte. Verwunderlich ist, daß das Phänomen der Apokalyptik als solches nie eigens bedacht wird, obwohl es für den frühjüdischen Traditionsprozeß von entscheidender Bedeutung ist. Der wichtige Artikel von K. Müller über Apokalyptik (TRE III) ist zwar im Literaturverzeichnis genannt, wird aber nirgends rezipiert oder diskutiert. Auch die Frage nach den Trägergruppen der jeweiligen Überlieferung wird m. E. nicht energisch genug gestellt. Der Raster, den C. dafür entwirft (8–10), ist wohl auch zu allgemein. Wo Präzisierungen ins Auge gefaßt werden, wie etwa bei der Qumransekte (bzw. bei den Essenern) (260–262), wird der Leser mit offenen Fragen entlassen.

Der „Bilanz", die Vf. am Ende vorstellt, wird man weitgehend zustimmen können. Zu Recht wird die „verbale Komponente" im hebräischen *‚malkût'* betont, „so daß eine Übersetzung mit ‚Herrschaft', ‚Macht' meist treffender ist als mit ‚Reich'" (443). Gut herausgestellt wird auch, daß die „Königsherrschaft Gottes" kein „genau definierter Begriff" ist (437). Ob allerdings der im Anschluß an N. Perrin (vgl. 55–60) herangezogene Symbol- (und Mythos-)Begriff weiterhilft, bleibt zu fragen; besser dürfte es dann schon sein, von einer „assoziativen Redeweise" zu sprechen (438).

Für eine Gesamtwertung dürfen die vorgetragenen kritischen Einwände nicht überbewertet werden. Die nicht energisch und nicht konsequent genug betriebene traditionsgeschichtliche Reflexion stellt gewiß ein Defizit dar, das von der weiteren Forschung erst noch aufgearbeitet werden muß. Gerade dafür aber hat C. entscheidende Vorarbeit geleistet. Sein Buch bietet eine nahezu vollständige Materialsammlung, eine äußerst besonnene und hilfreiche Besprechung der einschlägigen Einleitungsfragen und eine sehr anregende und weithin auch überzeugende Würdigung der Einzeltexte.

Bonn Helmut Merklein

Kümmel, Werner Georg: **Dreißig Jahre Jesusforschung (1950–1980),** hrsg. von H. Merklein. – (Königstein/Ts.).: Peter Hanstein (1985). X, 549 S. (Bonner Bibl. Beiträge 60) geb. DM 98.–

W. G. Kümmel, der emer. Neutestamentler von Marburg, seiner Zeit Nachfolger R. Bultmanns, hat in der „Theologischen Rundschau" über Jahre hin kritische Berichte über wissenschaftliche und populäre Werke aus dem Bereich der Jesusforschung im deutschen, englischen und französischen Sprachbereich veröffentlicht. Der katholische Neutestamentler Helmut Merklein in Bonn hat sie nun in Buchform in der Reihe „Bonner Biblische Beiträge" als Bd 60 neu mit einem Vorwort veröffentlicht. Dafür ist ihm zu danken. Denn so bekommt man rasch einen hervorragenden Überblick über die kaum überschaubare Fülle von Beiträgen zur Leben-Jesu-Forschung von 1950–1980.

Das Buch ist gut gegliedert, so daß man sich rasch zurechtfinden kann:

Z. B. das große Kapitel „Ein Jahrzehnt Jesusforschung (1965–1975)" so: I. Forschungsberichte, außerevangelische Quellen, Methodenfrage, II. Nichtwissenschaftliche und wissenschaftliche Gesamtdarstellungen, III. Die Lehre Jesu, IV. Bergpredigt – Gleichnisse – Wunderberichte, V. Der persönliche Anspruch Jesu, VI. Der Prozeß und der Kreuzestod Jesu. Zudem erleichtert ein „Register der besprochenen Autoren" das Auffinden der jeweiligen kritischen Stellungnahme K.s.

K. ist ein ungemein kenntnisreicher und unbestechlicher Richter, und in sehr vielen Fällen kann der Fachkollege seinen kritischen Berichten nur zustimmen. Es kann aber natürlich nicht anders sein, als daß bei dem nun einmal herrschenden „Pluralismus" der Exegeten die Urteile da und dort anders ausfallen. So hat z. B. K. keinen Zugang mehr zur „linguistischen Methode" in der Exegese gefunden, die nach meiner Erfahrung zu noch größerem Gehorsam gegenüber dem Text der Bibel erzieht. Wir sind K., der im vergangenen Jahr seinen 80. Geburtstag feiern konnte, zu Dank für seine entsagungsvolle Arbeit verpflichtet.

Passau-Regensburg Franz Mußner

Kümmel, Werner Georg: **Jesus der Menschensohn?** – Wiesbaden: Franz Steiner 1984, S. 147–188. (Sitzungsberichte der Wiss. Gesellschaft an der JWG-Universität Frankfurt am Main, Bd 20, Nr. 3) kart. DM 20.–

Der Marburger Altmeister ntl Forschung stellt das „Meinungswirrwarr" (6) der Menschensohndiskussion der letzten 150 und besonders der letzten 20 Jahre dar und begründet eine eigene Hypothese, die den größten Wahrscheinlichkeitsgehalt beanspruchen darf. K. zeigt: „Es gibt also zweifellos, trotz aller Bestreitung, Zeugnisse für die Vorstellung einer ‚Mensch' genannten endzeitlichen Heilbringergestalt im frühen Judentum, an die sich Jesus angeschlossen haben könnte, wenn er diese Vorstellung aufgenommen hat" (24); Belege sind neben Dan 7,13 die Bilderreden des äthHenoch, 4 Esra und Sib 5,414–416 sowie babHag 14a (Deutung von Dan 7,13 durch Rabbi Akiba). Mk 2,10.28; Mt 8,20 par Lk 9,58 und Mt 11,19 par Lk 7,34 sind „vier Worte vom gegenwärtigen Wirken Jesu als ‚Mensch'", die „guten Anspruch haben, eine der jüdischen Tradition gegenüber auffällige, aber nicht unverständliche Redeweise Jesu wiederzugeben, zumal wenn sich zeigen lassen sollte, daß Jesus auch in einer der jüdischen Tradition vom endzeitlichen Auftreten des ‚Menschen' sich berührenden Art vom zukünftigen Handeln des ‚Menschen' gesprochen und etwa gar seine Person in diesen Zusammenhang gestellt hat" (28f). Für K. erfüllen Lk 17,24.26f par Mt 24,27.37–39; Mt 24,44 par Lk 12,40; Mt 10,23; Mk 14,62 und besonders Lk 12,8f diese Bedingung. Jesus läßt sich mit dem Menschensohn identifizieren: „Wer der Menschensohn ist, wird dem Hörer beim Hören des Spruches [Lk 12,8f] deutlich: Jesus beansprucht hier endrichterliche Autorität" (34). Den dritten Strang der Menschensohnworte, die Leidensweissagungen, führt K. nicht auf Jesus zurück: „Die Verknüpfung des ‚Menschen'-Titels mit der Leidenserwartung Jesu gehört nicht zur ältesten, in die vorösterliche Zeit zurückreichenden Jesustradition" (37).

Nach der Hypothese von K., die m. E. die besten Gründe für sich hat, auch die Methode der „kritischen Sympathie" (11), „hat Jesus die jüdisch-apokalyptische Erwartung des endzeitlichen ‚Menschen' als Richter und Herrscher aufgenommen, sie aber zu einer neuen, in der jüdischen Vorstellungswelt nicht vorgebildeten Weise mit seiner Person und deren Wirken in der Gegenwart in Beziehung gesetzt und auf diese Weise radikal umgebildet" (37). Die Hypothese besteht auch den Kohärenztest: Es herrscht „Übereinstimmung zwischen Jesu Predigt von der Gottesherrschaft und Jesu persönlichem Anspruch auf der einen Seite und seiner Aussage, der erwartete ‚Mensch' zu sein und werden zu sollen, auf der anderen Seite" (38). Jesus ist der verborgene Menschensohn – „wie die Gegenwart der Gottesherrschaft nur dem erkennbar war, der Jesu Wirken als endzeitliches Gottesgeschehen anzuerkennen bereit war" (38). K. könnte seine Hypothese im Blick auf Jesu „Ekklesiologie", seine Bemühung um die Sammlung Israels, und im Blick auf die Traditionsgeschichte der Osterberichte noch unterfangen. Recht zu geben ist dem Altmeister jedenfalls auch darin, daß „der über seinen Glauben nachdenkende Christ, mag er Theologe sein oder nicht, brennend daran interessiert sein muß, ob das Bekenntnis der frühen Kirche zu Jesus Christus, zu Jesus dem Herrn, zu Jesus dem Gottessohn in der Verkündigung des Jesus der Geschichte einen Anknüpfungspunkt hat oder nicht" (40). Würde diese Frage konsequenter, mit mehr „kritischer Sympathie" für die Tradition gestellt, ließe sich das exegetische Meinungswirrwarr wohl etwas einschränken.

München Rudolf Pesch

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

Klaus Bergers neuestes Buch, nach Ausweis des Vorworts vor allem als Studienbuch für Studenten gedacht, will einem Mangel der beiden klassischen Werke der Formgeschichte von Dibelius und Bultmann abhelfen und nicht nur für bestimmte, sondern für alle ntl Perikopen die Frage nach der Form bzw. Gattung stellen. Vf. führt damit aus, was er schon in seiner „Exegese des NT" gefordert hatte.

Das Buch umfaßt neben einer Einführung, die sich mit den für die Formgeschichte elementaren Grundfragen beschäftigt (9–24) und einem Schlußwort genannten Abschnitt, der die Gattungsfragen für die Großgattungen Brief und Evangelium sowie Fragen der Gleichnisexegese behandelt (366–376), im Weiteren die Beschreibung von Gattungen (in ca. 100 §§), weswegen B. sein Werk auch als „Einteilungsunternehmen" bezeichnet.

Auf den mit der Thematik des Buches eng zusammenhängenden „Aufsatz" vom Vf. in ANRW II 23,2 S. 1031–1432 kann nicht eingegangen werden, da er dem Rezensenten aufgrund widriger Umstände nicht zur Verfügung stand. Das Buch ist teilweise ohne diesen Aufsatz kaum verstehbar, da ständig darauf verwiesen wird, der Begründung mancher Behauptung dienende Quellentexte nur dort angeführt und zahlreiche bibliographische Angaben nur dort vollständig aufgeführt sind.

Die in der ntl Exegese vorherrschende Uneinigkeit hinsichtlich der zentralen formgeschichtlichen Begriffe spiegelt schon der einleitende Satz: „Form geschichte ist die Verbindung aus Gattungskritik und Gattungsgeschichte." B. begreift Form als „Summe der stilistischen, syntaktischen und strukturellen Merkmale eines Textes", bezieht also Form auf den Einzeltext, Gattung als „Gruppe von Texten aufgrund gemeinsamer Merkmale verschiedener Art." (9).

Damit ist er nach Meinung des Rez. terminologisch einen Schritt über seine „Exegese des NT" hinausgegangen, wo er den Begriff Form zwar ganz ähnlich definiert, ihn aber unterschiedlich gebraucht. Man kann das auch daran erkennen, daß er nun die Seligpreisungen als Gattung einführt, die er in dem Exegesebuch (133) noch als „individuelle Form" der Gattung der Tat-Folge-Sätze bezeichnet hatte.

Den wichtigsten Nutzen formgeschichtlicher Betrachtung für den Einzeltext und seine Interpretation sieht B. in der Gewichtung und rechten Kombination der Textmerkmale, aber auch in der Erkenntnis des Handlungs- und Wirklichkeitsbezuges eines Textes.

B.s Konzept von Formgeschichte unterscheidet sich erheblich von dem Bultmanns, insofern die mündliche Vorgeschichte eines Textes in den meisten Fällen von B. nicht nur nicht untersucht, sondern deren Existenz als in der Regel nicht beweisbar angesehen wird, was aber B. auch wieder nicht im Sinne eines generellen Skeptizismus verstanden wissen will. Desweiteren wird „Sitz im Leben" weiter verstanden als bei Bultmann und die Perspektive der Rezeption stärker betont. Für die Zuweisung der Einzeltexte an bestimmte Gattungen nennt B. Kriterien auf verschiedenen Ebenen, am grundlegendsten ist ihm der wirkungsdominante Aspekt des Textes, d. h. derjenige Aspekt mit dem größten Innovationspotential für den Hörer. Für seine Grundeinteilung der Gattungen lehnt er sich an die antike Rhetorik an und unterscheidet zwischen symbuleutischen, epideiktischen und dikanischen Texten.

Es versteht sich von selbst, daß bei solcher Behandlung des gesamten ntl Stoffes – und nicht nur diesem! – viele Urteile getroffen werden müssen, die nicht jedesmal in genügender Breite begründet werden können. Angesichts der gegenwärtigen Situation der ntl Exegese versteht es sich ebenso von selbst, daß der Rez. als Neutestamentler in vielen Punkten abweichender Meinung ist. So sehr also vieles in diesem Buch kontrovers und insofern zu diskutieren ist, so ist doch zunächst einmal das Verdienstvolle des Unternehmens festzuhalten. Wenn die Feststellung, daß Inhalt und Form sich gegenseitig bedingen, nicht rein deklaratorischer Natur bleiben soll, dann muß die Analyse der ntl Gattungen im Rahmen der das NT beeinflussenden Kulturen vorangetrieben werden. Hierzu für das gesamte NT einen Vorschlag gemacht zu haben, ist an sich schon verdienstvoll.

Auch was B. an antikem Material zur Erhellung der ntl Gattungen herbeischafft, ist immens, was den Kenner der B.schen Publikationen aber nicht überrascht. Viele der zitierten antiken Belege sind in kleineren und vor allem jüngeren Bibliotheken überhaupt nicht zu überprüfen.

Zu fragen bleibt freilich auch bei diesem Buch B.s, ob die als Par. angeführten und zur gleichen Gattung gehörenden Belege immer das leisten, was sie leisten sollen, was um so wichtiger ist, als B. nicht etwa m. E. strenger objektivierbare Strukturpar. (gleiches/ähnliches Strukturschema) als gattungskonstituierend ansieht, sondern den wirkungsdominanten Aspekt in den Vordergrund stellt.

Zur Erläuterung dieser Problematik sei auf § 24, der die testamentarischen Reden behandelt, verwiesen.

Kommen die dort genannten paganen Belege wirklich sehr nahe an die Testamente heran? Außer der hier wie dort begegnenden Tatsache der Ermahnung spricht doch schon die auffallende Kürze der ultima verba dagegen. Auch die S. 79 zwischen dem Mahlgleichnis bei Dion Chrysostomus und Lk 22,16ff angeführten Parallelen finde ich wenig überzeugend. Bei D. Chr. ist von einem irdischen und einem himmlischen Gastmahl die Rede, wobei das Benehmen bei ersterem über die Teilnahme an letzterem entscheidet. Im Gegensatz zu Lk geht es bei D. Chr. in der Gegenwart nicht um den Dienst oder um das Durchhalten in der Versuchung, sondern die Gegenwart ist als prunkvolles Fest dargestellt, und das Benehmen dabei entscheidet über die Teilnahme am göttlichen Mahl. Wird so das herangezogene Material auf seine Fähigkeit, eine mit bestimmten ntl Perikopen gemeinsame Gattung zu konstituieren, überprüft werden müssen, so lassen andererseits viele der herangezogenen Parallelen den ntl Stoff auch in neuem Licht erscheinen. Das gilt selbst dann, wenn man die Frage der gleichen Gattung negativ beantwortet.

Als weiteres, völlig anders geartetes Beispiel für B.s Arbeitsweise eignet sich die Gattung der Wundergeschichte, da B. hier im Gegensatz zu vielen anderen §§ nicht eine neue Gattung bestimmt bzw. ntl Texte neu einer Gattung der Antike zuweist, sondern eine aus

der klassischen Formgeschichte bekannte und praktisch allgemein akzeptierte Gattung leugnet.

Die Einwände B.s beziehen sich dabei nicht darauf, daß hier Inhalte zur Formbestimmung herangezogen werden – in dieser Hinsicht ist B. durchaus kein Formalist; sondern seine Bedenken gegen eine Gattung Wundergeschichte beruhen auf der großen Differenz der zu dieser Gattung zu zählenden Texte und an der Schwierigkeit, bestimmte Wundertexte dieser Gattung einzuordnen. Stattdessen gehören nach B. die sogenannten Wundergeschichten verschiedenen Literaturgattungen an, die freilich darin übereinstimmen, daß sie an der Beschreibung von Einzelfiguren orientiert sind.

Mißlich ist freilich, daß B. dann die Elija-Eliša-Geschichten einerseits und die hellenistischen Wunderinschriften andererseits als formgeschichtliche Vorstufen der in Frage stehenden ntl Texte nennt. – Hier wäre doch alles darauf angekommen, gerade andere (nichtwunderhafte) an der Einzelfigur interessierte Erzählungen mit vergleichbaren Merkmalen anzuführen. – Zu Recht weist B. dann darauf hin, daß Wundergeschichten und Wunder im NT durchaus nicht immer in sich und für sich stehen, sondern bestimmte Funktionen innerhalb größerer Kompositionen ausüben. – Aber daraus nun den Schluß zu ziehen, „Erzählungen, in denen Taten wunderhaft sind, machen mithin nicht diese Tat selbst zum Zentrum" (308), geht doch weit über das zuvor erarbeitete Ergebnis hinaus. Wundergeschichten mit Wunder als Zentrum sind z. B. Mk 1,29–31 und 5,21–43, trotz der Verknüpfung der letzteren; ebenso die spezifisch johanneischen Wundergeschichten, deren ursprünglich isolierter Charakter ja an mehreren Stellen durchaus noch erkennbar ist (insofern rächt sich hier der Verzicht auf die diachronische Betrachtungsweise der Einzeltexte).

Zu Recht weist B. zum einen auf die ungewöhnliche Häufigkeit der Wundergeschichten im NT (im Vergleich zur Literatur der Umwelt) hin und daß die Wundergeschichten im NT häufig der Legitimation abweichenden Verhaltens dienen – aber genügt es, diesen Tatbestand mit dem NT zu paraphrasieren, daß nämlich diese Freiheit auf die charismatische Vollmacht Jesu zurückgeführt werde?

Als erste Gattung, die an der Beschreibung von Einzelpersonen orientiert und unter die ein Teil der Wundergeschichten zu subsumieren ist, nennt B. dann die Epideixis/Demonstratio:

Zu ihr gehören „alle Texte, in denen ein Geschehen so berichtet wird, daß am Ende die (Augen- oder Ohren-)Zeugen darauf mit Verwunderung, Staunen und Fragen reagieren" (310). – Ein Prüfstein für den Nutzen dieser neuen Sicht soll wohl auch nach B. die Lösung für das Admirationsmotiv sein, das in den ntl Wundergeschichten ja sehr verbreitet, in den Wundergeschichten der Umweltliteratur aber eher selten begegnet. B. sieht die Vorgeschichte dieses Motivs in Epi- und Theophanietexten, wo auf die Furchtreaktion der Erscheinungsempfänger der Erscheinende mit „fürchte dich nicht" oder ähnlich reagiert. Diese Vorgeschichte bleibt aber insofern schwierig, als dieses Motiv jeweils am Anfang der Geschichte seinen Ort hat im Gegensatz zu den Wundergeschichten, wo es gerade am Ende auftaucht. Freilich gibt es ein ähnliches Furchtmotiv bei Epiphanietexten auch am Ende, vgl. Gen 28,10–17; Dan 8,15–27; 4 Esr 12,3b – aber ist die Funktion dieses Furchtmotivs mit dem Motiv der Admiration wirklich vergleichbar?

Entscheidend gegen die Kritik von B. an der Gattung Wundergeschichte scheint mir allerdings der Umstand zu sein, daß die ntl Zusammenhänge, in denen er die Gattung Epideixis findet, mindestens genauso divergierend sind wie die von ihm kritisierte Gattung Wundergeschichte.

Was schließlich – als letztes Beispiel – zu Gleichnis und Allegorie ausgeführt wird, unterscheidet sich in vielem nicht von dem, was auch sonst dazu gesagt wird; in dem, wo es sich unterscheidet, sind die Unterschiede zum Teil unnötig betont, zumal es hier auch zahlreiche Überschneidungen zwischen verschiedenen Paragraphen gibt. Auch ist für die Metapherntheorie bei der Gleichnisinterpretation nicht entscheidend, daß die Gleichnisse „auf Metaphern *zurückführbar*" sind, wogegen B. sich wendet, sondern daß sie nach der Art von Metaphern funktionieren, wogegen B., soweit ich sehe, keine Einwände hat.

Diese Einwände sollen den Wert der B.schen Arbeit eher dokumentieren als schmälern. Alle formgeschichtliche Exegese wird in Zukunft dieses Werk zu konsultieren, freilich sich auch mit ihm auseinanderzusetzen haben.

S. 64f sind 2 Zeilen doppelt gedruckt; der Hinweis auf S. 9 auf § 5,3: § 5,3 gibt es nicht.

Für eine Neuauflage wäre eine Erweiterung um die nur aus dem ANRW-Aufsatz zu ermittelnden Angaben und Texte zu empfehlen.

Siegen Ingo Broer

Dschulnigg, Peter: **Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums.** Eigentümlichkeiten der Sprache des Markus-Evangeliums und ihre Bedeutung für die Redaktionskritik. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1984. 771 S. (SBB 11) kart. DM 39.–

Die umfangreiche Diss. von Peter Dschulnigg zerfällt in zwei Teile: Kap. 2–4 untersuchen die Sprache des Markus, Kap. 5 bietet einen Überblick über die Auslegungsgeschichte des Markusevangeliums.

Die Stärke der Arbeit liegt im ersten Teil. Zunächst werden „Untersuchungen zur Sprache des Mk im 20. Jahrhundert" vorgestellt. Die bekannten Exegeten Hawkins, Turner, Zerwick, Doudna, Neirynck und Pryke werden sachgerecht vorgestellt und überzeugend gewürdigt.

An Pryke wird der Versuch kritisiert, stilistisch zwischen Redaktion und Tradition zu trennen (70ff). Mit der Abweisung dieser Differenzierung wird ein methodologischer Kernpunkt der Redaktionsgeschichte getroffen. Als Vertreter einer „konservativen" Redaktion des Markus, die sich stilistisch von der Sprache der Tradition abheben läßt, wird dann auch R. Pesch einer eingehenden Kritik unterzogen (317–353).

Denn die „Untersuchung zu den Sprachmerkmalen des Mk" (73–258) ergibt, daß sich diese Merkmale nicht auf redaktionelle Überarbeitungen und Neubildungen beschränken lassen (259–298), sondern sich auf den gesamten Text erstrecken. „Die Theologie des Redaktors ist so weitgehend nicht mehr in der Abhebung von der verarbeiteten Tradition, sondern in und mit ihr zu erheben. Der Verfasser des Mk ist wesentlich Verarbeiter und Interpret von Überlieferungen, die er sprachlich und formal gestaltet, ordnet und in das übergreifende Ganze seines Evangeliums integriert" (297f).

Zu diesem grundlegenden Ergebnis gelangt Vf. aufgrund einer exakt ausgearbeiteten Statistik von „Sprachmerkmalen". „Vokabel", „Wendung" und „Verbindung" werden voneinander differenziert und zwei „Minimalanforderungen" unterworfen:

„1. Sie darf im Mt, Lk, Joh oder in der Apg maximal ebenso oft (in absoluten Zahlen) vorkommen wie im Mk und muß in jeder anderen Schrift des Neuen Testaments mindestens weniger häufig (in relativen Zahlen) auftreten als im Mk.

2. Sie darf nur im Mk und in anderen Schriften des Neuen Testaments auftreten, nicht aber im Mt, Lk, Joh oder in der Apg (es sei denn an Parallelstellen zum Mk)" (75).

Zusätzlich werden die Sprachmerkmale nach drei Gruppen in abgestufter Signifikanz eingeordnet. Für Gruppe 1, die am eindeutigsten ist, ergeben sich 47 Sprachmerkmale, für Gruppe 2 116 Merkmale und für Gruppe 3 105 Merkmale.

Gruppe 1 überrascht mit der Sparsamkeit von Vorzugsvokabeln bei gleichzeitiger reichhaltiger Präsentation von Vorzugswendungen und -verbindungen wie der Dreiergruppierung des Synhedriums oder der Jünger.

Eine Verteilübersicht über die Kapitel des Markus belegt, daß alle drei Merkmalgruppen fast gleichmäßig über die Einzelszenen verstreut sind. Diese Statistik sollte zum unentbehrlichen Handwerkszeug der künftigen Markusforschung werden.

Weitere Folgerungen aus der Statistik sind, daß Rahmen und Innenteil einer Szene keine unterschiedliche Dichte der Sprachmerkmale aufweisen, daß aber andererseits die Redepartien ingesamt weniger von den Merkmalen geprägt sind.

Die Schlüsse des Vf.s zur Redaktionstätigkeit des Markus sind wohltuend vorsichtig. Er kann schriftliche wie auch mündliche Vorlagen seinem Sprachstil assimiliert haben. Als Sitz im Leben wird nach Ruckstuhl, dem Betreuer der Arbeit, die Mission angenommen. Diese These des literaturgeschichtlichen Vergleichs (Volkmar, J. Weiß, Heinrici) ist neuerdings wieder von Schmithals für die Grundschrift des Markus (ÖTK NT 2,1) und Rau (ANRW II 25,3) vertreten worden. Doch bei Schmithals macht die Trennung zwischen Grundschrift und Redaktor deutlich, wie problematisch es ist, eine einheitliche, komplexe Erzählgestaltung monofunktional für eine Tätigkeit wie die Mission zu instrumentalisieren. Vf. fügt daher auch als zweite Intention „die Festigung christlicher Gemeinden im Evangelium Jesu Christi" hinzu (272). Markus hat also ein multifunktionales Buch geschaffen.

Hypothetisch bleibt der Schluß aus der Häufung semitischer Fremdwörter und der „unkultivierten", semitisierenden Sprache auf die semitische Muttersprache des Markus (274ff). Die parallel erschienene Arbeit von M. Reiser (Syntax und Stil des Markusevangeliums [WUNT 2,11], Tübingen 1984) kommt aufgrund des literarischen Stilvergleichs zur genau entgegengesetzten These; „Und es ist in erster Linie die Tradition der altgriechischen und hellenistischen Volksliteratur, der sich der älteste Evangelist in Syntax und Stil verpflichtet zeigt." (168)

Die Arbeiten von D. und R. ergänzen und korrigieren sich gegenseitig. Sie greifen eine vernachlässigte Forschungsrichtung auf und bieten die sprachanalytische Basis, Engführungen der Redaktionsgeschichte zu überwinden und die literarische und theologische Einheitlichkeit des Markusevangeliums herauszuarbeiten.

Münster Detlev Dormeyer

Dupont, Jacques: **Les trois apocalypses synoptiques.** Marc 13; Matthieu 24–25; Luc 21. – Paris: Les Editions du Cerf 1985. 153 S. (Lectio Divina 121) kart. FF 96.–

Der belgische Neutestamentler legt eine Auslegung der drei synoptischen Apokalypsen vor, die er in drei Vorlesungsreihen während des Studienjahres 1983–1984 an der Theol. Fak. der Dominikaner in Ottawa vorgetragen hat. Er greift dabei auf seine zahlreichen Vorstudien zurück (Erwähnung verdient die Zusammenfassung in italienischer Übersetzung: Distruzione del Tempio e fine del mondo [La parola di Dio, 20], Roma 1979) und die in den jeweiligen Anhängen genannte Spezialliteratur. Die Kommentierung gemäß dem Aufbau der drei apokalyptischen Reden ist durch die D. eigene Präzision charakterisiert. D. geht davon aus, daß der Evangelist Markus als erster eschatologisch-apokalyptisch geprägte Jesusüberlieferung im Zusammenhang der Wirren des Jüdischen Krieges zur Bekräftigung und Auslegung der urchristlichen Parusieerwartung aufgriff und umgestaltend redigierte. Matthäus hat neben der Stoffanreicherung neue ekklesiologische und ethische Akzente gesetzt; Lukas hat die Stetsbereitschaft christlicher Existenz als „une attitude de vigilance concrète et active" besonders betont. Die Kommentierung der drei synoptischen Endzeitreden – ohne Fußnoten – will keine neuen Perspektiven aufzeigen; der Forschungsstand bei der (redaktionskritischen, nicht traditionsgeschichtlichen) Analyse der vorliegenden Evangelientexte wird vorausgesetzt und in die allgemeinverständliche Auslegung eingebracht.

München Rudolf Pesch

Kemmer, Alfons: **Das Glaubensbekenntnis in den Evangelien.** Eine Einführung in die biblischen Ursprünge des Credo. – (Freiburg i. Br.: Herder 1985). 157 S. (Herderbücherei 1166) kart. DM 8.90

Der Autor unternimmt in seinem kleinen Buch den Versuch, das Apostolische Glaubensbekenntnis durch knappe Skizzen seiner „biblischen Ursprünge" zu erläutern; ausgehend von den Formulierungen der einzelnen Artikel sucht er nach deren – möglichen – biblischen Anknüpfungspunkten (zumeist in den ntl Evangelien), um diese dann in kurzen Kommentierungen nebeneinanderzustellen. So wird z. B. zur Erklärung des 2. Artikels auf die Versuchungs-, Getsemani- und Kreuzigungsberichte der synoptischen Evangelien verwiesen, um Jesu wahres Menschsein zu betonen, auf den Prolog des Johannesevangeliums und die Taufberichte, um die Aussage über Jesu wahre Gottessohnschaft zu erhellen.

Dieses Verfahren mag durchaus geeignet sein, dem theologisch nicht vorgebildeten Leser einiges von der biblischen Substanz des Apostolischen Symbols vor Augen zu führen und dadurch zu dessen besserem Verständnis beizutragen. Fraglich scheint mir jedoch, ob die dem Buch unausgesprochen zugrunde liegende „Hermeneutik" dem NT und dem altkirchlichen Credo wirklich gerecht wird; denn es ist beim gewählten Auslegungsverfahren doch nur schwer möglich, die unterschiedlichen Kontexte der herangezogenen ntl Texte nicht zu vernachlässigen, ihre spezifischen Intentionen nicht zu harmonisieren und die Aussagen des Credos nicht nur punktuell an die ntl Verkündigung zurückzubinden. Das pastorale Anliegen des Vf.s ist jedoch zu würdigen.

Münster Thomas Söding

Gnilka, Joachim: **Johannesevangelium.** – (Würzburg) Echter Verlag (1983). 163 S. (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung Bd 4) kart. DM 34.–

Klauck, Hans-Josef: **1. Korintherbrief.** – (Würzburg) Echter Verlag (1984). 128 S. (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung Bd 7) kart. DM 28.–

Neben der Zeit der großen, fachwissenschaftlichen Kommentarreihen bricht seit einigen Jahren vermehrt die Zeit der Kleinkommentare an, die weniger für Fachtheologen gedacht sind als – so die Werbeprospekte – für Studium, Schule, Liturgie, Verkündigung, Gemeindearbeit (Bibelkreise u. a.), Meditation. Daß auch diese Auslegungen wissenschaftlich verantwortet sind, dafür sprechen schon die Namen der Ausleger als ausgewiesene Fachexegeten. Allein im katholischen Bereich wird neben der fast vollständigen Reihe „Geistliche Schriftlesung" im AT und NT aus dem Patmos-Verlag seit 1984 die Reihe „Stuttgarter Kleiner Kommentar. Neues Testament" (frühere Bearbeitung seit 1962 – auch zum AT) neu herausgegeben, ebenso im Echter-Verlag seit 1980 „Die Neue Echter Bibel" zum AT, seit 1983 zum NT (davon sind zwei Beispiele exemplarisch vorzustellen). Auf evangelischer Seite geht parallel die Neubearbeitung der Reihe „Neues Testament Deutsch", der „Zürcher Bibelkommentare" u. a. Sie alle richten sich an dieselbe Zielgruppe: Biblisch interessierte Laien, Katecheten, Bibelkreisleiter, Theologiestudenten, Pfarrer und Religionslehrer, wobei bibeltheologisch Konfessionalität bekanntlich sekundär ist. Gibt es ein Überangebot? Dies wohl nicht, da die jeweiligen Voraussetzungen (theologischer und kirchlicher Art, aber auch in der Intentionalität) zu verschieden sind.

Wodurch ist die „Neue Echter Bibel" charakterisiert? Das Besondere wird im Reihentitel benannt: Die Neue Echter Bibel bietet eine Kommentierung der „Einheitsübersetzung", d. h. der offiziell anerkannten Übersetzung der deutschsprachigen katholischen Kirche für Liturgie und Schule. Wie schwer sich – zu Recht – Fachexegeten mit dieser vorgegebenen Übersetzung tun, zeigt der lapidare Hinweis von J. Gnilka (neben R. Schnackenburg der Hrsg. der ntl Reihe): „Interpretiert wird nach dem griechischen Text" (11); auch die zahlreichen abweichenden Übersetzungsmöglichkeiten bei H. J. Klauck belegen, daß die Fixierung der Übersetzung – trotz aller Erprobungsphasen – noch zu früh erfolgte (die weiteren Kommentare aus der neuen Reihe bestätigen dies).

Die Kommentare selbst sollen ohne Fachdiskussion die Ergebnisse der Auslegungsarbeit bieten, präzise Informationen liefern zur Struktur des Textes, zur Form und Gattung, zu notwendigen Sacherklärungen sowie vor allem zur Aussageabsicht und zum theologischen Verständnis der Texte (was bei Gnilka auch durch wertvolle Hinweise auf die Auslegungsgeschichte gelingt). Das Verhältnis von Text und Kommentar steht in der knappen Relation von 1:2, wodurch notwendig Grenzen, aber auch Konzentration gefordert sind: Multum, non multa. Wie verwirklichen die Autoren diese Intention?

1. Der Kommentar von J. Gnilka, München, ist ein Meisterwerk der Interpretation, dem man die Auseinandersetzung mit der umfangreichen Literatur nicht mehr anmerkt. Er ist durch und durch eigenständig – jedoch in Entsprechung zu den modernen Resultaten der weltweiten Johannesforschung.

Die Einleitung (5–11) mit dem Vergleich zu den Synoptikern, den Hinweisen zu den vieldiskutierten Fragen nach den Quellen und nach einer mehrfachen Überarbeitung des Evangeliums, nach dem bzw. den Verfassern („johanneische Schule") und ihrem bedrohten Lebenskontext (Auseinandersetzungen mit der Synagoge, dem Täuferkreis und der Gnosis), nach der Eigenart der theologischen Sprache u. a. ist eine exzellente und dennoch gut lesbare Kurzfassung der anliegenden Probleme. Vor allem wird zu Recht das Johannesevangelium als „ein eminent theologisches" Werk charakterisiert, das seine Legitimation „in freier Bindung an die Tradition aus dem Geist Gottes" bezieht. In dieser Perspektive wird 16,13 „als Schlüssel für das Selbstverständnis des gesamten Werkes" (9) verstanden. Damit gelingt Gnilka eine überraschende, jedoch einsichtige neue Lesehaltung des Johannesevangeliums, durch die viele Fragen formaler, traditionsgeschichtlicher und inhaltlicher Art (wie sich auch bei der Einzelexegese zeigt) geklärt werden können (wie auch die zentrale Botschaft der Christologie, die vom johanneischen Christus selbst verkündigt wird). Mit dieser Perspektive vermag Gnilka das Johannesevangelium, das wie kein anderes einer bestimmten, glaubenden Seh- und Leseweise bedarf, für das Einverständnis des heutigen Lesers eröffnen. Daß Vf. dies auch in den gedrängten Einzelexegesen vollauf gelingt, kann nur global bestätigt werden (unübertroffen bleibt wohl die Kürze zum Prolog auf S. 13–16).

2. H. J. Klauck, Neutestamentler in Würzburg, versteht mit Recht 1 Kor als „situationsgebunden in einer Weise, wie das bei kaum einer zweiten Schrift des Neuen Testaments der Fall ist ... Paulus treibt Theologie im praktischen Vollzug, in engster Bindung an eine bestimmte Gemeinde und ihre besonderen Nöte" (5). Entsprechend dieses soziokulturellen Ansatzes liefert die Einleitung (5–7) wichtige Hinweise zur Stadt Korinth und zur dortigen Gemeinde (Zusammensetzung, soziale Schichtung), zum Informationsfluß und zur Korrespondenz des Paulus mit der korinthischen Gemeinde sowie zum Brief als literarischer Gattung (als Fortsetzung der apostolischen Predigt und Unterweisung). Bezüglich der Einheitlichkeit des Briefes nimmt Klauck eine vorsichtig fortschrittliche, bei der Auslegung begründete Position ein, indem er Teile aus dem Vorbrief (vgl. 1 Kor 5,9) in 6,1–20; 9,1–18.24–27; 10,1–22; 11,2–34 durch die Redaktion während der Sammlung der paulinischen Briefe zwischen 90 und 100 verarbeitet sieht. „Auch über Kap. 13 mit seinem lockeren Kontextbezug und über Kap. 15 müßte man unter diesem Aspekt gesondert nachdenken" (11). Ob die Kriterien für die literarkritischen Teilungshypothesen in der Exegese überhaupt generell stichhaltig sind, ist eine andere Frage (Brüche können auch Aufmerksamkeitssignale des Autors an den Leser sein, z. B. den neuen Aspekt eines Themas einleiten). – Was die Gliederung anbetrifft, weicht die Texteinteilung bei Klauck (anders als bei Gnilka) von der der „Einheitsübersetzung" ab, was bei der Auslegung jeweils begründet ist.

Auch bei Klauck besticht die Einzelauslegung und Eigenständigkeit im grundlegenden Verständnis und in der sprachlichen Formulierung, da er die Texte an das konkrete Sprachgeschehen zwischen Paulus und

seiner Gemeinde rückbindet (auch im Kontext von religionssoziologischen Erkenntnissen). Aufgrund der in 1 Kor behandelten Probleme ist die Aktualität der paulinischen Thesen gesichert. Ob man die Charismentafel in 12,29f als „eine idealtypische Konstruktion" des Paulus (92), die Trias Apostel, Propheten, Lehrer in 12,28 jedoch soziologisch als „Organisationsform der antiochenischen Gemeinde" (91) zu verstehen hat, wäre wohl näher zu begründen, soll nicht der Vorwurf des „frühkatholischen" Amtsverständnisses schon für Paulus erhoben werden. Die zutreffende These, daß Paulus die Ämter „durch Eingliederung in das charismatische Modell theologisch aufwertet" (93), setzt ein nicht angedeutetes depraviertes „Amts"-Veständnis zu dieser Zeit voraus und verliert vom Kontext her von ihrer kirchenkritischen Intention.

Daß bei allen Bänden dieser Reihe angesichts des gedrängten Stils und der schwierigen, historisch vorgegebenen uns unbekannten theologischen Probleme gerade der weitere Leserkreis die Auslegungen wohl öfter lesen müßte, um die Nuancen der Auslegung zu erfassen, ist durch die Gattung und Ausstattung dieser Kommentarreihe bedingt. Aus diesem Grund ist die begrenzte Auswahl von weiterer, leicht erreichbarer Literatur als Anregung für ein vertiefteres Studium sehr sinnvoll. Insofern düfte die Reihe vor allem für Prediger, Lehrer und Studenten der Theologie ein Hilfsmittel zur ersten Information sein, wodurch die großen Kommentare gerade nicht verdrängt, sondern zu ihrem Studieren gedrängt würde. Den Appetit dazu vermögen die beiden vorliegenden Auslegungen in vorzüglicher Weise anzuregen.

Paderborn Hubert Frankemölle

Fischer-Wollpert, Rudolf: **Lexikon der Päpste.** – Regensburg: Friedrich Pustet 1985. 321 S. Paperback DM 24.80

R. Fischer-Wollpert ist u. a. bekannt durch sein Buch „Wissen Sie Bescheid? Lexikon der religiös-weltanschaulichen Fragen", das inzwischen mehrere Auflagen erlebt hat. Das vorliegende „Lexikon der Päpste" ist als Ergänzung dazu gedacht und bietet im 1. Teil: „Die Päpste in der zeitlichen Abfolge", eine kurze Darstellung des Lebens der Päpste von Petrus bis Johannes Paul II. Wie der Vf. im Vorwort sagt, folgt er in den wesentlichen Aussagen der „Papstgeschichte" von A. Franzen/R. Bäumer (Freiburg ^{3}1982). Im 2. Teil gibt er eine Papstliste in alphabetischer Reihenfolge. Im Teil 3 berichtet er über Namen und Fakten im Umfeld der Papstgeschichte, in dem u. a. Stichworte wie „Emser Punktation", „Konziliarismus", „Konzilien", „Wormser Konkordat" behandelt werden.

Einige Behauptungen wären zu korrigieren.

So sind z. B. beim Stichwort „ Konziliarismus" unpräzise Angaben zu finden. S. 219 heißt es: „Konziliarismus. Mit diesem Wort werden um 1400 aufkommende Bestrebungen gekennzeichnet, die das Verhältnis des Konzils zum Papst neu regeln sollen." Hier wäre zu ergänzen, daß der Konziliarismus weitaus älter ist und seine Wurzeln bereits im Mittelalter hat. Das Konzil von Pisa wurde nicht von Anhängern Gregors ausgeschrieben, sondern von Kardinälen aus beiden Obedienzen. Das Verbot der Konzilsappellation wurde am 10. Mai, nicht am 10. März 1418 ausgesprochen.

Dem Vf. ist es gelungen, in verständlicher Sprache eine Einführung in die Papstgeschichte zu geben. Das Lexikon ist ein Nachschlagewerk, das für weitere Kreise gedacht ist und nützliche Erstinformationen liefert.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Stadler, Hubert: **Hermes Handlexikon.** Päpste und Konzilien. Kirchengeschichte und Weltgeschichte. Personen – Ereignisse – Begriffe. – Düsseldorf: Econ Taschenbuchverlag (1983). 381 S.

Das Lexikon unterrichtet kurz über Päpste und Konzilien und einschlägige Sachstichworte wie Avignoner Exil, Apostolische Sukzession u. a. Die Artikel behandeln in alphabetischer Reihenfolge die Päpste von Adeodatus bis zu Zosimus, die Konzilien von Chalcedon bis zum Vaticanum II. Den Stichworten wird eine sachkundige Einführung vorausgeschickt. Als Anhang findet sich eine Zeittafel von Christi Geburt bis zur Gegenwart, die das Verständnis für die weltgeschichtliche Rolle des Papsttums vertiefen soll. Eine Bibliographie und ein Bildnachweis schließen die Arbeit ab. Hervorgehoben sei das gute z. T. farbige Bildmaterial.

Einige Korrekturen und Ergänzungen:

Das Pisaner Konzil von 1409 ist nicht eigens behandelt. Hier begnügt sich der Autor mit einem Hinweis auf Alexander V. Das Conciliabulum von Pisa von 1511 wird nur unter dem V. Laterankonzil erwähnt. S. 185 muß es heißen: Haec sancta statt Haec sacra. S. 193 ist noch von einem „Thesenanschlag" Luthers die Rede. S. 282: Erich Klausener war Ministerialrat, nicht geistlicher Würdenträger. S. 333: Die „Klementinen" wurden dem Corpus Iuris Canonici, nicht dem Codex Iuris Canonici eingegliedert. S. 378: Die Papstgeschichte von A. Franzen/R. Bäumer erschien in Freiburg i. Br., nicht in Freiburg in der Schweiz.

Trotz solcher Mängel darf man das Lexikon als ein zwar knappes, aber informatives Nachschlagewerk bezeichnen.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Frank, Karl Suso: **Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984. X, 192 S. (Grundzüge Bd 55) kart. DM 31.–

Die bereits anderweitig bewiesene Kunst des Freiburger Patristikers, komplexe Sachverhalte und umfangreiche Stoffmassen durchsichtig darzustellen (vgl. vor allem K. S. Frank, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums, 1975, 4. Aufl. 1983), prägt auch diese für Studenten konzipierte Einführung. Diese will „nur knappe Erstinformation" sein und „sich auf exemplarische Vorgänge beschränken" (IX), bietet aber faktisch die großen Linien einer Gesamtdarstellung, wobei die wesentlichen Elemente der Dogmengeschichte einbezogen werden. Die Frage, wo im Vergleich zu anderen Lehrbüchern ihre konzeptionelle Eigenart liegt, ist nicht leicht präzise zu beantworten, weil das Buch keine methodologischen Erörterungen bringt und nicht programmatisch beansprucht, die Sache einmal ganz anders zu machen (was meist mißglückt), sondern sich auf eine solide Präsentation des Forschungsstandes konzentriert. Dies ist ein Vorzug, der die Brauchbarkeit als Lehrbuch begründet. Deutlich wird es z. B. auch an dem Umstand, daß es sich – wenngleich der Vf. seine Konfessionszugehörigkeit nicht versteckt oder verrät – um eine wirklich ökumenische Darstellung handelt, die man vorbehaltlos auch ev. Studenten empfehlen kann. Das ergibt sich nicht aus der spezifischen Programmatik einer „ökumenischen Kirchengeschichte", sondern aus der uneingeschränkten Wissenschaftlichkeit des Urteils. Insgesamt konzentriert sich F. auf den institutionengeschichtlichen bzw. organisationssoziologischen Aspekt, wozu in dem kirchensoziologisch-typengeschichtlichen Ansatz Carl Andresens die nächste Parallele unter den neueren Lehrbüchern vorliegt, dem F. in der Gesamtkonzeption wie in manchen Einzelheiten verpflichtet ist.

Die Darstellung ist im wesentlichen chronologisch aufgebaut, faßt jedoch innerhalb dieses Rahmens die Hauptthemen der jeweiligen Periode systematisierend-übersichtlich zusammen. Zunächst werden die drei Hauptstadien der vorkonstantinischen Entwicklung unter Beschränkung auf die binnenkirchlichen Aspekte skizziert (1–57); dann folgt eine Übersicht über die Beziehungen zum römischen Staat, welche die konstantinische Wende bis Theodosius einschließt (58–92) und damit die ausführliche Darstellung der Reichskirche im 4./5. Jh. vorbereitet (93–183). Zwei Umstände muß eine Darstellung der altkirchlichen Geschichte auf jeden Fall einsichtig machen können, wenn sie historiographischen Ansprüchen genügen soll: die erstaunliche Entwicklung einer jüdisch-hellenistischen Winkelsekte zur Weltreligion und die Umwandlung der antiken Welt durch dieselbe, wobei der konstantinischen Epoche (d. h. der Zeit von etwa 311 bis 380) eine Schlüsselstellung zukommt. Ohne daß F. dies ausdrücklich thematisiert, löst seine Darstellung jene Forderung durch die Vorführung und Interpretation der Fakten ein. Dem 2. und dem 4. Jh. kommen demnach bei einer Rezension besonderes Gewicht zu.

Im Unterschied zu anderen Lehrbüchern läßt F. die alte Kirchengeschichte nicht mit dem Urchristentum, sondern mit der „Kirche in nachapostolischer Zeit" (1–14) beginnen. Eine Begründung dafür wird nicht gegeben; nicht von der Sache her, sondern allein im Blick auf die eingebürgerte Aufteilung der Disziplinen ließe es sich rechtfertigen, ausgerechnet den Anfang wegzulassen, der hier nur mit einem Hinweis auf die Mission und die Trennung vom Judentum erscheint. So hängt der zutreffende Hinweis auf die um 100 feststellbare „Unterschiedlichkeit in der Verkündigung, der Lebensführung und der Gemeindeordnung" (14) etwas in der Luft. „Das Christentum im 2. Jahrhundert" (15–38), die zweite Periode, ist gekennzeichnet durch die Entwicklung jener Unterschiedlichkeit zu einer krisenhaften Vielfalt, die sich in heterodoxem Judenchristentum, Gnostizismus, Markionitismus und Montanismus manifestiert und in den diesen entgegengesetzten „Gemeinden eines Konsenses" eine frühkatholische bzw. großkirchliche Reaktion provoziert (26). Der ganze Vorgang wird knapp, klar und trefflich skizziert, ohne daß der Leser durch Hinweise auf die in manchen Fragen komplizierte Forschungslage verwirrt würde. Im Unterschied zu Andresen u. a. legt F. keinen Wert auf den umstrittenen Begriff „Frühkatholizismus". Ob statt dessen der quantifizierende Begriff „Großkirche" sinnvoller ist, sei gefragt angesichts der Tatsache, daß er seine Berechtigung nur aus statistischen Erwägungen beziehen könnte, die uns für das 2. Jh. verwehrt sind. Der Begriff „Gemeinden eines Konsenses" hilft kaum weiter, weil auch Gnostiker und Montanisten Gemeinden bildeten, die durch einen bestimmten Konsens zusammengehalten wurden. Dagegen kann der differen-

zierten Beschreibung der Inhalte des frühkatholischen Konsenses nur zugestimmt werden: überregionale Verbundenheit, monepiskopale Gemeindeleitung (ein besserer Begriff als „monarchischer Episkopat"!), Kanonisierung des Schriftguts aus apostolischer Zeit, lebendige apostolische Überlieferung in der Glaubensregel, Einfachheit und Entschiedenheit in Lehre und Leben.

Die Kirche des 3. Jh.s von derjenigen des 2. Jh.s als eigenes Phänomen, als „die frühchristliche Großkirche" (39–57) abzuheben, ist nicht zuletzt deshalb berechtigt, weil sie sich in organisatorischer Geschlossenheit „als typische Bischofskirche" und nunmehr tatsächlich „als Mehrheitskonfession" (39) präsentiert. Demgemäß stellt F. den Ausbau der Institution in den Vordergrund und ordnet dem die Streitigkeiten um Monarchismus, Ostertermin (dies Thema gehört allerdings eigentlich in den vorangehenden Abschnitt!), Bußfrage und Ketzertaufe zu. Genauere Hinweise auf die Ausbreitung des Christentums sowie auf die Situation der Theologie, die teilweise im Zusammenhang mit jener zu sehen ist, fehlen bedauerlicherweise. Die erstmalig systematische Verfolgung der Christen durch den Staat läßt sich nur als Reaktion auf die Konsolidierung der Kirche verstehen. Durch die separate Darstellung „Das Römische Reich und die christliche Kirche" (58–92) wird dieser Zusammenhang etwas verdeckt, und überdies wird nun ein Aspekt zum 1./2. Jh. nachgetragen, der für das Verständnis des frühen Christentums konstitutiv ist. Unabhängig von diesem verfahrenstechnischen Einwand sei betont, daß der Leser auch hier mit soliden Informationen und klarer Linienführung aufs beste orientiert wird über komplexe Sachverhalte. F. läßt die Tatsachen in zurückhaltender, aber profilierter Deutung sprechen und enthält sich plakativer Thesen zu diesem zentralen Abschnitt der frühchristlichen Geschichte. Das Geflecht von sozialen, politischen und religiösen Gründen, die in unterschiedlicher Kombination und Akzentuierung zu den Verfolgungen geführt haben, tritt deutlich hervor. Die religionspolitische Komponente der Restaurations- und Reformpolitik unter Decius, Valerian und Diocletian erklärt, warum durch Konstantin „das Christentum in das Gefüge des Römerreichs integriert" werden konnte (82). Die neue Religion sollte dem alternden Imperium ein plausibleres ideologisches Fundament liefern: „Das Reichsvolk wird zum Kirchenvolk" (84). Vielleicht könnte man deutlicher herausarbeiten, wie bei diesem Vorgang die Christianisierung der römisch-hellenistischen Gesellschaft und eine nicht unbeträchtliche Paganisierung des Christentums ineinandergreifen bzw. wie sich durch die Inanspruchnahme des Christentums als politischer Religion durch das Imperium beide verändern. Mit Theodosius I. und Gratian beendet F. die explizite Darstellung dieses Komplexes und flicht in den folgenden Kapiteln nur gelegentliche Hinweise auf das Verhältnis von Staat und Kirche ein (z. B. Honorius 112, Justinian 139). Der Zerfall des Imperiums im 5. Jh. müßte gewiß in die Gesamtschau einbezogen werden, verlangt aber eine eigene Darstellung, die auf die folgenden Jahrhunderte bezogen ist. Mit dem Kapitel zur Geschichte des päpstlichen Primats („Von Petrus zum Papst"; 117–140), das wiederum in bewährter Weise die Tatsachen undoktrinär vorstellt, wird diese Verbindung zwischen Antike und Völkerwanderungszeit angesprochen.

Ausführlich wird die Reichskirche (bzw. mit dem von Andresen geprägten Begriff: die „reichskatholische Kirche") in vier Kapiteln beschrieben. Naturgemäß kann F. die verwickelten dogmengeschichtlichen Aspekte zu Trinitätslehre, Christologie und Gnadenlehre nur knapp skizzieren (93–116); so bleibt manches zwar schematisch und äußerlich, aber als Merkposten für den Leser, die Zusammenhänge von Kirchen- und Dogmengeschichte nicht zu vernachlässigen, von Gewicht. Detaillierter wird es bei dem schon erwähnten Kapitel zur Papstgeschichte (bzw. – mit F.s trefflichem Begriff – zur „römischen Petrinologie"), wo die Ausführungen zu Damasus I., Innozenz I., Leo I. und Gelasius I. mit den unterschiedlichen Konturen die zielstrebige Kontinuität der Entwicklung im innerkirchlichen wie im politischen Horizont hervortreten lassen. Das differenzierte Panorama des kirchlichen Lebens im 4. Jh. (141–165) kommt in den Ausführungen zur Mission, Katechese, Predigt, Seelsorge, Erbauungsliteratur, Liturgie, Märtyrer- und Heiligenverehrung in instruktiver Zusammenfassung in den Blick und wird ergänzt durch ein eigenes Kapitel zum Mönchtum (166–183: „Das andere Christentum"), der alternativen Form christlicher Existenz, die zu urchristlichen Idealen zurücklenkt und der verweltlichten Reichskirche neue Lebenskraft zuführt. Die gesonderte Darstellung der Askese, die sich „von Anfang an in den Christengemeinden ausmachen" läßt (167), wirft ähnliche Fragen auf wie beim Kapitel über Staat–Kirche. Kann man diesen Komplex, so gewiß er ein selbständiges Phänomen schon im Bewußtsein der Zeitgenossen bildete, von der Entwicklung der Institution Kirche abtrennen? Das ist eine Frage mehr zur Methodik als zur Sache der Darstellung. Denn F. wäre, wie seine vielfachen Untersuchungen zum Thema belegen, der letzte, der Derartiges behaupten würde, und er läßt die entsprechenden sozial- und kirchengeschichtlichen Bezüge auch jetzt anklingen.

Insgesamt handelt es sich um ein komprimiertes Lehrbuch, das nicht nur den studentischen Lesern reiche Belehrung, sondern auch den wissenschaftlichen Kollegen manche Anregungen bietet. In heute seltener Weise präsentiert es den Stoff stilistisch klar und sprachlich angenehm, didaktisch geschickt und inhaltlich konzentriert. Ein nicht geringer Vorzug (zugleich eine Eigenart dieser Darstellung) besteht in der reichhaltigen Zitation von Quellen, welche die jeweiligen Ausführungen des Autors nicht nur illustrieren, sondern auch belegen. Sparsamer Gebrauch wird bei der Angabe von Quellenbelegen und Textausgaben sowie von Sekundärliteratur gemacht, und auch die jedem Kapitel folgenden Zeittafeln beschränken sich auf das Wesentliche. Das Buch motiviert und befähigt den Anfänger dazu, sich einem vertiefenden Studium der Alten Kirche hinzugeben, gibt aber zugleich dem Fortgeschrittenen eine zusammenfassende Übersicht, welche solide Faktendarbietung mit wissenschaftlicher Urteilsbildung hervorragend verbindet.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Anschütz, Helga: **Die syrischen Christen vom Tur 'Abdin.** Eine altchristliche Bevölkerungsgruppe zwischen Beharrung, Stagnation und Auflösung. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1984. X, 258 S., 8 Kartenbeilagen (Das östliche Christentum. N. F. Bd 34) kart. DM 68.–

Die altsyrischen Christen des Tur 'Abdin in der heutigen Südosttürkei sind eine ethnische Minderheitengruppe mit eigener Religion, Sprache und Kultur. Bereits die Tatsache, daß gegenwärtig mehrere Tausend von ihnen auch in der BRD eine neue Existenz suchen, sollte der vorliegenden Arbeit ein großes Interesse sichern.

H. Anschütz, bekannt durch zahlreiche diesbzgl. Veröffentlichungen in verschiedenen Medien, legt hier eine Zusammenfassung ihrer Untersuchungen vor. Wenngleich sie die Ergebnisse kirchengeschichtlicher, allgemeinhistorischer und auch ethnographischer Forschungen ständig berücksichtigt, bildet doch die Dokumentation der Gegenwartslage den Schwerpunkt ihrer Darstellung. Sie stützt sich auf umfangreiche eigene Feldforschungen im Zeitraum 1965 bis 1979 bzw. 1982, ergänzt durch statistisches Material offizieller Volkszählungen, durch Befragungen von Emigranten und durch Auswertung einer schwer zugänglichen und sehr disparaten Literatur (vgl. das Literaturverzeichnis mit mehr als 600 Titeln). Im beigegebenen Kartenwerk schafft sie, ohne vergleichbare Vorarbeiten benutzen zu können, einen Überblick über den Tur 'Abdin als Kultur- und Lebensraum der syrischen Christen von den Anfängen bis zur Gegenwart.

Da die politischen, ethnischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten die Kontakt- und Reisemöglichkeiten sehr behinderten, ist es verständlich, daß trotz der mutigen Forschungen vor Ort manche Unklarheiten bestehen und Fragen offen bleiben. Kaum zu beurteilen ist der Grad der Exaktheit der von sehr unterschiedlich qualifizierten Zeugen stammenden Angaben über Bevölkerungszahlen und Religionszugehörigkeit, der Gültigkeitsgrad der einseitig gewonnenen Informationen (Kontakte zu Kurden waren nicht möglich) und die wirkliche Bedeutung des religiösen Elements für Konflikte und Strukturveränderungen. Es hätte deutlicher aufgezeigt werden müssen, daß die seit Atatürk offiziell geltende Trennung von Staat und Religion zwar in der Theorie vorhanden ist, daß sich aber gerade gegenwärtig in der Praxis eine wachsende Identität von türkischem Staat und islamischer Religion anbahnt. Die kirchliche und theologische Eigenart der altsyrischen Christen wird zu wenig berücksichtigt und nicht immer richtig gesehen.

So ist beispielsweise die Formulierung „Kaschischtho – eigentlich Priesterin" (41) philologisch wie sachlich falsch; gemeint ist die „ältere Frau" im Sinn von „bewährte Frau", die mit nicht spezifisch priesterlichen Gemeindediensten betraut wird. Daß die Existenz von Christen in der Türkei „den meisten Kirchenvertretern unbekannt" (163) war, ist ein leere Behauptung. Es leuchtet wohl auch niemandem ein, daß die Arbeiterwohlfahrt bei ihrer Betreuung von Türken „nur für Muslime zuständig ist" (163); falls sie selbst sich tatsächlich nur für diese zuständig halten sollte, wäre das eine bedauerliche, sachlich nicht begründbare Selbstbeschränkung.

Als gültiges Ergebnis der Untersuchung bleibt jedoch festzuhalten: Die verstärkten Spannungen zwischen christlichen Syrern und islamischen Kurden, politische und wirtschaftliche Krisen, aber auch die Anziehungskraft der modernen Welt und des Auslands sowie der durch Abwanderung des Klerus schwindende Einfluß der altsyrischen Kirche nehmen für die syrischen Christen identitäts- und existenzbedrohende Ausmaße an. „Bislang sieht es so aus, als ob die Auflösung dieser altchristlichen Kulturlandschaft und ihrer ursprünglichen Bevölkerungsgruppe nicht mehr aufzuhalten wäre" (161).

Münster Winfrid Cramer

Sörries, Reiner: **Die Bilder der Orthodoxen im Kampf gegen den Arianismus.** Eine Apologie der orthodoxen Christologie und Trinitätslehre gegenüber der arianischen Häresie, dargestellt an den ravennatischen Mosaiken und Bildern des 6. Jahrhunderts. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des germanischen Homöertums. – Frankfurt a. M., Bern: Peter Lang (1983). 316 S. 18 Abb. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie Bd 186) kart. sfr. 79.–

Gegenüber der bisherigen Literatur zu den ravennatischen Kunstwerken der ausgehenden Spätantike begründet S. eine neue,

anspruchsvolle These, die es ermöglicht, sämtliche Objekte einer einheitlichen Interpretation zu unterziehen. In Ravenna sei der Arianismus unter Theoderich zu seiner monumentalsten Entfaltung gekommen und habe dadurch die monumentalste Entgegnung herausgefordert: „Die prachtvollen Mosaiken Ravennas sind der Gestalt gewordene Wille des byzantinischen Kaisers, den orthodoxen Byzantinismus über das ketzerische Gotenvolk triumphieren zu lassen." Wenn auch weder ein inschriftlicher noch ein urkundlicher Nachweis der direkten Einflußnahme des Kaisers auf das ravennatische Kunstschaffen namhaft gemacht werden kann, so erscheint der Indizienbeweis von S. im Prinzip überzeugend. Seit nämlich Flavius Petrus Sabbatius Justinianus (527–565) als Alleinherrscher beginnen konnte, seinen Traum von der Wiederherstellung der vergangenen Größe des Römischen Reiches konkret ins Auge zu fassen, kennt der Kaiser keine Müdigkeit, mit besessener Akribie und mit taktischem Geschick bis in die letzten Winkel alles niederzuwalzen, was er als falsch erkannt hatte. Sein religiös-politisches Ziel ist ein Reich, eine Kirche und außer ihr keine Hoffnung auf Erden und ein Kaiser, dessen vornehmste Sorge eben das Heil dieser Kirche ist.

Die Ostgoten hatten sich nicht nur unter Theoderich politisch von Ostrom gelöst, sondern sie modifizierten die trinitarische Häresie des Arius unter besonderer Betonung eines christologischen Arianismus in germanischer Ausprägung. Das wulfilanische Christentum der Ostgoten sieht in Christus den „nasjands" (Arzt, Retter), den „full-trui" (Freundgott des Menschen) und den „thulr" (weisen Sittenlehrer). Christus erscheint so als Retter in Lebensgefahr, als Gefolgschaftsführer und weiser Lehrer, zu dem der Ostgote in einem freien Vertragsverhältnis steht. Solche Gefolgschaftstreue leistet aber auch Christus dem Vater. Daher ist er dem Vater untergeordnet. Da der Verdienstgedanke weitgehend die Gefolgschaftstreue bestimmt, geschieht Erlösung mehr durch eigene Leistung, als durch das von Jesus Christus gewirkte Heil. Soweit der Mosaikenbestand von San Apollinare Nuovo (vormals Palastkirche Theoderichs) nicht der Rekatholisierung zum Opfer gefallen ist, interpretiert ihn S. als Ausdruck gotisch-arianischen Verständnisses der christlichen Religion. Die programmatische Aussage z. B. des Nordwandzyklus läßt sich so beschreiben: Das Heil des Menschen liegt in der Nachfolge Jesu.

Deshalb wurde nicht einfach historisierend das Evangelium oder ein vergeblich zu postulierendes Perikopenbuch entlang gegangen, sondern es wurden bewußt Gerichtsszenen zur Darstellung ausgewählt, um die sich das Ineinander von Vorbild und Nachfolge anordnen läßt. Aus diesem Grund wurden auch zahlreiche Sondergutstellen illustriert und Bilder entworfen, für die keine Vorlagen entdeckt werden konnten. Wer nun mit S. die genannten Mosaiken unter die Überschrift „Nachfolge des irdischen Jesus" stellt, dem wird die Deutung der weiß gekleideten Gestalt, die Jesus in fast allen Szenen begleitet, problemlos. Der vom Apostelkollegium abgesetzte „Begleitjünger" ist dann eine Allegorie, die personifizierte Nachfolge, die den Betrachter an seine Gefolgschaftstreue erinnert. Der Nordwandzyklus ist der Reihenfolge der Passionserzählung untergeordnet. Der bartlose, jugendlich-schöne apollinische Christus ruft die Menschen zu sich, gewinnt sie und rettet sie. Es geht um das handelnde Vorbild Christi. Je, wie sich der Mensch zu diesem Vorbild verhält, entscheidet sich sein Schicksal. Diese Grundidee der lediglich im Torso erhaltenen gotischen Mosaiken sind Ausfluß der arianisch-gotischen Christologie.

Der Unterschied dazu wird am deutlichsten offenkundig in dem zweifachen Oktogon San Vitale.

Der von dem Bankier Julianus Argentarius für umgerechnet ca. 3 Millionen DM finanzierte Bau dürfte nach S. seinen ‚Sitz im Leben' in der antiarianischen Propaganda der byzantinischen Reconquista haben. Die Kirche war zum Repräsentationsort der kaiserlichen Gewalt bestimmt. Das dogmatische Grundsatzprogramm zur Darstellung der Zweinaturenlehre unter besonderer Hervorhebung der göttlichen Natur Christi in San Vitale wurde durch die an profilierter Stelle angebrachten Bildnisse Justinians und Theodoras zwar unter Wahrung der ehrfürchtigen Huldigung an Christus durch das Kaiserpaar doch zugleich Präsentation dessen, der den gotischen Arianismus als „vicarius Christi" besiegt hatte. Noch schärfer ausgedrückt: San Vitale ist damit Ausdruck byzantinischer Präsenz in der ehemaligen Hauptstadt der Ostgoten, die Zweinaturenlehre Vehikel zur Selbstdarstellung Justinians. Das ist der eine Aspekt.

Vor allem die durch Erzbischof Agnellus im Jahre 561 umrestaurierte ehemalige Palastkirche Theoderichs zeigt in der Darstellung des Rex Gloriae den anderen Aspekt. Die byzantinische, orthodoxe Zeit kennt nur den erhabenen Christus, den Kosmo- und Pantokrator. Ihm kommen alle kaiserlichen Attribute zu, ihm nähern sich die Apostel mit verhüllten Händen und bringen ihm das „aurum coronarium" dar. Verkörpern solche Bilder ausschließlich das Staatschristentum? Kaum. Im Zeitalter Justinians war die Stellung des Kaisers unumstritten. Nicht die Autorität des Kaisers bedurfte der Stärkung, sondern die Gottheit Christi wurde in Zweifel gezogen. Diesem Umstand trugen wohl nicht nur die ravennatischen Kunstwerke Rechnung. Ravenna scheint das ambigue Ineinander kaiserlicher Repräsentanz und dogmatischer Apologie in dem Maße widerzuspiegeln, in dem die justinianische Periode beurteilt wird. Diese Bilder sind nicht um Gottes willen und auch nicht für die Ewigkeit geschaffen worden, sondern um der Menschen willen und aus dem Augenblick heraus. Daher ist durch sie ein Zeitdokument erhalten, das eine schillernde Situation wiedergibt, die eine noch unzureichend erforschte spätarianische Christologie abwehrt.

S. gebührt zweifellos das Verdienst, durch eigene Beobachtungen an den Monumenten und durch Erhebung des schriftlich überlieferten theologischen Hintergrundes die komplizierten Motive aufgehellt zu haben, die die ravennatischen Kunstwerke haben entstehen lassen. Darüber hinaus hat S. ermuntert, Erzeugnisse der christlichen Kunst vom Schema einer schieren „Biblia Pauperum" zu befreien.

Augsburg Wilhelm Gessel

Petrus Venerabilis: Schriften zum Islam. Ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert von Reinhold Glei. Corpus Islamo-Christianum (CISC) Series Latina I. – Altenberge: CIS-Verlag 1985. XXXVI, 328 S., kart.

Das vorliegende Werk eröffnet die lateinische Serie einer Reihe, die es sich zum Ziel gesetzt hat, Texte, die das christlich-islamische Verhältnis behandeln, herauszubringen und so den christlich-islamischen Dialog zu fördern. Daß diese Serie mit Arbeiten des bedeutenden Abtes von Cluny, Petrus Venerabilis eröffnet wird, darf als programmatisch gewertet werden; denn mit diesem beginnt die wissenschaftliche und auf einer soliden Quellenbasis beruhende Auseinandersetzung der lateinischen Christenheit mit dem Islam. War bis zu ihm mit Unkenntnis gepaarte Polemik typisch für das Verhältnis zu dieser Religion gewesen, so begann mit Petrus eine Haltung, die in den Muslimen mehr sah als blutrünstige Heiden. Für ihn waren sie Verirrte, derer man sich annehmen mußte, denen man den rechten Weg zu zeigen hatte. Dies ist um so bemerkenswerter, als sich die Aktivitäten des Petrus Venerabilis in einer Zeit ereignen, die vom Kriegslärm der Kreuzzüge und dem ‚Deus vult' der mehr oder weniger edlen Ritter erfüllt ist. Es ist heute kaum vorstellbar, was die von Cluny ausgehenden Bemühungen um ein Verständnis des Islams damals bedeuteten, da noch große Teile Spaniens von den Mauren beherrscht wurden und noch 400 Jahre bis zur Vollendung der Reconquista vergehen sollten.

Eine Einleitung macht den Leser mit dem Leben des Petrus Venerabilis bekannt und stellt die Art und Weise dar, in der er sich Zugang zu den arabischen Quellen verschaffte. Seine beiden Hauptarbeiten, die Summa totius haeresis und Contra sectam Saracenorum werden in ihrer Bedeutung gewürdigt und damit zugleich ein lebendiger Bericht über den Wissenschaftsbetrieb, der sich mit der islamischen Welt befaßte, für das 11. Jahrh. gegeben.

Die Edition enthält den Text und die deutsche Übersetzung der beiden schon genannten Werke und einige kleinere Schriften, die in den Werkzusammenhang gehören. Sie sind in einem gut lesbaren Deutsch verfaßt und erschließen dem des Lateins nicht Kundigen eine bedeutende Leistung des mittelalterlichen christlich-islamischen Dialogs.

Hier liegt eine Grundlage vor für eine weitere Beschäftigung mit der Wirkung des Petrus Venerabilis auf das weitere Miteinander von Christentum und Islam, für das wir dem Herausgeber Dank schulden.

Münster Peter Heine

Rudolf von Biberach: De septem itineribus aeternitatis. Nachdruck der Ausgabe von Peltier 1866 mit einer Einleitung in die lateinische Überlieferung und Corrigenda zum Text von Margot Schmidt.

–: Die siben strassen zu got. Revidierte hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278 mit hochdeutscher Übersetzung. Synoptische Ausgabe. Hrsg. u. übersetzt von Margot Schmidt. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1985. XLVI, 93 S.; XXIX, 367 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abt. I. Christliche Mystik, Bd 1 u. 2) geb./Ln DM 48.–

Immer deutlicher wird neben dem neuplatonisch-spekulativen Strom der sogenannten Deutschen Mystik eine stärker emotionale und in der Tradition der pseudodionysischen Integration des neuplatonischen Denkens stehende Überlieferung sichtbar; von der Viktoriner-Schule bis zur „Cloud of Unknowing", den einflußreichen Kreis um die Kölner Kartause des 15./16. Jh.s ebenso erreichend wie die Mystik des „Goldenen Zeitalters Frankreichs". Die Analecta Cartusiana, von James Hogg betreut, veröffentlichten vor kurzem die in jeder Hinsicht vorzügliche zweibändige Ausgabe des Traktats über die Kontemplation, den der Kartäuser Guigo du Pont († 1297) verfaßte und der von nicht geringem literarischen Einfluß (z. B. auf das „Leben Jesu" Ludolf von Sachsens) war. Hierher gehört auch der vorliegende Text, der in lateinischer Urfassung (als anastatischer Nachdruck aus der Bonaventura-Ausgabe Peltiers, 1864–1871, mit wenigen Corrigenda, 1, XL), in hochalemannischer Übertragung (nach der einzigen Hs. Einsiedeln 278, als Nachdruck der Ausgabe von 1969) und in neudeutscher Übersetzung durch die Hrsg. dargeboten wird.

Über Rudolf von Biberach selbst ist wenig bekannt (vgl. die kritische Edition des hochalemannischen Textes der Hrsg. von 1969, 4*–8*): Schwerpunkt der Tätigkeit des Franziskaners war Straßburg um 1300; dort erwähnt ihn das Urkundenbuch der Stadt mehrmals (1304, 1306, 1319); Hss. nennen ihn „lector" am dortigen Studium Generale und „magister"; Vermerke weisen auf eine vorübergehende Tätigkeit in Paris. Dem Gegner Ludwigs von Bayern, dem Landgrafen Leopold von Habsburg, überbrachte er vor seinem Tod 1326 in Straßburg die päpstliche Generalabsolution. Wir haben also einen bekannten Seelsorger und anerkannten Gelehrten vor uns, dessen geographische und zeitliche Berührung mit Meister Eckhart von der Forschung noch kaum bedacht wurde; überraschender- und bedauerlicherweise auch nicht von der Eckhart-Biographie (1985) des germanistischen Erforschers deutschsprachigen franziskanischen Schrifttums, Kurt Ruh.

Die drei Fassungen des Textes machen mit einem Werk vertraut, das wohl weniger durch die Originalität des Autors (von dem auch ein Traktat „De septem donis spiritus sancti", Predigten über das Hohe Lied und eine theologische Schrift über Maria bekannt sind) als durch den Zeugniswert für eine wichtige Spiritualität des Mittelalters bedeutsam ist. Der pädagogisch geschickte und gut durchgegliederte Aufbau verschaffte ihm sicherlich die weite Verbreitung (vgl. das nachgedruckte Verzeichnis der lateinischen Hs. und Katalog-Erwähnungen: 1, XII–XXIII; Ausg von 1969, 10*–21*; und die – außer der Erwähnung einer Neuausgabe der „Cloud of Unknowing" – ebenfalls nicht weitergeführte Skizzierung des Einflusses: 1, XXIV–XL; so ist z. B. die kritische Ausgabe von Benedikt von Canfield längst erschienen; 1, XXV, Anm. 2 als in Vorbereitung erwähnt); im Spätmittelalter nehmen bekanntermaßen handbuchartige und vereinfachte geistliche Unterweisungen gegenüber den großen Originalzeugnissen überhand. Die „sieben Wege" bringen also ein aszetisch-mystisches Aufstiegsschema: von der „richtigen Absicht" über das „Betrachten" und „Schauen" bis zum ekstatischen Erfaßtwerden, das den Intellekt überschreitet, bis zur Synthese von Actio und Contemplatio im siebten Weg des „gotformigen werken".

Dreierlei scheint mir inhaltlich besonders bemerkenswert:

Die Lehre über die „geistlichen Sinne", mit der sich Rudolf als der franziskanischen Spiritualität Bonaventuras verbunden ausweist; die Lehre von der principalis affectio", („obroste der vorderosten begirde, dv̊ der ewigkeit fùreint", „höchste Spitze des ursprünglichen Verlangens, das mit der Ewigkeit vereint", 2,270f), von wo aus der Vergleich mit dem „aliquid increatum" der „Deutschen Mystik" naheliegt (vgl. Ausgabe 1969, 216*); und überhaupt der Stellenwert von Liebe, Dunkelheit, Überstieg usw., was wohl den wichtigsten Unterschied zur spekulativen Mystik Meister Eckharts ausmacht und dem Traktat Rudolfs Wärme und ganzmenschliches Erfülltsein schenkt (besonders schön sichtbar beim vierten Weg: „Das Erfaßtsein von der Liebe zu den ewigen Dingen").

Es scheint allmählich möglich zu sein, der hier greifbar gewordenen Tradition pseudodionysischer Überlieferung in franziskanischer und Kartäuser-Fassung nachzugehen, so wie es vor kurzem Alain de Libera für die Deutsche Mystik tat (Introduction à la mystique Rhénane d'Albert le Grand à Maitre Eckhart, Paris 1984; vgl. meinen Forschungsbericht: Tendenzen in der Erforschung der Mystik, in: GuL 59, 1986, 65–76). In der Gemeinsamkeit von Viktorinern, Kartäusern und Franziskanern (z. B. Hugo von Balma, Thomas Gallus, Cloud of Unknowing, Vinzenz von Aggsbach bis über das Mittelalter hinaus zur Kölner Kartause) nimmt Rudolf einen Mittelplatz ein, wo die Liebe („die eintritt, wo der Verstand draußen bleibt", nach einem beliebten Satz der Dionysius-Kommentatoren) zwar den Verstand übersteigt, ohne ihn aber regelrecht als Hindernis zu verneinen. Eine solche Darstellung würde Licht auch auf die (gleichzeitige und gleichörtliche!) „Deutsche Mystik" werfen, würde auch Verfälschungen (wie der immer noch geläufigen Gleichsetzung dieser Mystik mit der Zen-Erfahrung) die Spitze abbrechen, würde spätere Entwicklungen verdeutlichen (der lateinische Urtext spricht deutlicher als die deutsche Übertragung ständig von dem „manerium": „Über das Innengeheimnis und die ewige Wohnung in Christus" 2,5; steht also recht nahe den Sieben Wohnungen Teresa von Avilas) und würde – wie eben die späteren Entwicklungen deutlich machen – einen viel breiteren Strom mystischer Erfahrung freilegen, als mit der sogenannten „Deutschen Mystik" verbunden ist. Was M. Schmidt in der kritischen Ausgabe von 1969 (bes. 130*–171*, 184*–252*, 263*–268") sagt, ist nur ein Ansatz dafür.

Die vorliegende Neuausgabe macht den lateinischen und hochalemannischen Text breiterer Forschung zugänglich. Zu bedauern ist, daß viele wertvolle Hinweise aus der Erstausgabe von 1969 weggefallen sind und daß kaum Neues nachgetragen oder gar erforscht und eingearbeitet wurde. Gewünscht hätte man sich auf jeden Fall einen Wort- oder Sachindex, der den für theologische und religionswissenschaftliche Forschung dargebotenen Text aufgeschlossen hätte (das unvollständige doppelsprachige Glossar von 1969, 194–244, ist weggefallen, und das Verzeichnis von Bibelstellen und Quellen, 2,359–367, ist kein Ersatz dafür). Wichtiger aber noch wäre der weitergeführte Vergleich mit dem anderen, eher spekulativen, dominikanischen Strom der Mystik im deutschen Mittelalter. Doch vielleicht liegt dergleichen schon in einem weiteren Band dieser neuerrichteten Reihe vor, der man guten Erfolg und weite Beachtung wünscht.

München Josef Sudbrack

Meuthen, Erich: **Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte.** – (Opladen): Westdeutscher Verlag (1985). 47 S. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 274. kart. DM 14.–

Erich Meuthen, der beste Kenner der Geschichte des Basler Konzils, informiert in dem vorliegenden Vortrag über das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte. Es habe nicht nur kirchengeschichtliche, sondern darüber hinaus allgemeinhistorische Bedeutung. Er gibt einleitend einen Überblick über die kirchliche Entwicklung von 1378 bis zum Beginn des Basler Konzils und erörtert u. a. die Frage der Ökumenizität des Konzils.

Als Aufgaben des Basler Konzils nennt er: fides, pax, reformatio.

An erster Stelle stand die f i d e s. Hier kam es 1436 zu einer Übereinkunft auf dem Konzil mit den Hussiten.

Weitere Probleme waren das V e r h ä l t n i s v o n P a p s t u n d K o n z i l, besonders die Frage der Oberhoheit des Konzils, 1439 bezeichnete das Konzil die Superiorität als eine „veritas fidei catholicae". Auch das Problem der Appellation vom Papst an das Konzil findet eine Erörterung. – Nach M. ging das Papsttum innerkirchlich unbestritten als Sieger aus der Konzilsepoche hervor. Er verweist aber zugleich auf den Machtgewinn, den die landesfürstliche Kirchengewalt aus dem Buhlen von Papst und Konzil um ihre Gunst davontrug. M. wendet sich aber – m. E. mit Recht – gegen die Ansicht, die u. a. K. A. Fink vertreten hat, daß das Scheitern des Basler Konzils eine Voraussetzung oder gar eine Ursache der späten Reformation sei. „Es ist zu fragen, ob das Reformthema den Weg für die Gesamtbedeutung des Basler Konzils nicht geradezu verstellt hat." Nach M. hat das Basler Konzil das nominalistische Konzilsverständnis, für das ein Konzil um so repräsentativer war, um so mehr Rechtsträger versammelt waren, unter den spätmittelalterlichen Konzilien am deutlichsten verwirklicht.

Auch die Frage der Repräsentation und die Stellung der Laien auf dem Konzil im Verständnis der Basler wird von M. angesprochen. Die Laiengewalt konzentriere sich im F ü r s t e n. Das Konzil habe mit seinem universalkirchlichen Repräsentationsanspruch nicht nur Grundfragen europäischen Repräsentationsverständnisses aufgeworfen, sondern dabei auch politische Strukturfragen ausgeleuchtet. – M. erinnert daran, daß auch die Basler Konzilsväter, wie schon die Päpste, Fürsten zu dem Konzil eingeladen hatten. Die Verfügungsgewalt über Glaubensartikel liegt aber nach M. den Fürsten des 15. Jh.s noch weitgehend fern, wenn auch bereits einzelne Äußerungen nicht im Unklaren lassen, was sich hier abzeichnet (und in der Reformation zum Tragen kam). – M. kommt zu dem Ergebnis, daß das Konzil offensichtlich der immer deutlicheren Umwandlung in einen Fürsten- bzw. Gesandtenkongreß preisgegeben war, wenn es durch einen solchen nicht geradezu ersetzt wurde.

Er vertritt die Auffassung daß das universaleuropäische Gespräch der politischen Mächte mit der Kirchenfrage des 15. Jh.s beginne. Gesandtschaften des Basler Konzils haben – wie M. zeigt – in einer ganzen Reihe von Kriegen und Streitfällen in der Tat F r i e d e n gestiftet. Das Konzil habe auch an der Internationalisierung des Friedens über zweiseitige Verträge hinaus nicht unwesentlich mitgewirkt.

Als weitere Forschungsschwerpunkte nennt M.: Die U n i v e r s i t ä t e n und das Basler Konzil. Zur F i n a n z l a g e des Konzils erinnert M. daran, daß der Herzog von Savoyen von den Konzilsvätern in Basel auch deshalb zum Papst gewählt worden sei, weil man an die finanziellen Ressourcen aus seinem Land dachte. Hinsichtlich der Fragen nach den Kosten des Konzils kann Meuthen auf wichtige neue, u. a. ausländische Literatur verweisen.

Aufschlußreich ist auch die Beurteilung des P a n o r m i t a n u s. Hier vertritt M. überzeugend die Ansicht, daß dieser die Theologie in die Kanonistik einbringen wollte und wendet sich gegen K. W. Nörr, der meinte, Panormitanus sei ein reiner Jurist gewesen, bei dem man vergeblich tiefergehende theologische Erörterungen suche.

M. hebt auch die Bedeutung des Basler Konzils für die E k k l e s i o l o g i e hervor und verweist auf die großen ekklesiologischen Entwürfe von Johannes von Ragusa, Johannes von Segovia, Heinrich Kalteisen, Juan de Torquemada und Heymericus de Campo.

Hingewiesen sei auch auf die interessanten Bemerkungen von M. über die Frage der I m m a c u l a t a C o n c e p t i o. 1439 erklärte das Konzil die Unbefleckte Empfängnis Mariens zum Dogma. In einem weiteren Dekret machte das Konzil 1441 die Festfeier von Mariae Heimsuchung (Visitatio) verbindlich. Bei den Konzilshistorikern des 19. und 20. Jh.s ist nach M. dieses mariologische Interesse des Basler Konzils regelrecht beiseitegedrückt worden und erst in der jüngeren Forschung erörtert worden.

M. kommt zu dem Ergebnis, daß das Basler Konzil zu den großen Ereignissen der europäischen Geschichte gehört, obgleich – oder auch gerade weil – es fatalen Schiffbruch erlitten habe.

Aus der Fülle der von M. angesprochenen Forschungsprobleme konnten nur einige erwähnt werden. Aber vielleicht zeigen bereits diese Hinweise, welche Fülle von Problemen und Forschungsergebnisse des Basler Konzils in seiner Arbeit angesprochen sind und welche reichen Anregungen man aus der Lektüre seiner Arbeit ziehen kann.

Die Vielfalt der historischen Bedeutung des Basler Konzils hat sich, wie die Darlegungen von M. überzeugend belegen – in einer Fülle mannigfach verästelter Forschung niedergeschlagen. Die Arbeit von M. enthält einen dichtgedrängten Überblick über eine Fülle von Forschungsproblemen des Basler Konzils, die die hervorragende Vertrautheit des Vf.s mit den neuesten Studien über die Geschichte des Konzils deutlich macht. Wer sich über Fragen des Basler Konzils und ihre Beantwortung in der neuesten Forschung informieren will, findet in der Untersuchung von ihm einen sicheren Führer und eine Fülle von weiterführender, oft schwer zugänglicher Literatur. Die Ausführungen von M. stellen eine hervorragende Leistung dar, die exemplarisch für künftige Forschungsberichte sein dürfte.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Axmacher, Elke: **„Aus Liebe will mein Heyland sterben".** Untersuchungen zum Wandel des Passionsverständnisses im frühen 18. Jahrhundert. – Neuhausen-Stuttgart: Hänssler Verlag (1984). 257 S. (Beiträge zur theologischen Bachforschung, 2) kart. DM 59.–

Vorliegende Arbeit ist eine leicht überarbeitete Fassung einer im SS 1981 von der kirchlichen Hochschule Berlin angenommenen Diss. Sie möchte die Passionslibretti in ihrer Übereinstimmung zur Passionspredigt des 17. und frühen 18. Jh.s untersuchen und so die geistesgeschichtliche Stellung J. S. Bachs, dessen Christentum oft die gegensätzlichsten Bewertungen erfahren hat, klären. Da diese meist von Nichttheologen in subjektiven Vorurteilen vorgenommen werden, möchte die Autorin streng die Texte und ihre Quellen befragen und eine Klärung herbeiführen. Dieser Anspruch konnte nur teilweise gelingen, weil der Ansatz zu eng gewählt ist und die Quellen zu wenig zurückverfolgt werden. Viele alte Pauschalurteile aus überholter konfessioneller Polemik, die im Zusammenhang der Arbeit sich sogar manchmal widersprechen, hätten dann vermieden werden können. Der Rez. kann hier nur einige Punkte herausgreifen.

Die Autorin gliedert ihr Buch in zwei große Teile: I. Die Passionspredigt und II. Die Passionslibretti.

Beim Teil I geht A. aus von den Passionspredigten Luthers (11–27) und deren Interpretation und Vergleich mit der Passionstheologie des ausgehenden Mittelalters nach einem kurzen Aufsatz von M. Elze. Andere Literatur, z. B., um nur einige zu nennen, die ältere und viel gründlichere und ausführlichere von L. Zarncke (Exercitia Spiritualia . . , Leipzig 1931), wird nicht berücksichtigt. A. hätte sich dann besser mit einigen schiefen Thesen von Elze auseinandergesetzt, daß die spätmittelalterliche Passionstheologie mit ihrem Streben nach Vergegenwärtigung, Mitleiden etc. und ihrer Sicht der objektiven und subjektiven Erlösung u. a. einer Form der Selbsterlösung oder menschlichen Selbstbehauptung huldige, die aus menschlicher Anstrengung den Graben der Geschichte zu überwinden suche, um in Kontakt mit dem Leiden Christi zu gelangen, weil dies aber nicht gelingen kann, der Verzweiflung verfalle. Luther dagegen habe wieder gegen den „Irrweg mittelalterlicher Passionstheologie und Frömmigkeit" (15) (wo? bei wem?), gegen die Gegenständlichkeit des Leidens Christi, die außerhalb des Betrachters bleibe, das „inklusive Leiden" Christi und dessen Exklusivität gepredigt, das zur Erkenntnis der Sünden, des Gerichtes Gottes und zur Tröstung des Gewissens führen soll. Der Rez. hat schon in seinen „Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der ‚Vita Christi' des Ludolf von Sachsen" (Anal. Cart. 44/1–3, Salzburg 1977, bes. 466–70) die weitgehende Unhaltbarkeit solcher pauschaler Abwertung aufgezeigt: Der mittelalterliche Christ versetzt sich bei seinen Betrachtungen in das auf verschiedene Weisen gegenwärtige Mysterium des Christusgeschehens, an dem er durch die Taufe teilhat und das sich in ihm lebensmäßig entfalten muß. Aus diesem Glauben sind auch alle Methoden zur Versenkung zu verstehen. Seit alters wird aus 1 Joh 2,6 die Verpflichtung zur Nachfolge und Nachahmung hergeleitet. Sie werden seit der Patristik fast immer synonym verstanden. Man sollte darum aufhören, diese Worte gegenseitig auszuspielen, als ob Nachahmung äußerliche, nur stimmungsvolle oder überfordernde, selbsterlösende Bemühung wäre. „Christus hat gelitten, nun müssen wir das unsere tun" (17). Wenn A. mit Elze damit Luther richtig interpretiert, dann besteht zwischen ihm und einer in ihrer Gesamtheit beachteten und richtig interpretierten mittelalterlichen Passionstheologie kein so großer Unterschied. – Die immer wieder bei A. anzutreffende Polemik gegen Betrachtung, Dramatik, Darstellung oder auch Ausmalung sollte eigentlich in einer Zeit, in der die moderne Pädagogik Lernen durch Mittun anpreist, die Stimmung und das Bild wiederentdeckt hat und die Psychologie über das Sein des Menschen in seinen Sinnen und aus seinen Sinnen belehrt hat, überholt sein. Das alles gehört auch für den mittelalterlichen Christen, der übrigens bereits die erste Bekehrung zu Christus erlebt hat und in dem von Christus gewirkten Heil steht, zur Methode der Betrachtung, der Ermöglichung, daß das Christusgeschehen bei ihm noch besser und ganzheitlicher ankomme und ihn durchdringe. Wer Methode der Betrachtung oder Aufnahme bei einem Getauften mit Versuch zur Selbsterlösung verwechselt, verstrickt sich in unmögliche Mißverständnisse und wird verschiedenen Ausformungen der Verkündigung nie gerecht werden können. Davon ist leider die Arbeit von A. nicht verschont geblieben.

Mit dieser Kritik, die dem weiteren Bedenken Anstoß geben will, soll nicht verschwiegen werden, daß mit großem Fleiß und ausführlicher Darstellung und Gegenüberstellung der Texte im weiteren Verlauf der Untersuchung eingehend auf die Passionspredigten des 17./18. Jh.s und die davon abhängigen Textdichter der Mt- und Joh-Passion J. S. Bachs eingegangen wird, so auf H. Müller (28–52) und kurz auf J. Gerhard, J. M. Dillherr u. a. (53–98).

Wenn bei Müller gerade die Perfekt-Präsens-Struktur der Predigt gerühmt wird, um den Gegenwartsbezug des historisch einmaligen Geschehens auszudrücken, so gilt dies auch für das Mittelalter. Es ist erstaunlich, wie schon bei Müller Motive aus der sehr alten Passionstradition einfließen: Die Auslegung der Sünde als Anspeien des Antlitzes Jesu ist nicht fern manchen Überlegungen bei Origenes. Nicht ohne Lächeln nimmt man zur Kenntnis, daß um die Wende zum 17. Jh. ein „Strom vorreformatorischer Mystik" und „Passionstradition" in die evangelische Frömmigkeit eingeflossen ist. In einer Zeit, in der die verengende und teilweise verblendende Polemik gegen die „Papstkirche" nicht mehr brennend war, hat man offenbar ungetrübteren Blickes das bleibend Christliche dieser Frömmigkeitsrichtung besser einschätzen und lieben können: Das oft unter Augustinus zitierte (80.83. u. ö.) Manuale (PL 40) stammt übrigens in seinen größten Teilen von Johannes von Fécamp OSB, einem frühen Vertreter der affektiven und konkreten Leben-Jesu- und Passionsbetrachtung und der oft verunglimpften Mönchstheologie aus dem frühen 11. Jh., ebenso das Meditationsbild vom Gekreuzigten, der mit seinen ausgespannten Armen alle als Erlöser umfangen will, wenn nicht schon Anklänge bei Augustinus sind (vgl. Anal. Cart. 44, 245; GuL 54, 1981, 316f). Sicher hat Augustinus (En. Ps. 68, serm. 1,14: CChr 39, 913) den Durst Christi am Kreuz als Durst nach dem Heil der Menschen ausgelegt und nicht erst das Mittelalter (47.139 u. ö.). Daß manche Akzente anders gesetzt werden, sollte nicht überzeichnet werden und ist in jedem Jahrhundert der Kirchengeschichte anzutreffen.

Im 2. Teil (99–218) untersucht A. die Passionslibretti: Sie sichtet zunächst den theologischen Gehalt der verschiedenen Formen der oratorischen Passion, so vor allem die Passionsdichtung von B. H. Brockes (1712) und ihre Abhängigkeit von der protestantischen Passionstradition. Weil deren Elemente nicht voll übernommen werden (z. B. göttliche Ursache des Leidens Christi, Zorngericht Gottes etc.), unterstellt die Vf.in Brockes eine eigenartige Theologie: „Erlösung ohne Versöhnung" (142.145). Gibt es so etwas? Wer erlöst ist, in die Liebe Gottes aufgenommen ist, ist versöhnt mit Gott. Ein Dichter kann doch nicht alles aus einer Predigt übernehmen, muß gewisse Kürzungen vornehmen und kann für christliche Hörer voraussetzen, daß sie über Christi Werk verschiedenes wissen. Außerdem ist doch die biblische Sicht der Passion Christi auch vielschichtiger, als A. dem Dichter anlastet: Christus hat uns doch auch durch seine liebende Hingabe erlöst. Dies umschließt auch Satisfaktion. Ferner weiß Brockes sehr wohl, daß Christus als Sohn Gottes und Schöpfer der Welt für seine Geschöpfe leidet, aus Liebe, die ermöglichend zur Gegenliebe ruft. Ein solcher Christ kann doch nicht unbetroffen auf das Leiden Christi schauen. „Ruhe" und „sehen" müßten dann tiefer gedeutet werden (Ruhe als Frieden in Christus, Sehen als glaubendes Schauen im Sinne des Joh-Evangeliums), wenigstens legt dies die mittelalterliche Tradition nahe. Man darf doch nicht ohne weiteres mit unseren Vorstellungen an Begriffe einer anderen Zeit herangehen.

Noch schwerere Vorwürfe erhebt A. gegen Picander, der das Libretto der Mt-Passion wesentlich beeinflußt hat: Weil Gottes Strafe, Zorn und Handeln zu wenig durchkommen und Jesus als handelnder im Vordergrund steht, wird ihm ein „Jesuanismus" (187) vorgeworfen. Das dürfte reichlich überzogen sein: Jesus wird ja als Sohn Gottes gesehen, in dem damit Gottes Liebe am Werk ist. Außerdem kann durchaus eine Sicht des Passionsgeschehens, selbst wenn in diesen Teilen der Vorwurf einer gewissen Verkürzung zutreffen sollte, bewußt gewollt sein, da ja, wie richtig gesehen wird (197 u. ö.), in anderen Partien, z. B. in den Chorälen u. a., die ganze Breite der Passionstheologie zur Ergänzung eingebracht wird. Theologische Beckmesserei dürfte dem gesamten Kunstwerk von dieser Größe kaum gerecht werden.

Schließlich sei noch eine Anmerkung gemacht zu der hier oft anzutreffenden Polemik gegen die „dramatisierende Vergegenwärtigung" (196 u. ö.): Zielt nicht jede Predigt darauf ab? Muß nicht für Hörer und Leser, denen das ganze Geschehen der Passion des Herrn nicht so

unmittelbar verständlich ist wie den frühen Christen, dieses entfaltend nahegebracht werden? Man kann doch einem Dichter nicht verbieten, die Schrift zu lesen und außerhalb der Predigt das Wort Gottes zu vernehmen, sich darüber Gedanken zu machen und seine Glaubenseinsichten anderen mitzuteilen. Bei einer evangelischen Autorin könnte man für diese Form der Schriftlesung und Verkündigung mehr Verständnis erwarten. Die angegriffene Form der Dramatik, auch in der Predigt, ist uralt: Man lese nach die älteste Osterpredigt „Vom Passa" des Melito von Sardes und was J. Blank in der Einleitung zu seiner Übersetzung (Freiburg 1963, bes. 77) dazu und zur Mt-Passion schreibt. Man studiere die Dramatik in den Hymnen eines Ephräm und Romanos des Meloden (SChr 99.100.128) oder den alten liturgischen Gesängen, die Lesungen und Evangelien meditieren, und nicht zuletzt in der Dichtung „Christus patiens" des (Ps?) Gregors von Nazianz (SChr 149).

Die Aussetzungen des Rez. wollen zu weiteren Studien Bachs auf diesem Hintergrund anregen. A. hat dafür dankenswerterweise viel zusammengetragen. Es müßte nun in einen größeren Zusammenhang gestellt werden.

Augsburg Walter Baier

Leites, Nathan: **Le meurtre de Jésus moyen de salut?** Embarras des théologiens et déplacements de la question. Traduit de l'allemand par Albert Chazelle. Préface de Jean-Pierre Jossua. – Paris: Les Éditions du Cerf 1982. 191 S. kart. FF 64.–

Was man jeder Seminararbeit ankreiden würde, wird im vorliegenden Buch von N. Leites zum Prinzip erhoben, nämlich systematische Theologie als Zettelkasten von Zitaten bestreiten zu wollen. Ziel dieser Zitatenwäscheleine ist es, weniger an die Intention von Autoren gebunden zu werden und dadurch freier die effektiven Sinnzusammenhänge der Texte selbst wahrnehmen zu können (vgl. das freundlich belobigende Vorwort von J.-P. Jossua, 7–11). Lohnt ein solches ‚procedere'? Gewiß entspricht es der heute in der französischen Theologie vorherrschenden Texthermeneutik; Texte sind danach in erster Linie für sich selbst stehende, objektivierbare Größen, sich unabhängig vom Inhalt organisierende eigene Sinneinheiten, ja eine zwischen Autor und Inhalt sich schiebende selbständige Instanz. Positiv wird ein Unternehmen wie das vorliegende sich daran messen lassen, in welchem Maß es gerade wegen seiner Abgehobenheit vom Textfluß eine Quersicht erreicht, die Neues an Erkenntnis bietet. Negativ ist nach der Schwachstelle zu sehen, an der das Unternehmen scheitern könnte: verlieren Zitate nicht ohne ihren Kontext ihren Erhellungswert für die Sache?

Gegenstand des Aufweises ist kein geringerer als die Stellungnahme zum Kreuz Jesu. In drei plausiblen Zugängen wird er vorgestellt: 1. was uns dieser Tod heute sagt (Quelle mort? 17–55), 2. wer dafür haftbar gemacht werden kann (Qui en est l'auteur? 57–113), 3. was er einbringt (Quels sont les résultats? 115–172). Das Ergebnis der Querbeleuchtung lautet: es ist im 20. Jh. eine Trendwende in der Einstellung zum Kreuzestod Jesu im Gange. Offensichtlich verlagert sich der hermeneutische Blickwinkel der westeuropäischen Theologie. Herrschte bis zur Jahrhundertwende eine Sichtweise vor, die Jesus und den Vater in einem Geschehen zweier dramatisch sich entgegenstehender Momente begriffen faßte, so gewinnen heute Zugänge an Plausibilität, die dem Kreuz nur in Gott Erklärungen abgewinnen, andererseits Jesus unter der Prämisse seines ganzen Menschseins veranschlagen müssen. ‚Totus Deus' hier und ‚totus homo' dort also (vgl. 160). Wie sieht dies im einzelnen aus?

Kap. 1 nimmt zum Ausgangspunkt, daß durch die Abschaffung der Todesstrafe in unseren Ländern Jesu Tod uns fremder, rätselhafter, ja schockierender vorkommt als früher. So können wir ihn nur in einer Sicht annähern, in der er zum Leben Jesu hinzugehört (43), ja aus einer Gesamtsicht von Leben und Tod Anhalt zum Verstehen liefert, freilich auch stets davon gefährdet, daß er, allzusehr vom neuen Auferstehungsleben her gewichtet, Minimalisierungsversuchen unterliegt (53).

Kap. 2 zieht daraus Folgerungen für unseren Zugang zum Todesurheber. Die früher ohne große Mühe rezipierte ‚patria potestas' Gottes über Jesus wird problematisch (breit recherchiert 57–81), der Akzent verlagert sich auseinander auf menschliche Schuld oder auf innergöttliche Urheberschaft (92ff, 99ff). Beides zeitigt neue Schwierigkeiten. Ersteres ergibt ein Heilsgeschehen, das seinen Adressaten, den Menschen, nur noch mehr belastet statt ihn zu erlösen; zweiteres kann nicht einsichtig genug machen, wieso ein innergöttlicher Vorgang den Menschen tangiere.

Kap. 3 weist die aus der Bewältigung solcher Schwierigkeiten entstehende neue Plausibilität auf: Gott sei nicht anders am Kreuz, sondern ein anderer, in und aufgrund seiner Liebe. Unserem heutigen Verstehen liege daran, daß Versöhnung und Heil sich exakt an der Stelle vollziehen, wo Menschen Bruch und Unheil erleben. Daß eben dort das Kreuz in der Menschengeschichte („Jesus bei uns") wie in der Gotteswirklichkeit („Gott hebt Menschentiefe in sich hinein") steht, sieht heute wie ein Kernpunkt allen Redens vom Kreuz aus. Darin dürfte N. Leites recht haben.

Aber war dieser Ertrag den langen Weg wert? Als ‚brutum factum' sicher nicht und darum geht es L. auch nicht. Farbe gewinnt sein Unternehmen dadurch, daß er einerseits sorgfältig und bis in feine Satzschwingungen hinein die Umorientierung der Theologie im 20. Jh. nachzeichnen kann, andererseits die schillernden, vor Verfehlungsängsten oft seltsam gehemmten Ausgriffe der Autoren dem Leser nahebringt und ihren sozialen Stellenwert als Verkündigungsgespräch aufdeckt. Tatsächlich ereignet sich Theologie ja nicht im luftleeren gesellschaftlichen Raum, lebt nicht nur aus der Faszination ihres Gegenstandes, sondern ebenso von der Zumutung, der sie ihre (möglichen oder wirklichen) Leser aussetzt. Jedes neue gesellschaftliche Selbstverständnis führt ein ganzes Bündel neuer Bedenken, Verstehensstrukturen, Verstehenshemmnisse mit sich. Antwort vom Kreuz soll und muß sie aufgreifen, integrieren, ihren Weg durch sie hindurch suchen.

Dies in einem Buch nachzuzeichnen, setzt den Leser einer Fülle von Feinabstimmungen aus, die in der Tat sich von den Kontextbindungen der Einzeltexte lösen können und in sich vernetzte Felder liefern; das Buch von L. erreicht also seinen Zweck. Und stellt, nebenbei, eine hervorragende Materialsammlung dar! Vorwiegend deutsche, französische, niederländische und italienische Autoren des 20. Jh.s werden herangezogen, an geeigneter Stelle von ihrem patristischen Frageausgang her interpoliert. L. ist darin umsichtig und arbeitet einwandfrei. Zu lesen ist das Buch gut; an vielen Stellen ist es sogar spannend, im Stil brillant präzise, voll von überraschenden Detaileinsichten. Zu lesen empfehlen kann man es jedem, dem an sprachlicher Feinabstimmung in der Theologie liegt, abgesehen davon, daß es vom Thema her interessiert. Ein Mangel ist allerdings zu vermerken, und hier ist L. doch seinem Risiko zum Opfer gefallen (oder die von ihm zitierte Theologie?): die Rolle des Hl. Geistes kommt nicht genügend zum Tragen. So entfällt eine gewichtige Vermittlungsstruktur und zugleich ein theologisches Begründungsmoment, das der Trendwende des Betrachtungsblicks auf die Gotteswirklichkeit nicht erst folgt (wie das Buch nahelegen könnte), sondern diese Trendwende mit auslöste. Zwar beeinträchtigt dies die Arbeit von L. nicht über Gebühr, es zeigt jedoch die Gefahrenquellen solcher noch unüblicher Methoden auf. Es bleibt zu wünschen, daß auch andere Thematiken ihr unterzogen würden. Das Verfahren lohnt.

Würzburg Johannes Schmid

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'. – Frankfurt/M.: Knecht 1985, 298 S. (Frankfurter Theologische Studien 32. Bd), kart. DM 58.–

Die von K. Lehmann betreute Freiburger theol. Diss. setzt sich die Grundlegung einer Theorie der Kirche im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Konzeptionen soziologischer Theoriebildung zum Ziel. Dabei bezieht sie sich primär auf die rivalisierenden Gesamtentwürfe von J. Habermas und N. Luhmann. Deren Handlungs- bzw. Systemtheorie will der Vf. im Blick auf eine handlungstheoretische Hermeneutik sozialer Systeme miteinander verbinden. Von da aus untersucht er die handlungstheoretische Signatur des christlichen Glaubens, zeigt Perspektiven einer Sozialontologie der Kirche auf, widmet sich der gesellschaftlichen Funktion von Religion und Kirche in soziologischer und theologischer Sicht und benennt schließlich Kriterien christlichen Engagements für eine pluralistische Gesellschaft.

Im 1. Kap. (17–42) skizziert H. „die gesellschaftliche Wirklichkeit der Kirche im Spannungsfeld soziologischer und theologischer Phänomendeutung". Gegen die falsche Arbeitsteilung von Soziologie und Theologie plädiert er für eine integrale Wahrnehmung der Größe „Kirche", die die Begegnung von Soziologie und Theologie erfordere und sieht in der „‚chalcedonischen' Signatur der Kirche" (21) den Grund dafür, daß sie der Analyse und Deutung durch beide offensteht. Sie kommen in ihrem dialektisch-polaren Verhältnis zueinander gemeinsam der Aufgabe einer sozio-theologischen Phänomenologie der Kirche nach. Am soziologischen Pol werden Luhmanns Theorie selbstreferentieller Systeme sowie Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns in ihren Grundzügen dargestellt.

Das 2. Kap. (43–73) erarbeitet „Konturen einer handlungstheoretischen Hermeneutik sozialer Systeme". Im Anschluß an J. Heinrichs' transzendentale Dialogik entwickelt H. eine transzendental-dialogische Hermeneutik sozialer Vollzüge, in der handlungs- und systemtheoretische Ansätze miteinander verklammert werden. Aus der Reflexion auf die Grundstruktur sinnhaften Handelns

und die Sinnelemente interpersonaler Vollzüge werden ein vierstrahliges Sinnsystem des Handelns sowie vier Idealtypen sinnhaften Handelns erhoben, denen wiederum vier ein soziales Handlungssystem konstituierende Reflexionsstufen sozialen Handelns (instrumentelles, strategisches, kommunikatives Handeln und Metakommunikation) entsprechen. Dem Vf. zufolge sind über das Prinzip Reflexion bzw. die „Einsicht in den systembildenden Charakter der intersubjektiven Reflexion" (61) Handlungs- und Systemtheorie vermittelt. In einem weiteren Schritt wird eine „Kategorialanalyse" der gesellschaftlichen Wirklichkeit unternommen, wobei die Faktoren der Systemkonstitution und die Kategorien eines sozialen Handlungssystems herausgearbeitet und die Kategorien Quantität, Qualität, Relation und Modalität den vier Reflexionsstufen sozialen Handelns zugeordnet werden.

Das „Zwischenreflexion: Logisierung – Nominalismus – Idealisierung geschichtlicher Prozesse der Bildung von sozialen Systemen" überschriebene 3. Kap. (75–81) beschäftigt sich mit möglichen methodischen, stilistischen und sachlichen Einwänden gegen die vorgeschlagene Konzeption und plädiert für einen Theorieansatz bei den Möglichkeitsbedingungen kommunikativen Handelns, der jene Eckdaten herausstelle, mit denen sich erst die nötige Trennschärfe für eine kritische Analyse gesellschaftlicher Vorgänge gewinnen lasse.

Im 4. Kap. (83–135) beleuchtet H. „die handlungstheoretische Signatur des christlichen Glaubens". In der Fluchtlinie des personalistisch-geschichtlichen und des transzendental-ontologischen Denkens (sic!) markiert er den theologiegeschichtlichen Ort einer handlungstheoretischen Hermeneutik des Glaubens, die sich ihm als eine „Theologie des Sozialen" darstellt. Dabei werden, Habermas folgend, die Bedingungen und Strukturen kommunikativer Rationalität ebenso herausgearbeitet wie ihre Paradoxien und Aporien, die nach H. insbesondere die „kommunikative Inkompetenz des rationalen Diskurses" (101–104) betreffen. Das Dilemma kommunikativer Rationalität, die nicht kann, was sie will, sich aber nicht damit zufrieden gibt zu wollen, was sie kann, konfrontiert H. mit der gesellschaftlichen Dimension der christlichen Botschaft. Diese stelle der „Logik der Unvernunft: Verabsolutierung und Dämonisierung der Welt" (107–109) als Alternative die „Befreiung des Menschen von seiner selbst- und fremdverschuldeten Unvernunft" (109–113) entgegen, wobei Glauben der Bezug zum unbedingten Sinngrund jeder Verständigung sei. Seine Rationalität bestehe in der Ermöglichung und Erfüllung kommunikativer Praxis.

An der Frage nach der Möglichkeit und der Form einer heute vollziehbaren Beziehung zu Jesus Christus entwickelt H. sodann das Verhältnis von Handlungstheorie, Christologie und Pneumatologie. Dabei unterscheidet er wiederum vier Relationen: die objektiv-historische, die subjektiv-existentiale, die soziale und die meta-kommunikative Relation. Im Zusammenspiel der vier Relate konstituiere sich das Sinnsystem „Kirche".

Das zentrale 5. Kap. (137–243) zeigt „Perspektiven einer Sozialontologie der Kirche" auf. Es behandelt die theologische Sinnstruktur der Kirche als Realsymbol des Geistes, was geschieht durch die Analyse der pneumatologischen Dimension der Kirche, der trinitarischen Wirklichkeit des Geistes als Sinnmedium der Liebe von Vater und Sohn sowie der ekklesialen Wirklichkeit des Geistes. Laut Vf. ist die Kirche ihrerseits Sinnmedium des Geistes. Ihr sozio-theologischer Doppelcharakter, Gestalt menschlichen Miteinanders und Ereignis des Geistes, wird herausgearbeitet. Sie bilde ungetrennt und unvermischt eine soziologische und eine theologische Größe. Eines ihrer sozialontologischen Baugesetze laute: „Sie ist das den Einzelnen vorausliegende und sie übersteigende Sinnsystem der Glaubensverkündigung sowie zugleich das aus ihren Interaktionen entstehende Handlungssystem der Glaubenspraxis" (156). Nach H. sind die primären Institutionen der Kirche zwar aus Interaktionen der Glaubenden hervorgegangen, haben sich aber im Laufe der „Systemgeschichte" zu relativ invarianten Ausdrucks- und Vollzugsformen kirchlicher Gemeinschaft verfestigt. Im weiteren untersucht der Vf. die sozio-kulturellen Bedingungen kirchlicher Glaubensvermittlung, wobei sein besonderes Interesse der „Universalisierung des Glaubens durch die Inkulturation des Evangeliums" (172) gilt und er wiederum vier soziologische Idealtypen einer Inkulturation des Christentums unterscheidet: restaurative, performative (der Terminus ist mißverständlich, da handlungstheoretisch anders definiert!), reziproke und prospektive Inkulturation. Das Ensemble der kirchlichen Grundvollzüge wird sodann gemäß seiner reflexionslogischen Struktur aufgeteilt und untersucht. Dabei treten Diakonia als primär sachbezogenes und bedürfnisorientiertes, Martyria als primär personenbezogenes, bewußtseinsveränderndes, Koinonia als sozialintegratives und Leiturgia als metakommunikatives Gemeinschaftshandeln hervor. Die Frage, inwiefern die faktisch gewordene Gestalt der Kirche als eine Ausformung ihrer Sinnstruktur zu interpretieren ist, geht H. an, indem er die Sozialstruktur der Kirche in den Funktionen ihrer Systemiteration, -organisation, -steuerung und Systemintegration analysiert.

Kap. 6 (245–267) widmet sich dem Verhältnis von „System und Umwelt: Die gesellschaftliche Funktion von Religion und Kirche in soziologischer und theologischer Sicht". Der Vf. knüpft an Luhmanns Zuweisung der Funktion von Religion als Kontingenzbewältigung an und widerspricht ihr zugleich, da sie schon in ihren Grundkategorien unklar sei. Gegenüber der nur begrenzt tauglichen systemtheoretisch-funktionalen Betrachtungsweise weist er auf die Notwendigkeit einer handlungstheoretisch-hermeneutischen Perspektive hin, „die nach den Gründen für den Geltungsanspruch, den Gehalten und Vermittlungsweisen religiöser Kontingenzbewältigung fragt" (255). Die Basisstruktur christlicher Kontingenzbewältigung bestehe darin, daß sie als Alternative zu einem resignativen oder illusionären Umgang mit Kontingenzen in gleicher Weise an die Kontingenz alles Positiven wie alles Negativen in der Welt erinnere aus der Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott.

Schließlich wird der soziale Ort der Kirche untersucht, wobei H. die Faszination und Schwäche des Vorschlages, sie als „Kontrastgesellschaft" zu begreifen und zu organisieren, herausstellt und gegenüber der Exklusivität christlicher Alternativen, die die Kirche zu einer geschlossenen Gesellschaft formiere, ein inklusives Verständnis stellt. Als „Bürgerinitiative des Heiligen Geistes" (265) will er christliche Gruppen und Gemeinden verstehen, deren gesellschaftliche Repräsentanz ohne das Substrat der „Volkskirche" viel geringer wäre, als sie es tatsächlich ist.

Zum Schluß formuliert H. im 7. Kap. (269–277) „Kriterien christlichen Engagements für eine pluralistische Gesellschaft", wobei er auf die dem Pluralismusgedanken und dem Christentum gemeinsame Basis in der Idee des Dialogischen hinweist und die Affinität des Christentums zum Ideal einer „kommunikativen Gesellschaft" unterstreicht.

H.s Arbeit ist, was den Problemhorizont, das Argumentationsniveau, den Materialreichtum und die konsequent interdisziplinäre Durchführung angeht, m. E. eine ausgezeichnete Untersuchung. Die relevante soziologische Theoriebildung wird kenntnisreich dargestellt und mit theologischen Reflexionen verbunden, so daß beide fruchtbar, mit dem Vf. zu reden „chalcedonisch", aufeinander bezogen werden. Freilich bleiben mir Fragen und kritische Anmerkungen. Zum einen vermisse ich bei H. eine Diskussion und Auseinandersetzung mit vorliegenden theologisch-handlungstheoretischen Entwürfen (vgl. dazu jetzt: H. U. v. Brachel/N. Mette [Hrsg.], Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Freiburg [Schweiz]/Münster 1985); der Autor beläßt es bei eher beiläufigen Hinweisen in den Anmerkungen. Vielleicht ist diese Abstinenz mit dafür verantwortlich, daß H. nicht wirklich eine handlungstheoretische Explikation der kirchlichen Grundvollzüge vornimmt, sondern, obwohl er dies ablehnt, eher eine Beschreibung pastoraler Grundfunktionen und Felder. Zum zweiten vermisse ich die für die von H. angezielte „Theologie des Sozialen" – auch für eine liberal-pluralistische – gebotene Diskussion und Auseinandersetzung mit dem Paradigma vorliegender Theologie des Sozialen, der politischen Theologie. Sie wird, auch darin folgt der Vf. J. Heinrichs' Spuren, zum gelegentlichen Zitate- und Stichwortlieferanten degradiert. Daß politische Theologie und theologische Handlungstheorie als Gesprächspartner ausfallen, könnte mit zur letztendlich festzustellenden Dominanz der ekklesiologisch gewendeten Systemtheorie über die Handlungstheorie beigetragen haben. Faktisch vertreten H.s Studien einen zwar handlungstheoretisch informierten, doch system- und sinntheoretisch durchgeführten Ansatz, was sich etwa in der für die ganze Arbeit zentralen systemisch konzipierten Kategorialanalyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit, aber auch in der Ekklesiologie zeigt. Zum dritten habe ich Schwierigkeiten mit der vierten Reflexionsstufe sozialen Handelns (Metakommunikation), die m. E. keine eigene Stufe darstellt, sondern den anderen drei inhärent ist und als jeweiliges „meta" in bezug auf instrumentelles, strategisches und kommunikatives Handeln thematisiert werden kann. Die vierteilige Stufung bringt im weiteren einen Systemzwang mit sich, der die Analysebefunde pressen muß, um sie in die Architektonik zu integrieren, so daß etwa Leiturgia metakommunikatives Handeln darstellen soll (warum nicht kommunikatives?) oder die prospektive Inkulturation als vierte Stufe von der reziproken abgehoben werden muß. Überhaupt ist mir die Logik der Zuordnung der kirchlichen Grundvollzüge unklar geblieben.

Diese Anfragen wollen die Leistung der Arbeit nicht in Frage stellen, die in der Tat für das Gespräch von Theologie und Soziologie grundlegend ist, vielmehr nehmen sie das Gesprächsangebot des Autors dankend auf.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Hauser, Linus: **Theologie und Kultur.** Transzendentaltheologische Reflexionen zu ihrer Interdependenz. – Altenberge: CIS-Verlag 1983. 128 S. (Akademische Bibliothek) kart. DM 19.80

Vorausgegangen sind dieser Untersuchung eine philosophische Diss. über Kant und Einzelbeobachtungen vorwiegend in der gegenwärtigen Jugendszene zu Stichworten wie: Sexualverhalten, Jugendreligionen, Konsumverhalten, konfessionell geprägte Religiösität. Das scheinen auf den ersten Blick entgegengesetzte Interessenrichtungen zu sein. Die Arbeit zeigt jedoch Verbindungslinien auf und zieht sie bereits aus, soweit das in einem solch begrenzten Rahmen möglich ist. Die Notwendigkeit eines solchen Unternehmens ergibt sich daraus, daß offensichtlich jedem konkreten Verhalten – bewußt oder unbewußt – ein Orientierungshorizont zugrundeliegt, der, wenn er zu „engräumig" angelegt ist, unausweichlich zu Aporien im Lebensvollzug führt.

Damit ist die Frage nach wertenden Kriterien gegeben. Wertungen von Kulturphänomenen müssen, wenn sie allgemein gelten sollen, gegen Willkür

geschützt sein. Deshalb wird zunächst der Versuch unternommen, einen Kulturbegriff zu gewinnen, der einerseits universale Gültigkeit beanspruchen kann und andererseits auf konkrete Gegebenheiten bezogen bzw. beziehbar ist. Gemeinsam ist allem kulturellen Bemühen das Ausgerichtetsein auf vollendete Wahrheit und auf Vollendung des Wahrheiterkennenden selbst. Wie die Beispiele Rahner, Bloch und Sartre zeigen, ergeben sich die Unterschiede vom Vorverständnis bzw. von der Beurteilung der Realisierbarkeit her. Darin, daß die Gemeinsamkeit der Richtung durchaus unterschiedliche Realisierungen zuläßt, zeigt sich die Notwendigkeit, auch Religion und Christentum einzubeziehen als mögliche Komponenten eines Weges zur Vollendung. Daß in diesem Zusammenhang schließlich alle Komponenten in christlicher Theologie aufgipfeln, liegt darin begründet daß diese das „Christusgeschehen" als in der gesamten Geschichte einzigartiges Ereignis versteht.

Die in umsichtiger Systematik konzipierte Arbeit kann dazu beitragen, Theologie und Kultur in ein neues Gespräch eintreten zu lassen, wenn gerade im Hinblick auf die christliche Theologie, zumindest solange sich dieser Weg als gemeinsam begehbar erweist, das durchgehalten und nicht voreilig als Ausdruck von Arroganz oder Naivität abgetan wird, was bereits in der Zusammengehörigkeit von Kultur – Standpunkt – Weltanschauung (vgl. Skizze S. 38) vorgebildet ist: einerseits Begrenztheit, sogar Verfallenheit an die Sünde – andererseits im „Christusgeschehen" die Rückverwiesenheit auf ein Ereignis, das universale Geltung beansprucht.

Angesichts eines willkürlichen Sich-Selbst-Absolut-Setzens z. B. einer Reihe von Sektenführern und deren blinder Anerkennung durch die Anhänger und angesichts eines fortschreitenden Fundamentalismus – auch in den christlichen Kirchen – kann die Warnung H.s vor einer Zerstörung des Gesamtgefüges (vgl. Skizze S. 53) kaum ernst genug genommen werden. Wenn hier die Betroffenen in eine größere Kommunikationsgemeinschaft einbezogen werden sollen, dann dürfte sich allerdings zeigen, daß das „Ethos" des transzendentalen Denkens nur mühsam zu verwirklichen ist, weil vor allem in emotionaler und sprachlich-gedanklicher Hinsicht hohe Barrieren zu überwinden sind.

Vechta Hans Röer

König, Otto: **Dogma als Praxis und Theorie.** Studien zum Begriff des Dogmas in der Religionsphilosophie Maurice Blondels vor und während der modernistischen Krise (1888–1908). – Graz: Eigenverlag des Instituts für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz 1983. XXIV, 448 S. (Grazer Theologische Studien, Bd 9) kart.

Die sorgfältige Untersuchung, in der neben der einschlägigen Primär- und Sekundärliteratur auch ein Großteil der Inedita herangezogen wird, hat zum Ziel, das Frühwerk Blondels bewußt als Beitrag innerhalb der sogenannten „Modernismuskrise" zu sehen. Dazu bedarf es zunächst einer Einschätzung des Begriffs „Modernismus", die die geläufigen Klischees sprengt, vor allem aber um eine Neubedenken dessen, was „Dogma" in diesem Zusammenhang meint. Für den deutschen Sprachraum erschließt K. weitgehend Neuraum dadurch, daß er aufzeigt, wie die Grundlagen der in Blondels „L'Action" von 1893 dargelegten Philosophie in der Auseinandersetzung mit dem Dogmenbegriff Edouard Le Roys auf dem Höhepunkt des Modernismusstreits zur Geltung gebracht werden.

Die Frage nach dem Kernproblem der Modernismuskrise ist Gegenstand des ersten Teils. Hier beobachtet Vf. – als Reaktion auf die lange wirksame pauschale Zurückweisung der „Modernisten" durch das kirchliche Lehramt – heute teilweilse eine kaum weniger differenzierte allgemeine Aufwertung der damals verurteilten Denkansätze. Beiden Engführungen gegenüber gilt es vor allem, die Grundfrage richtig herauszuheben, die damals zur Krise führte: Wie läßt sich die anstößige Positivität des katholischen Glaubens mit der neuzeitlichen Forderung nach Autonomie der wissenschaftlichen Vernunft vereinbaren? Die dominierenden Kräfte in der Kirche scheuten davor zurück, diese Frage überhaupt beherzt anzupacken. Im Zuge einer Krise des Szientismus schien manchen eine pragmatische Harmonie zwischen Wissenschaft und Dogma möglich. Blondel kommt das Verdienst zu, die wissenschaftstheoretische Problematik von der Wurzel her angefaßt zu haben.

Ein zweiter Teil ist Blondels „L'Action" gewidmet. Unter Rückgriff auch auf die vorbereitenden Entwürfe des Werks stellt K. nachdrücklich heraus, daß es Blondel von Anfang an nie um einen neuen Entwurf von Religionsphilosophie oder auch einer Philosophie von Offenbarung im allgemeinen gegangen ist, sondern um die methodisch genaue Analyse der strukturellen Verwiesenheit aller autonomen Vernunft auf die Aufnahme eines Heteronomen, schließlich auf das, was der katholische Glaube als Dogma und „buchstäbliche Praxis" versteht.

Im Anschluß an einen kurzen Überblick über den Einfluß des angelsächsischen Pragmatismus in Frankreich Anfang des 20. Jh.s stellt K. im dritten Teil dann ausführlich die Auseinandersetzung Blondels mit dem Dogmenbegriff E. Le Roys dar. Dabei wird auf eine genaue Wiedergabe der Le Royschen Position verzichtet. Ziel der Ausführungen ist primär zu zeigen, wie Blondel sich angesichts der offensichtlichen Nähe des eigenen Denkansatzes zu dem von Le Roy genötigt sieht, seinen Begriff von Praxis genauer im Hinblick auf erkenntnistheoretische Implikationen zu bestimmen. Im Anhang wird unter dem Titel „Notes sur l'article de la Quinzaine du 16 Avril 1905" ein wichtiges Dokument aus diesem Kontext ediert. Es folgen Literaturverzeichnis und Namensregister.

Die fleißige und informative Studie ist von dem Bemühen getragen, durch einen verschärften Blick auf die entscheidenden Krisen- und Diskussionspunkte zu Anfang unseres Jh.s die heutige Frage nach dem Wesen des Dogmas weiterzubringen. Dabei wird deutlich, daß die differenzierte Sicht Blondels nichts von ihrer Aktualität verloren hat.

Aus arbeitstechnischen Gründen hat K. die (auch im deutschen Sprachraum schon bekanntere) Kontroverse Blondels mit Alfred Loisy nicht in seine Betrachtung einbezogen. So verständlich diese Selbstbeschränkung ist, hängen dadurch doch wesentliche Passagen der Studie etwas in der Luft. Kann das, was Blondel unter „Dogma" und „buchstäblicher Praxis" versteht, überhaupt angemessen ohne Einbezug seines Begriffs von Tradition in den Blick kommen? Hier trifft sich sehr glücklich, daß inzwischen Gerhard Larcher seine hermeneutisch äußerst bedeutsame Untersuchung „Modernismus als theologischer Historismus"[1] vorgelegt hat, von der her manches, was dem Nicht-Fachmann in Sachen Blondel bei der Lektüre des Buchs von K. schwer verständlich bleibt, besser zugänglich wird. Man darf erfreut feststellen, daß die zentralen philosophisch-theologischen Denkansätze in Frankreich zu Beginn unserer Jh.s zur Zeit auch im deutschen Sprachraum auf hohem Niveau neu angeeignet werden.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Schütte, Heinz: **Ziel: Kirchengemeinschaft.** Zur ökumenischen Orientierung. – Paderborn: Bonifatius-Druckerei (1985). 207 S., kart. DM 19.80

H. Schüttes Buch ist bereits nach wenigen Wochen in einer zweiten Auflage erschienen. Dies ist nicht verwunderlich, denn das vorliegende Werk füllt auf hervorragende Art und Weise eine Marktlücke. Es gab kein ökumenisches Nachschlagewerk, und genau dies bietet Sch. an. Er tut dies meisterhaft. Als Experte in ökumenischen Fragen ist er bemüht, das bisher in internationalen Dialogen Erreichte dem breiten Kirchenvolk zugänglich zu machen. Seine Arbeit ist weniger eine ökumenische Dogmatik als ein Textbuch. Sch. präsentiert zu den meisten aktuellen ökumenischen Fragen den letzten Stand des Dialogs: er zitiert die katholischen und evangelischen Ausgangspunkte, erklärt den im Dialog zurückgelegten Weg und erläutert den genauen Inhalt der neuesten Konvergenzerklärungen zu dem jeweiligen Thema.

In seinem ersten Kap. will der Autor ganz allgemein den Rahmen und das Ziel der Ökumene abstecken. Entscheidend ist dabei, daß die katholische Kirche keineswegs an eine „Rückkehrökumene" denkt (22). Als ehemaliger Verantwortlicher im Einheitssekretariat in Rom ist er dessen voll überzeugt. Ökumene ist Einheit in einer legitimen Verschiedenheit. Ökumene bedeutet nicht Aufgabe der eigenen Identität.

Das zweite Kap. ist Martin Luther und seiner Theologie gewidmet. Auch ist Sch. bemüht zu zeigen, daß sie überkommenen Gegensätze auf vielen Mißverständnissen beruhen und daß letzten Endes keinerlei unüberbrückbarer Gegensatz zwischen Luthers Theologie und katholischer Lehre besteht. Er erläutert dies am Beispiel der theologia crucis und vor allem an dem der Sakramentslehre. „Im Sakramentsverständnis überhaupt ... besteht ... keineswegs ein trennender Unterschied" (53f). Sch. weiß, daß diese Sicht in der neueren Forschung nicht immer geteilt wurde (49), doch glaubt er, daß jede neue gründliche Untersuchung des Themas zu diesem Schluß kommen muß (58).

Nach einer Vorstellung der verschiedenen Bilateralen Gespräche der römischen Kirche (mit den Orthodoxen, den Lutheranern, den Anglikanern und den Reformierten) geht Sch. in seinem vierten Kap. auf die Frage einer eventuellen „Grunddifferenz" ein. Könnte es eine Grundverschiedenheit zwischen den Traditionen geben, ein Unterschied der, jetzt nach zwanzig Jahren des Dialogs, hervortritt und der alle Teildifferenzen umklammert? Diese Auffassung wurde in letzter Zeit sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite mehrfach vertreten. Sch. wehrt sich ganz energisch gegen solch eine Idee. Er gibt wohl zu, daß alle noch offenen Fragen auf den Bereich des Kirchenverständnisses hinweisen, doch scheinen ihm diese Fragen keineswegs unüberwindbare Hindernisse darzustellen (75ff).

Im fünften, letzten und längsten Kap. greift Sch. fünf besondere Problemkreise auf: Rechtfertigung, Eucharistie, Amt, Petrusdienst und Mariologie. Für jeden dieser Bereiche bietet er zunächst eine kurze Einleitung in die Fragestellung, dann die Ergebnisse der verschiedenen Dialoge, und schließlich ökumenische Schlußfolgerungen. Für Rechtfertigung, Eucharistie und Amt haben, so Sch., die Dialoge gezeigt, daß es keine Hindernisse mehr gibt auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft. Einzelheiten müssen gewiß noch geklärt werden, doch diese sind keineswegs grundlegende theologische Fragen. Es sind eher praktische Fragen, die verbunden sind mit dem Rezeptionsprozeß der Dialogergebnisse in den einzelnen Kirchen.

[1] Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice Blondels. – Frankfurt a. M., Bern, New York: Peter Lang 1985.

Für den Petrusdienst und die Mariologie bietet Sch. reichlich Material an. Er will so den Dialog vorbereiten, da diese Fragen noch kaum erläutert wurden in den bisherigen Gesprächen. Das Material (exegetische Hinweise, geschichtlicher Text usw.) ist weitreichend und ökumenisch offen. Sch. ist der Überzeugung, daß auch diese Fragen bald im Dialog geklärt werden können, erste Gespräche zu den Themen seien erste Hoffnungszeichen.

Sch. Buch ist ein Plädoyer für die Ökumene, ein Buch, das entscheidend den Rezeptionsprozeß theologischer Dialoge auf Ortsebene fördern wird. Inhaltsverzeichnis und Sachregister erlauben eine schnelle und gründliche Information über den Stand des ökumenischen Dialogs über dieses oder jenes Thema. In einer Zeit, in der der Ökumene oft skeptisch begegnet wird, hat Sch.s Buch einen wichtigen Platz: es ist im ökumenischen Prozeß vieles geschehen, und diese Bewegung hat Zukunft. Doch genau an diesem Punkt wird die Kritik an Sch.s Buch auch einsetzen müssen. Der Autor hat durch viele andere ökumenische Publikationen seinen ökumenisch-theologischen Scharfsinn bewiesen. In diesem neuesten Werk tritt dieser jedoch oft in den Hintergrund zugunsten eines ökumenischen Enthusiasmus'. Man braucht gewiß passionierte Ökumeniker, doch sollte dieser ökumenische Eifer nicht die negativen und schmerzenden Punkte vergessen. Einige Beispiele belegen es:

Der lutherisch/katholische Dialog über Herrenmahl und über Amt kommt zu erstaunlichen Konvergenzen (von Sch. ausführlich behandelt, 121–130 und 142–149). Doch zeigt er auch gemeinsame Aufgaben (im Verständnis der Eucharistie) und sogar einen „defectus", der aus katholischer Sicht dem evangelischen Amt anhaftet, auf. Diese Schwierigkeiten sind noch kirchentrennend und müssen noch aufgearbeitet werden. Sch. erwähnt das Positive und scheint die Schwierigkeiten zu vergessen. Das Gleiche gilt von seinen Zitaten, z. B. des Papstbriefes im Lutherjahr. Sch. hebt die positive Würdigung Luthers durch den Papst hervor, scheint aber zu vergessen, daß im gleichen Brief der Papst von Grundentscheiden spricht, die Luther von der katholischen Kirche trennen. Auch Kard. Ratzinger kommt nur positiv pro-ökumenisch zu Worte (meistens mit Hilfe von Zitaten aus den siebziger Jahren).

Man könnte diese Liste verlängern und andere weniger erfreuliche Ergebnisse (auch der Dialoge) aufzählen. Dies hat hier keinen Sinn. Sch. wollte entschieden das Positive (und nur das) hervorheben und zur Geltung bringen. Dies ist ihm meisterhaft gelungen. Das Aufzeigen der offenen Fragen und die Identifizierung der Schwierigkeiten hätten den Wert des Buches wohl noch gesteigert.

Straßburg André Birmelé

Ökumenische Praxis. Erfahrungen und Probleme konfessionsverschiedener Ehepartner. Hrsg. von Peter Lengsfeld, in Zusammenarbeit mit Erika Feighofen, Helmut Geller und Bernd Overhage. – Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: W. Kohlhammer (1984). 444 S., Lw. DM 98.00

Peter Lengsfeld hat eine Untersuchung über den „gegenwärtigen Stand der Problematik von konfessionsverschiedenen Ehepaaren" (15) geleitet, die sich von 1977 bis 1981 erstreckte. Über sie wird berichtet.

Die Eigenart des Berichtes liegt in der Verbindung der theologischen mit der sozialwissenschaftlichen Sehweise; die Autoren wollen einen Beitrag leisten, der die Lücke zwischen theologischer Reflexion und sozialer Realität schließen hilft. Das ist begrüßenswert. Tatsächlich jedoch liegt das Gewicht auf der sozialwissenschaftlichen Sicht. Es wird zwar über die theologischen Positionen in geraffter Weise berichtet, aber der Brückenschlag von der Sozialwissenschaft zur Theologie gelingt nicht überzeugend.

Wie sind die Autoren vorgegangen?

Sie hatten die Interviews von 50 konfessionsverschiedenen Ehepaaren auszuwerten. Diese Interviews haben wenigstens ¾ Stunden gedauert, sie konnten aber auch bis zu 4 Stunden Zeit in Anspruch nehmen. Die Ehepaare wurden allerdings nicht nach Repräsentativitätsgesichtspunkten im statistischen Sinne ausgewählt (61), sondern in vier verschiedenen Gebieten ausgesucht, nämlich in einer Großstadt und in einem ländlichen Bereich mit katholischer Dominanz sowie in einer Großstadt und in einem ländlichen Bereich mit evangelischer Dominanz. Da deshalb Generalisierungen im statistischen Sinn nicht möglich und nicht beabsichtigt waren (64), beschränken sich die Analysen auf jene Generalisierungen, die von den Befragten selbst vorgenommen worden sind. Es geht also in den einzelnen Beiträgen jeweils um die Selbstdeutungen der Befragten. Diese werden analysiert.

Im Hauptteil A „Biographische Analysen" von Helmut Geller werden jene Probleme ins Auge gefaßt, die in Verbindung mit der Trauung und der Kindererziehung auftreten; ferner untersucht G. das Verhältnis der Ehepartner zu ihren Kirchen und die daraus sich ergebenden Partnerschaftsprobleme. Im Hauptteil B „Thematische Analysen" werden drei Problemkreise untersucht:

I. Kirchenbild und Kirchenbindung (Erika Feighofen)
II. Abendmahl und Kommunion (Bernd Overhage)
III. Einstellung zur Beichte (Helmut Geller).

Die Auswahl der befragten Ehepaare hat eine gewisse Einseitigkeit der Untersuchung zur Folge. Es wurden vorwiegend solche Ehepaare befragt, die vor dem Erscheinen des Motu Proprio über die rechtliche Ordnung konfessionsverschiedener Ehen ‚Matrimonia mixta' die Ehe geschlossen haben. Achtundzwanzig der interviewten Paare wurden zwischen 1935 und 1965 getraut, acht von ihnen im Jahre 1970. Da die Ausführungsbestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz jedoch erst im Oktober 1970 veröffentlicht worden sind, muß man diese Paare noch zu der bereits angeführten Gruppe rechnen. Es wurden also sechsunddreißig Paare befragt, deren Bewußtsein noch von der alten Regelung geprägt war und ist. Ihnen stehen nur vierzehn Ehepaare gegenüber, die im Jahre 1975 geheiratet haben. Das Schwergewicht der Untersuchung liegt demnach bei jenen Ehen, die vor der Neuordnung geschlossen worden sind. Dieser starke Rückbezug auf die Vergangenheit wird bestätigt, wenn wir auf die Interviews selbst schauen:

139mal werden Aussagen von Ehepartnern angeführt und analysiert, die vor 1970 geheiratet haben, 60mal werden Ehepartner zitiert, die im Jahre 1970 geheiratet haben. Diesen 199 Zitaten aus der Zeit vor dem wenigstens anfangsweise Wirksamwerden der Neuordnung stehen 76 Zitate von Ehepartnern gegenüber, die nach 1970 getraut worden sind. Der an der Pastoral von heute und morgen Interessierte sollte also mit nicht allzu hohen Erwartungen die Lektüre des umfangreichen Buches beginnen.

Diesem Nachteil steht ein gewichtiger Vorteil gegenüber, den ich mit Hilfe eines kleinen Umwegs aufzeigen möchte: Papst Johannes Paul II. hat vor allem in seiner Antrittsenzyklika ‚Redemptor hominis' (10–14), aber auch später oft mit Nachdruck gesagt, daß es „um den Menschen in seiner individuellen, unwiederholbaren Wirklichkeit" (Red hom, 13) gehe, um den Menschen in seiner Einmaligkeit, der seine eigene Lebensgeschichte hat (ebd. 14). Wir müssen einräumen, daß viele von uns Katholiken gewohnt sind, vor allem auf das zu achten, was der *Gemeinschaft* dient, dem *Zusammenhalt*, der *Einordnung* des einzelnen und weniger auf die „individuelle, unwiederholbare Wirklichkeit" eines *jeden* Menschen. Bei den Lutheranern, die von der Rechtfertigungserfahrung Luthers her kommen, achtet man umgekehrt stärker auf den *einzelnen* Menschen und weniger als bei uns Katholiken auf die Gemeinschaft der Christen, auf die Kirche. Die Interviews und ihre Analysen leiten uns nachdrücklich an, den einzelnen Menschen mit seiner Glaubensgeschichte ernst zu nehmen. Wir dürfen vor den konkreten Schwierigkeiten bekenntnisverschiedener Ehen nicht die Augen schließen, wir dürfen nicht ausweichen in abstrakte Erwägungen, tiefschürfende Begründungen und in hehre, fromme, allgemein gehaltene Ermahnungen, die diesen Personenkreis in Wahrheit nicht erreichen. Die – zugegebenermaßen oft mühsame – Lektüre des Buches kann zu einer Einübung jener Sehweise werden, die Papst Johannes Paul II. so wichtig ist.

In diesem Zusammenhang muß allerdings auf einen Mangel hingewiesen werden. Mehrfach wird kritisch den Vorstellungen befragter Ehepaare folgend von kirchlichen Gesetzen und Vorschriften gesprochen. Unkritisch schließt man sich einer Denkart an, die im evangelischen Bereich oft zu finden und überdies modern ist: der Kritik an Institutionen und Gesetzen. Aber es kommt überhaupt nicht in den Blick, daß die beklagten Gesetze zuerst die Folge einer realen Entwicklung sind. Seit der Reformationszeit, seit 450 Jahren, seit dem „Cuius regio, eius religio" gibt es in katholischen und evangelischen Gebieten je eigene Entwicklungen mit einer eigenen Schwerkraft (vgl. die Untersuchungen von Schmidtchen). Die angeblich schuldigen Gesetze sind Ausdruck dieser Geschichte. Warum bleibt man bei der Kritik an Gesetzen und Vorschriften stehen, ohne wirklich die Not der Trennung ins Auge zu fassen? Ferner: Warum wird so wenig die Verantwortung der Amtsträger wie der aus dem Glauben Lebenden für die konkrete Kirchengemeinschaft bedacht? Warum wird die Aufgabe eines jeden Christen, den Glauben gemäß der eigenen Überlieferung weiterzugeben, kaum erwähnt?

Es kommt zu wenig in den Blick, daß der Amtsträger nicht nur die Möglichkeiten und Grenzen des einzelnen Menschen nach dem Grundsatz „Ultra posse nemo tenetur" beachten muß, sondern daß er auch die Pflicht hat, die Menschen vor konkrete Entscheidungen zu stellen. Fällt dann die Entscheidung zugunsten einer größeren Distanz von der Kirche aus, dann darf die „Schuld" nicht vorschnell bei dem gesucht werden, der diese Entscheidung verlangt.

Volle Zustimmung verdient die Folgerung, „daß Vorschläge für eine angemessene Mischehenpastoral nicht allein auf diese Ehen ausgerichtet sein dürfen. Die beste Seelsorge für Mischehepaare besteht darin, das Verhältnis zwischen den Kirchen und Konfessionen insgesamt zu verbessern. Eine ökumenisch ausgerichtete Seelsorge, die zu einem besseren Verständnis und zur Zusammenarbeit von konfessionsverschiedenen Gemeinden führt, ist ein entscheidendes Mittel zur Lösung von Mischehenproblemen. Mischehenseelsorge muß integriert sein in die Gesamtseelsorge. Sie sollte nicht als eigener Bereich neben anderen

betrachtet werden. Je mehr die Gemeinden zusammenarbeiten, desto mehr verlieren die speziellen Mischehenprobleme an Gewicht" (233).

Kleine Korrekturen:
S. 7 Mitte: „– Hildegard und Walter D." statt „Walter und Hildegard E." (vgl. S. 194
S. 237 Z. 6: „Partner" statt „Pfarrer"
S. 248 Z. 21. v. u.: „Wege zur Gemeinschaft" statt „Wege zur Einheit"
S. 341 Z. 14. v. u.: „Abendmahl" (Druckfehler)
S. 356 Z. 12. v. u.: „Konvergenzerklärung" statt „Konsenserklärung"
S. 364 Z. 3: „unserer" statt „unsere"
S. 406 Überschrift: „Familienleben" statt „Zusammenleben" (vgl. S. 10)

Bamberg Gerhard Boß

Duquoc, Christian: **Kirchen unterwegs.** Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie. – Freiburg/Schweiz: Edition Exodus 1985, 191 S. kart. DM 28.80

Das Buch stammt aus der Feder eines französischen Theologen, der in Frankreich sehr profiliert, bei uns aber mangels von Übersetzungen relativ unbekannt ist. Lediglich vor einer Reihe von Jahren wurde er auch von weiteren Theologenkreisen zur Kenntnis genommen, als er nämlich die Existenz des Teufels in Frage stellte. Immer wieder will D. in und mit seinem Opus ein breites Publikum ansprechen, also nicht nur Fachtheologen. Das ist auch bei vorliegendem Buch der Fall, das dritte einer Trilogie (1. Jesus – ein freier Mensch, 1973; 2. Gott ist anders, 1977), wo er sich der ökumenischen Ekklesiologie zuwendet bzw. eine solche in Entfaltung der Ansätze der beiden vorausgehenden Bde der Trilogie skizziert.

Die Grundgedanken klingen schon im Vorwort an. Die Vielfalt der Kirchen ist nicht in erster Linie Unglück, sondern diese empirische Vielgestaltigkeit muß Ausgangspunkt eines neuen Denkens in der Ekklesiologie sein. Deshalb hält Vf. es „für notwendig, die klassische Methode der Ekklesiologie aufzugeben" (18). Dieser Grundsatz impliziert, daß „der geschichtliche Charakter der Kirchen und folglich ihre vorläufige Gestalt" (19) in den Blick kommen. Damit aber, so D., ist der Weg zu einer neuen Sicht von kirchlicher Einheit frei.

Dogmatische Betrachtung der Kirche läßt deren geschichtliche Wirklichkeit außer Acht. Diese (nach D. „idealistische") Sicht kann die Bilder und Kategorien, die sie gebraucht, nur als regulative Ideen ansehen, die an der geschichtlichen Wirklichkeit freilich nicht gemessen werden. Wo aber geschichtliche Wirklichkeit als maßgebende Norm herangezogen wird, dort kommt theologisch ganz unmittelbar die Dimension von „Erfahrung" ins Spiel, diese wird (rechtverstanden) selbst zu einem „locus theologicus". Bei solchen Überlegungen kann D. nicht der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums folgen, weil ihr „dogmatisch-deduktiver Charakter die Historizität der Kirche verdunkelt und die Gefahr einer idealistischen Ekklesiologie aufweist" (39), wenn auch der damalige Diskussionsstand die Texte vollauf rechtfertigt. Die Zeit nach dem Konzil hat aber immer mehr gezeigt, daß „die Geschichtlichkeit von Kirche in der Vielfalt der getrennten Kirchen" zu denken ist (52).

In dieser Hisicht sind die institutionellen Neuorientierungen zu würdigen, die im Gefolge des Konzils Wirklichkeit wurden und insgesamt den Übergang von einer pyramidalen Sicht von Kirche zur Gewaltenteilung kennzeichnen.

In solcher Sicht haben die alten Kirchenattribute (Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität) einen neuen Stellenwert, weil jede Kirche (Konfession) sie in eigener Wese entfaltet. Somit aber sind die Attribute ökumenisch zu deuten. Über solche Überlegungen, die viele Einzelschritte und m. E. auch Entbehrliches enthalten, kommt D. zu der These: „Die Pluralität muß also – das ist die grundlegende Forderung des Ökumenismus – positiv gedacht werden. Jede Kirche ist herausgefordert, sich ihrer begrenzten Wahrheit und ihres geschichtlichen Versagens bewußt zu werden" (128). In diesem Licht bekommt die Aussage ihre Zuspitzung, daß die gesuchte Einheit eine Neuschöpfung darstelle (129), die mindestens eine differenzierte Einheit (nach dem Modell der Gemeinschaft von Ortskirchen) bedeutet. Da die Attribute schon in dieser Welt wirksam werden, in einer vorläufigen Kirche und Welt, müssen Kirchen sich bemühen, der Gottesherrschaft (durch Experiment, Risikofreudigkeit, Infragestellung) zum Durchbruch zu verhelfen.

Es handelt sich um ein temperamentvolles, engagiertes Büchlein, das originelle Wege vorschlägt. Ob für die Grundthese, deren Darstellung und Begründung der letztlich doch sehr verschlungene Weg von fast 200 S. nötig ist, bleibe dahingestellt. Die Auffassung, die Ekklesiologie der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums sei „idealistisch", kann Rez. nicht teilen. Die Überlegungen zur ökumenischen Verwendbarkeit der Kirchenattribute bzw. überhaupt ihre ökumenische Deutung sind sehr brauchbar. Die Ergebnisse weisen in jene große Richtung, die schon die Würzburger Synode eingeschlagen hatte (vgl. Beschluß Ökumene) und die jüngst im Rahner-Fries-Plan dezidiert und detailliert vertreten wurde.

Marburg Harald Wagner

Fink, Barbara E.: **Der Weg zur Bewegung für Praktisches Christentum ('Life and Work').** Der Hintergrund der deutschen Beteiligung von der 'Freundschaft' bis zur Konferenz in Stockholm 1925. – Bern/Frankfurt am Main/New York, Peter Lang, 229 S., (1985) (= Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd 54) sfr. 41.–

Verglichen mit dem Interesse an der Missionsbewegung und der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ('Faith and Order') hat der dritte wichtige Traditionsstrang der modernen Ökumene, die Bewegung für Praktisches Christentum, lange Zeit nur wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit gefunden – eine Regel, von der D. Hudsons Studie über „Ökumene und Politik" (1970) eine nach wie vor rühmenswerte Ausnahme bildet. Neuerdings jedoch beginnt sich allmählich ein deutlicher Wandel der Forschungssitutation abzuzeichnen. Er wird belegt durch die ebenso umfangreichen wie ausgezeichneten Arbeiten von G. Besier (1982), H. Niederschlag (1982) und H. Kerner (1983), die allerdings nicht alle exklusiv dem Gegenstand 'Life and Work' gewidmet sind; durch eine Reihe von Aufsätzen mit gleichfalls spezifischen, aber einschlägigen Themen (z. B. E. A. Payne, J. S. Conway und K.-Chr. Epting); und schließlich auch durch die vorliegende Mainzer Diss. aus dem Jahr 1984.

Sicherlich trägt diese Häufung keinen zufälligen Charakter, sie dürfte vielmehr das Empfinden oder die Überzeugung ausdrücken, daß zwischen der Entstehungs- und Frühgeschichte von 'Life and Work' einerseits und der heutigen Situation der Kirchen in der Gesellschaft eine Parallelität der Problemlage besteht, aufgrund derer der historische Rückblick aktuelle hilfreiche oder gar notwendige Einsichten zu vermitteln verspricht. Von der hier zu besprechenden Arbeit jedenfalls gilt erklärtermaßen, daß die Auseinandersetzung mit dem Thema motiviert wurde durch den Eindruck grundsätzlicher Vergleichbarkeit der Probleme und der daraus erwachsenden Lernmöglichkeiten (vgl. z. B. 14, 15, 16). Eben deshalb strebt Vf.in trotz ihres historischen Ansatzes keine minutiöse und streng an der Chronologie des Geschehens orientierte Geschichtsrekonstruktion an, sondern sie versucht, anhand exemplarischer Entwicklungslinien, Ereignisse, Institutionen und Personen ein möglichst facettenreiches Gesamtbild der Genese von 'Life and Work' und der Stockholmer Konferenz von 1925 zu erstellen (vgl. 17/18).

Ihr Grundthese lautet: 'Life and Work' wurzelt in der Erkenntnis und praktischen Wahrnehmung von „drei große(n) Bedrohungen" (23), womit gemeint sind: „die erschwerte Mission, die soziale Not und der gefährdete Frieden" (12). Sie soll zunächst im ersten Hauptteil der Untersuchung erhärtet werden, dessen Kapitelfolge denn auch exakt der genannten Reihe entspricht. Erst der zweite Hauptteil – wiederum in drei Kapitel gegliedert: A. Die Freundschaftsarbeit; B. Die Bewegung; C. Die Konferenz – wendet sich direkt der Vorgeschichte von Stockholm zu, bevor ein „Ausblick" die historische Rückbesinnung beschließt und ein kommentierter Dokumentationsteil über die Zeitschrift DIE EICHE die Arbeit vervollständigt.
Im Verlauf ihrer Darstellung setzt Vf.in u. a. folgende Schwerpunkte:

Im ersten Hauptteil arbeitet sie den pietistischen Hintergrund der Missionsbewegung heraus (26–43); sie skizziert die besondere Rolle des Christlichen Studentenweltbundes und seiner beiden großen Führer J. Mott und J. Oldham (43–57) (der ebenfalls angeführte Ch. Brent fällt etwas aus dem Rahmen); schließlich schildert sie, um das „Erwachen sozialer Verantwortung" (65) zu illustrieren, die Tätigkeit von F. Siegmund-Schultze in Berlin (74–83), den sie stark von der Brotherhood-Bewegung und den Settlements in London inspiriert sieht (69–74; vgl. bes. 74/75). – Vergleichsweise knapp, beinahe stiefmütterlich behandelt werden dann die ersten Schritte „zum politischen Brückenbau" (88): hier richtet Vf.in ihren Blick vornehmlich auf das Wirken des amerikanischen Multimillionärs Dale Carnegie, dessen generöses Mäzenatentum nicht nur Siegmund-Schultze und seiner Zeitschrift DIE EICHE, dem deutschen Organ des Weltbundes (s. u.), zugute kam (vgl. 92), sondern das auch die Church Peace Union ins Leben zu rufen half, die ihrerseits nicht zuletzt Friedensorganisationen und -inititativen in Europa finanziell unterstützte (91–95); vgl. bes. 127, 128). – Desweiteren beschäftigt sich Vf.in – im zweiten Teil – ausführlich mit der Begegnung deutscher und britischer Kirchenvertreter in den Jahren 1908 und 1909 (101–117); mit der Gründung des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen (Konstanz 1914) und den Anfangsjahren seiner Arbeit (128–155); mit der „Schlüsselfigur" (155) von 'Life und Work', Nathan Söderblom (155–160); sowie endlich mit den beiden Vorkonferenzen von Stockholm in Oud Wassenaar 1919 (167–171) und Genf 1920, der eigentlichen Gründungskonferenz von 'Life und Work' (172–173). Die Stockholmer Konferenz selbst bleibt, von einigen Hinweisen (174–176) abgesehen, ausgeklammert.

Die Lektüre der vorgestellten Arbeit löst ein wenig zwiespältige Gefühle aus. Auf der einen Seite, zweifellos, enttäuscht sie, ruft sie kritische Einwände methodischer und inhaltlicher Art wach. Und doch liest man sie, trotz aller Bedenken, gerne und auch mit Gewinn. Die moderne Ökumene zählt, zumal in ihren Anfängen, zu den erregendsten Kapiteln der Geschichte unseres Jh.s. Von dieser Faszination hat

Vf.in sich anstecken lassen, überträgt sie auf den Leser und läßt ihn spüren, wie nahe uns ungeachtet des zeitlichen Abstands jene Vergangenheit ist oder doch sein müßte, deren Bild sie uns in einigen Zügen schärfer sehen lehrt. – Wenn die Untersuchung dennoch enttäuscht, so vor allem deshalb, weil sie eigentlich nirgendwo substantiell über den bereits erreichten Forschungsstand hinausführt, wir über manche Sachverhalte und Vorgänge inzwischen sogar besser unterrichtet sind, als das die Arbeit in den entsprechenden Abschnitten erkennen läßt. Zudem leuchten einige methodische Entscheidungen der Vf.in nicht recht ein. Der Leser wüßte zum Beispiel gerne, aus welchem Grund sie sich nun ausgerechnet für die deutsche Beteiligung an ‚Life and Work' so stark interessiert, und es gibt in der Tat dafür mehrere gute Gründe. Doch weder in der Einleitung noch an anderer Stelle erfährt man etwas über sie – außer einem eher beiläufigen Hinweis auf die angelsächsische Prägung des Standardwerkes von Rouse/Neill, deren nachteilige Folgen für das Verständnis der deutschen Seite mit Recht notiert werden (vgl. 14). – Man fragt sich auch, weshalb Siegmund-Schultze gerade als Beispiel für das Erwachen sozialer Verantwortung *in der Ökumene* präsentiert wird (s. o.), obwohl Vf.in selbst gewisse Schwierigkeiten einräumt, den ökumenischen Rang seines im übrigen gewiß bahnbrechenden sozialreformerischen Projekts in Berlin zu bestimmen (vgl. 82/83), und darüber hinaus keinerlei direkte Beziehung zu ‚Life and Work' bestand. Noch schwerer nachvollziehbar wird diese Einordnung, sobald man sich vergegenwärtigt, welche Bedeutung umgekehrt Siegmund-Schultzes Friedensarbeit für ‚Life and Work' und speziell für die Stockholmer Konferenz besaß. Vf.in verweist mit einem einzigen Satz auf seinen Anteil am Zustandekommen des Treffens (vgl. 172), gewiß zu wenig, um den Leser auch nur ahnen zu lassen, daß kein anderer deutschen Theologe nach 1920 mit mehr Begeisterung und größerem persönlichen Einsatz für Söderbloms Idee geworben hat. Es wäre von da her, um den Hintergrund für die deutsche Beteiligung an ‚Life and Work' noch besser auszuleuchten, sicherlich sehr aufschlußreich gewesen, beispielsweise der Frage nachzugehen, wie es sich erklärt, daß Siegmund-Schultze trotzdem nie als offizieller Vertreter der deutschen evangelischen Kirche in Erscheinung trat und stets auf private Einladungen durch Söderblom (vgl. etwa 152, 153, 172) angewiesen blieb, darzulegen also, wie und weshalb er (und seinesgleichen) kirchlicherseits systematisch kaltgestellt wurde – bis hin zum schweren Herzens und mit Bitterkeit geleisteten Verzicht auf den eigens von Söderblom erbetenen Vortrag in Stockholm, der die gesamte Konferenz vor dem Scheitern rettete und Söderblom anschließend schreiben ließ: „Niemand hat, menschlich gesehen, für die soeben abgeschlossene Weltkonferenz mehr geleistet als Sie."

Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, sei ausdrücklich festgehalten: es gehört zu den Stärken der Arbeit, Siegmund-Schultze mehr Aufmerksamkeit zu schenken und ihm mehr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen als das bis heute weithin in der ökumenischen Geschichtsschreibung geschieht, und man kann Vf.in nur vollen Herzens beipflichten, wenn sie etwa DIE EICHE als eine der wichtigsten und noch immer unausgeschöpften Quellen für das Verständnis jener Zeit dem künftigen Studium empfiehlt (vgl. 13/14). Aber eben deswegen kann man ihr den Vorwurf nicht ganz ersparen, bei der Bergung des von ihr aufgespürten Schatzes vorschnell das Graben eingestellt und so eine große Chance nur teilweise genutzt zu haben.

Einige abschließende Korrekturhinweise:

1. Vf.in behauptet, erst nach 1925 hätten die Kirchen begonnen, Frieden nicht bloß als „Absenz von Krieg ... zu wünschen, sondern gerechten und gesicherten Frieden ... für alle Völker anzustreben" (108). – Das kann generell bezweifelt werden, trifft jedoch mit Sicherheit für die Kriegs- und Nachkriegszeit nicht (mehr) zu. Zum Beispiel beruhte die Unversöhnlichkeit der Standpunkte in der Kriegsschuldfrage tragischerweise gerade darauf, daß die nationalen Kirchen zum Wohle ‚ihrer' Völker hartnäckig auf der absoluten Notwendigkeit eines Friedens „in Wahrheit und Gerechtigkeit" – wie eine ständig wiederkehrende Formel lautet – beharrten, dessen Prinzipien sie von der jeweiligen Gegenseite verletzt sahen.

2. Vf.in behauptet, mit der berühmten Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft (1966) „hörte im Grunde die Rivalität ... zwischen den beiden Hauptströmungen im Ökumenischen Rat der Kirchen auf" (181). – Auch das ist, leider, falsch, wie sich leicht, zu leicht nur, zeigen ließe. Für den Bereich der Ekklesiologie hat H. Wegener-Fueter (in: Kirche und Ökumene, Göttingen 1979) überzeugend nachgewiesen, wie virulent die Differenzen zwischen den drei Ursprungstraditionen des ÖRK bis Mitte der 70er Jahre geblieben sind.

3. Vf.in verweist auf eine „friedliche Kontroverse" zwischen Siegmund-Schultze und W. A. Visser't Hooft bezüglich der Bedeutung des sog. Fortsetzungsausschusses von Stockholm, die sie als „exemplarisch" für den Widerstreit von ‚Bewegung' und ‚Institution' ansieht. Während ersterer angeblich „immer daran festhalten wollte, daß es sich in der Bewegung für Praktisches Christentum und in der Ökumene allgemein" stets eben um Bewegungen gehandelt habe und handeln müse, habe letzterer dazu geneigt, „die Bedeutung der ökumenischen Institution zu betonen" (175). – Dieser Deutung des Vorgangs kann man aus mehreren Gründen nicht zustimmen. Was zunächst Visser't Hooft betrifft, so war er unbestreitbar einer der großen Architekten beim institutionellen Aufbau der Ökumene. Aber kaum jemand hat derart frühzeitig, eindringlich und beständig wie er vor den Gefahren einer Überinstitutionalisierung und besonders dem Schreckbild einer ökumenischen „Super-Church" gewarnt. Den Schritt von der Bewegung zur Institution für notwendig und unumgänglich zu halten, das gebot ihm sein überaus realistischer Geist, nicht ein „westeuropäische(r) Pragmatismus" (181); deshalb eine allzu innige „Vorliebe zu Institutionen" (ebda.) – vor allem kirchlicher Art – zu entwickeln, das wiederum verbot ihm zeitlebens sein reformiertes Erbe.

Bezüglich Siegmund-Schultze wird die These allein schon durch dessen rege Organisationstätigkeit widerlegt: er gründete mit Dr. Spieker 1909 das deutsche Komitee „zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland" (– Vf.in erwähnt lediglich, daß er deutscher Sekretär war; vgl. 116); war an der Gründung des Weltbundes 1914 maßgeblich beteiligt (– was Vf.in nicht berichtet, vgl. 129) und noch im gleichen Jahr Mitbegründer des Internationalen Versöhnungsbundes (von Vf.in gleichfalls unerwähnt). – Vor allem jedoch: Siegmund-Schultze hat, trotz seiner beißenden Kritik am Verlauf der Stockholmer Konferenz das Treffen als solches ausdrücklich als „einen ungeheuren Schritt vorwärts im Einigungswerk" begrüßt, weil mit ihr die Ökumene nicht mehr „eine Sache der Einsamen", von „kleinen Gruppen" und „größeren Vereinigungen" bleibe, sondern „Sache der offiziellen Kirche" geworden sei (– von Vf.in selbst, ohne genaue Kennzeichnung, zitiert, vgl. 175; das Zitat in: DIE EICHE 13 [1925] 350). Das spricht nicht eben für eine prinzipielle Skepsis gegenüber Institutionen, sondern für die Annahme, daß seine Vorbehalte gegenüber dem Fortsetzungsausschuß in den dramatischen und für ihn verletzenden Konferenzereignissen wurzelten: aufgrund der dortigen Erfahrungen fürchtete er, die Verwirklichung von ‚Life and Work' werde zu einer Klerikalisierung, zu einem Zurückdrängen des Laien-Elements, und der Verdrängung pazifistischer Positionen führen. Insofern und deshalb kritisierte er schärfstens die Zusammensetzung der deutschen Delegation, die keine Beziehung zur Basis der Bewegung besaß: „lauter Generale und Adjudanten, Heerführer ohne Generalstäbler" (a.a.O., 370).

Münster Heinz-Günther Stobbe

Biemer, Günter: **Katechetik der Sakramente.** Kleines Handbuch der Sakramentenpädagogik. – Freiburg/Br., Basel, Wien: Herder (1983). 215 S., kart. DM 26.80

Das vorliegende Buch will eine Sakramenten-Didaktik und -Pädagogik aus einem Grundgedanken entwerfen. Damit möchte es eine integrierende Perspektive im Vielerlei der theologischen Disziplinen eröffnen, die zugleich Handlungsorientierung für pastorale Praxis sein kann. Der gewählte Grundgedanke ist „das Zueinander von Gottes definitiver Zuneigung (in den Sakramenten Jesu Christi) und menschlichen Glaubens-Lernprozessen" (7). Der Vf. kennzeichnet die vorgestellte Konzeption als Versuch, der der Fortschreibung bedarf.

In der Einleitung geht es um einige Grundfragen, die vor allem die Zuordnung der gemeindlichen Sakramentenkatechese zu anderen katechetischen bzw. religionspädagogischen Handlungsfeldern und den Zusammenhang zwischen Gemeindekatechese und Konzeption der kirchlichen Gemeinde betreffen. – Das zweite Kap. erörtert als Elemente der Katechese die Fragen nach den Zielen, den Inhalten und den Methoden. Dabei wird der Frage der Inhalte am Beispiel der Taufe nachgegangen. – Das dritte Kap. greift Entwicklungen im Sakramentenverständnis auf und arbeitet didaktische Konsequenzen heraus. – Die Kap. vier, fünf und sechs sind den Sakramenten der Eucharistie, der Firmung und der Buße gewidmet. Sie enthalten jeweils theologische Sachanalysen, erörtern zentrale Fragen der katechetischen Praxis und besprechen didaktische Entwürfe. – Das siebte Kap. bietet einen Rückblick, der ganz im Dienste der vorgenommenen Integration steht. – Das Literaturverzeichnis im achten Kap. ist eine kleine Bibliographie der Sakramentenkatechese, wobei zwischen eher grundlegenden und eher praxisanleitenden Titeln unterschieden wird.

Das Buch enthält eine Fülle von theologischen und pädagogischen bzw. didaktischen Informationen, die nie Selbstzweck sind, sondern in eine verläßliche Orientierung der katechetischen Praxis verarbeitet werden. Es ist ein überzeugendes Beispiel, wie Sakramententheologie in der Perspektive der didaktischen Vermittlung betrieben werden kann. Für den Leser ist es fruchtbar, das fundamentalisierende 7. Kap. schon früher und immer einmal wieder zu lesen, weil es ihm das Grundanliegen des Buches vergegenwärtigt. Der Vf. unterstreicht den Glauben dessen, der im Sakrament der Zuwendung Gottes in Jesus Christus begegnen will, als das entscheidende anthropologische Korrelat des theologischen Begriffes Sakrament. Dabei differenziert er drei Stufen: (1) das Einsichterhalten in der Präparation, (2) das Sicheinlassen in der Kooperation, (3) das Sichverändern in der Konsequenz. Diese drei Stufen faßt er mit dem Begriff „Lernen" zusammen: „Solches Lernen ist ein Sich-verändern aus Verheißung, Erfahrung, Einsicht und Hoffnung auf weiteres (verheißungsvolles) Licht. So geschieht spezifisch religiöses Lernen, Lernen aus Glauben und im Glauben" (192).

Von dem Gedanken, daß die verschiedenen Sakramente mit den Glaubensstufen des jeweils selben Individuums zu tun haben, findet der Vf. zu seinem Gesamtkonzept der Sakramenteneinführung und Sakramentenerweiterung: „Die Hinführung von Kindern und Jugendlichen in verschiedenen Phasen zu den Initiationssakramenten und zum Sakrament der Versöhnung kann als sakramentaler Sozialisationsprozeß konzipiert werden, dessen Ziel die Identitätsfindung des Heranwachsenden im Glauben ist und dessen Kontinuität in der freibleibenden Zuwendung Gottes durch Jesus Christus gewahrt wird." Bei der Entfaltung dieser Hypothese wird deutlich, daß der Vf. nicht nur hinführende, sondern auch weiterführende Prozesse im Blick hat, weil der christliche Sozialisationsprozeß grundsätzlich unabschließbar ist.

Der Vorschlag, die einzelnen Teilaufgaben der Sakramentenkatechese unter die verbindende Perspektive „sakramentale Sozialisation" zu stellen, hat eine unbestreitbare Plausibilität. Ob damit die Rede von der Initiation aufgegeben werden muß, hängt vom Verständnis dieses Wortes ab. Begreift man Initiation als Eingliederung, der Prozesse einer vorbereitenden Sozialisation und Prozesse einer weiterführenden Sozialisation folgen müssen, dann bleibt auf jeden Fall unbestreitbar, daß Sakramentenkatechese als Aufgabe verstanden und betrieben werden muß, die nicht mit Ersthinführungen getan ist. In einer Fortschreibung des vorgelegten Grundkonzeptes wird es auch möglich sein, die bedrängenden Einzelprobleme, vor denen die Praxis der Sakramentenkatechese steht, auf ein Grundproblem zurückzuführen. Dies besteht darin, daß christliche Sozialisation nicht nur organisierter katechetischer Prozesse bedarf, sondern auch ein unorganisiertes Lernen im kontinuierlichen Austausch mit der Gemeinde in ihren Grundfunktionen der Martyria, Liturgia und Diakonia erfordert. Wo dieser kontinuierliche Austausch nicht eröffnet und gesucht wird, hat sakramentale Sozialisation durch zeitlich sehr begrenzte Kurse der Sakramentenkatechese auch nur sehr begrenzte sozialisierende Kraft.

Münster Dieter Emeis

Tzscheetzsch, Werner: **Lernprozeß Jugendarbeit: Ausbildung jugendlicher Gruppenleiter.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985), 292 S. (Handbuch kirchlicher Jugendarbeit, Bd 2), geb. DM 38.–

Die 1984 in Freiburg (bei Günter Biemer) abgeschlossene Diss. von W. Tzscheetzsch bildet den 2. Bd des dreibändig geplanten „Handbuch kirchlicher Jugendarbeit", dessen erster (von G. Biemer bearbeitet) 1984 unter dem Titel „Der Dienst der Kirche an der Jugend. Grundlegung und Praxisorientierung" erschienen ist. Dieser Zusammenhang, der unter dem Aspekt gegenwärtiger Entwicklungen in den Beziehungen zwischen Buchindustrie und Universitäts-Forschung einer eigenen kritischen Analyse bedürfte, birgt für den Rez. ein Dilemma: ein Handbuch zu besprechen, erfordert andere Kriterien als die Rezension einer Diss.

Die folgende Würdigung und Kritik bezieht sich auf das (Teil-) Handbuch, ohne daß – auch dies vorweg – dadurch das genannte Dilemma bereits aufgehoben wäre.

In einem 1. Kap. rekonstruiert T. die „Geschichte des Leitbildes und der Ausbildung der jugendlichen Gruppenleiter/innen seit dem zweiten Weltkrieg"! Das Kap. macht beinahe die Hälfte des Textumfanges des Gesamtbandes aus und präsentiert eine Fülle wichtiger und interessanter Materialien, u. a. aus dem Archiv des Jugendhauses Düsseldorf. Ein wichtiges Fazit dieser Analyse nimmt der Autor im Vorwort vorweg: „die theologischen Inhalte wurden im Verlauf (dieser) Zeit zugunsten der pädagogischen Fragestellungen zurückgedrängt" (11). Diese „These" (oder war es das erkenntnisleitende Interesse?) wirkt sich auf die Konstruktion der weiteren Darstellungen aus: Kap. 2 untersucht „die theologische und pädagogische Bedeutung der Leitungsfunktion in der kirchlichen Jugendarbeit". Die nach Meinung T.s (vor allem in den nach-synodalen Konzepten) unterentwickelte theologische Perspektive der Leitungsfunktion wird von ihm additiv zur pädagogischen erarbeitet und eingeführt, wobei er das von der Synode geprägte Konzept des „personalen Angebots" einseitig theologisch vereinnahmt: Ansatzpunkt seiner theologischen Überlegungen ist „das Laienapostolat als ‚personales Angebot' des Heilsdienstes der Kirche" (vgl. 116ff). An diesem Punkt könnte sich T.s theologischer Anspruch bewähren, die „pädagogische Schlagseite" bisheriger Konzepte aufzuheben. Aber weder vermag er seinen Ansatz christologisch oder ekklesiologisch zu fundieren, noch nutzt er die Chance einer handlungs- und kommunikationstheoretischen Explikation der Chiffre „personales Angebot" (etwa in Anlehnung an H. Peukert, E. Arens). Die wortreiche und manchmal redundante Beschreibung des Mitarbeiters „als Glaubenszeuge, als Vorbild und als Mystagoge" führt über Postulate nicht hinaus. Ein konsistentes theologisches Konzept wird weder expliziert noch läßt es sich aus den religionspädagogischen Überlegungen herauslesen. So bleibt das Desiderat einer theologischen Begründung kirchlicher Jugendarbeit, das T. selbst immer wieder betont und das ja gegenwärtig wieder die kirchliche Diskussion um dieses Praxisfeld prägt, auch nach Erscheinen des Handbuchs im Raum.

In den folgenden (3. + 4.) Kapiteln werden Ergebnisse der Curriculumforschung auf die Gruppenleiterausbildung angewendet, sowie mit Hilfe didaktischer Strukturgitter Leitideen und allgemeine Zielvorgaben operationalisiert. Auch dieser Teil des Handbuches enthält viel nützliche Materialien, Überlegungen und Anregungen für denjenigen, der Jugendarbeit nicht nur mit Intuition und ein paar Faustregeln betreiben will. Freilich verrät das Bemühen um Professionalisierung und Verwissenschaftlichung dieses Sektors kirchlicher Praxis deutliche Spuren seines Entstehungskontextes (als wissenschaftliche Diss.), was der wünschenswerten Systematik und Übersichtlichkeit eines Handbuches eher abträglich ist.

So kommt auch bei einer bilanzierenden Würdigung nochmals das eingangs genannte Dilemma in den Blick: als Handbuch wirkt der Bd als ganzer materialüberladen, wenig einladend für den, der erste Orientierungen sucht. Umgekehrt läßt er – was seinen selbstgesetzten Theorieanspruch betrifft – ebenfalls viele Wünsche offen: Das Phänomen „Führung"/„Leitung" (im Kontext außerschulischer Jugendarbeit) wird allzu pragmatisch und normativ (d. h. ohne Bezug zur einschlägigen sozialwissenschaftlichen, sozialisationstheoretischen, jugendsoziologischen, u. ä. Forschung) dargestellt, d. h. „unterhalb" des Niveaus derzeitiger religionspädagogischer Forschung.

Auch wenn diese Kritik eher auf die Diss. zielt, betrifft sie doch indirekt auch das theoretische Niveau des Handbuchs, zumal der (2.) Bd von T. so gut wie gar nicht (sieht man einmal von einigen unthematisierten inhaltlichen Übereinstimmungen mit religionspädagogischen Konzepten seines Lehrers ab) auf G. Biemers „Grundlegung" im 1. Bd aufbaut. Schließlich vermißt man den Blick über den (Konfessions-)Zaun: wenn schon nicht systematisch (z. B. im historischen Teil: Mollenhauer, Affolderbach, Jürgensen), so wäre zumindest an den Brennpunkten der Konzeptkontroversen (vgl. z. B. die sogenannte „Polarisierungsdiskussion" oder auch den theologisch-ideologischen Streit um die „Gruppendynamik" in der evangelischen Jugendarbeit der 60er und 70er Jahre) eine Einbeziehung des ökumenischen Diskussionsstandes erhellend und weiterführend gewesen.

Münster Hermann Steinkamp

Hemel, Ulrich: **Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche.** – Düsseldorf: Patmos-Verlag (1986). 196 S. kart. DM 26.–

Der Vf. möchte eine leicht lesbare Einführung in die Grundprobleme der Religionspädagogik geben und damit Verständnisschwierigkeiten zwischen religionspädagogischer Theorie und Praxis ausräumen helfen. Angesprochene Grundprobleme sind z. B.: Mit welchem Gegenstand befaßt sich die Religionspädagogik als wissenschaftliche Disziplin, welche Stellung hat die Religionspädagogik im Gefüge der Theologie, wie ist ihr Bezug zu Gemeinde und Kirche, wie verhalten sich Theorie und Praxis in der Religionspädagogik zueinander, welche Aufgaben haben religiöse Lern- und Bildungsprozesse heute, welche Schwierigkeiten sind dabei zu bewältigen usw.

Diese Themen mögen z. T. etwas akademisch anmuten. Der Vf. löst jedoch seine einleitende Ankündigung, er werde sich um den Abbau von Sprachbarrieren zwischen Theoretikern und Praktikern bemühen, überzeugend ein und versteht es, auch naturgemäß etwas sprödere Themen wie z. B. wissenschaftstheoretische Fragen gut verständlich zu entfalten. Beachtlich etwa die Ausführungen zur Geschichte der Religionspädagogik, die nicht bloß den zwölften Aufguß einer Übersicht über die sich in rascher Folge ablösenden Konzeptionen des Religionsunterrichts bieten, sondern – das gilt vor allem für die Religionspädagogik im 20. Jahrhundert – eine gelegentlich sogar auf den zeitgeschichtlichen Kontext der Wissenschaftsgeschichte ausgreifende eigenständige Darstellung geben; anregend und weiterführend das Kapitel über Religionspädagogik und Religiosität, das Überlegungen zur Dimensionierung von Religiosität schließlich in hilfreiche Vorschläge zur Orientierung religionspädagogischen Handelns münden läßt (die z. T. auf Leerstellen bisheriger religionspädagogischer Bemühungen aufmerksam machen wie z. B. die fehlende Einübung in die „bewußte Übernahme religiöser Rollen für junge Christen", S. 66); grundlegend und erhellend auch die Gedanken zur Praxis religiöser Vermittlung als

einem Ort theologischer Erkenntnis und zur Eigenständigkeit der Religionspädagogik als theologischer Disziplin. Der mit altehrwürdigen Superioritätsansprüchen vor allem der Dogmatik zusammenhängenden und offenbar unausrottbaren Ansicht, es gebe in der Theologie eine Zweiklassengesellschaft aus erstens theologisch produktiven und zweitens theologisch (lediglich) applikativen Disziplinen (wie z. B. die Religionspädagogik) tritt H. in diesem Zusammenhang so sachlich wie bestimmt entgegen.

Hier wird nicht nur solide informiert, sondern auch gezielt vertieft und weitergedacht. Daß sich der Autor um begriffliche Präzision bemüht, es immer wieder fertigbringt, ein unübersichtliches Faktorengeflecht (wie z. B. die verschiedenen Aufgabenfelder der Religionspädagogik, die unterschiedlichen Schwierigkeiten religiöser Vermittlung usw.) aufzudröseln und in eine plausible Systematik zu überführen, daß er stets auf der Hut vor unausgewogenen und einseitigen Lösungsvorschlägen ist, daß Binnenperspektiven immer wieder aufgebrochen werden (religionspädagogische Sichtweisen in den Kontext „Theologie", die Aufgaben der Theologie in den Horizont von Kirche und die Probleme mitteleuropäischen Christentums immer wieder in einen weltkirchlichen Rahmen hineingestellt werden), dies macht durchgängige Stärken des Buches aus, die seine Lektüre für den religionspädagogisch Interessierten zu einem wirklichen Gewinn werden lassen. Wir haben es hier mit einem Buch zu tun, das über Anliegen, Probleme und wissenschaftliche Reflexion religiösen Lernens (vorab im Religionsunterricht) nicht nur zuverlässig Auskunft gibt, sondern auch für die Sache der Religionspädagogik zu erwärmen und zu ermutigen vermag.

Auf diesen Hintergrund fällt, was weniger überzeugt, kaum ins Gewicht: Als nicht sehr hilfreich empfindet der Rez. beispielsweise den Lösungsvorschlag zum rechten Verständnis des religionspädagogischen Gegenstandsbereiches (Religionspädagogik wird hier als „Theorie religiöser Vermittlung" aufgefaßt – eine Umschreibung, die reichlich vage ist, zudem ungebräuchlich, und dazu verleitet, religionspädagogische Probleme einseitig aus der Perspektive des Vermittlers wahrzunehmen). Eher irritierend wirkt auch die Abgrenzungsdebatte zwischen religionspädagogischen und katechetischen Lernprozessen bzw. zwischen Religionspädagogik und Katechetik als zwei verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen. Muß die fraglos notwendige Differenzierung zwischen verschiedenen Formen und Stilen religionspädagogischen Handelns (eher diakonisch – eher kerygmatisch motiviert, eher unterrichtlich – eher lebenspraktisch vermittelt, und eben auch: eher religiös – sensibilisierend, eher christlich – katechetisch orientiert) auch zu einer (wissenschaftsorganisatorisch wohl gar nicht konsequent realisierbaren) Differenzierung zwischen Religionspädagogik (als Theorie religiöser Vermittlung) und Katechetik (als Theorie der Glaubensvermittlung) führen? Insgesamt fällt der zweite Teil des Buches (die Theologie bzw. die Kirche als Horizont von Religionsunterricht und Religionspädagogik) gegen die kompakt geschriebenen ersten Kapitel ein wenig ab. Hier wird manches in unnötiger Breite auseinandergesetzt (z. B. Probleme des Umgangs mit dem Pluralismus in Theologie und Kirche, die Frage der Kirchlichkeit der Religionspädagogik u. a.). Vielleicht hätte die Skizzierung einer zeitgemäßen religionspädagogischen Berufsethik für die Diskussion der in den Schlußkapiteln angesprochenen Fragen einen günstigeren Rahmen geboten.

Wachtberg-Adendorf Rudolf Englert

Englert, Rudolf: **Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß.** Versuch einer religionspädagogischen Kairologie. – München: Kösel-Verlag (1985). XVI und 744 S., kart. DM 48.–

„Glauben-Lernen" ist ein lebenslanger Vorgang, der gelingen, aber auch mißlingen oder in erstarrte, für den einzelnen und die menschliche Gemeinschaft unproduktive Formen abgleiten kann. Vielfältige Faktoren bedingen diesen Vorgang: die individuelle Lerngeschichte mit ihren einzelnen Lebensphasen; die zeitgeschichtliche Konstellation einschließlich der soziokulturellen Wirksamkeit des kirchlichen Lebens; das kirchliche Heilswirken mit der möglichen Teilhabe an der Gottesherrschaft. Kirchliches Wirken soll Glauben-Lernen möglich machen; dabei hat es die Bedingungsfaktoren dieses Lernens zu berücksichtigen. Eine der wichtigsten Aufgaben der praktischen Theologie ist es daher, die Ziele kirchlichen Handelns daraufhin zu hinterfragen, ob sie dem komplexen Bedingungsgefüge entsprechen, in welchem sich Glauben-Lernen ereignet, und sie hat Zielperspektiven für dieses Handeln zu entwickeln. In dieser Hinsicht besteht ein Theoriedefizit, das zunächst im Teilbereich des Religionsunterrichts bewußt geworden ist. Hier wurde versucht, unter Berücksichtigung der sozialen und anthropologischen Bedingungen, die Ziel- und Inhaltsproblematik sowie mögliche Verfahren religiösen Lernens mit erziehungswissenschaftlichen Ansätzen zu konfrontieren.

E.s Werk ist in diese Versuche einzuordnen, wie bereits aus dem Titel „Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß" mit dem Untertitel „Versuch einer religionspädagogischen Kairologie" hervorgeht. Es handelt sich dabei um eine von Gottfried Bitter betreute Bonner Diss., in welcher im ersten Teil die theoretischen und empirischen Grundlagen einer religionspädagogischen Kairologie und im zweiten deren praktische Folgerungen dargelegt werden.

Die Einleitung und die wichtigsten Abschnitte des ersten Teiles befassen sich mit dem Gegenstand und der Begründung der religionspädagogischen Kairologie: „Eine religionspädagogische Kairologie ist eine auf der systematischen Reflexion des Ziel-Zeit-Zusammenhanges gegründete Theorie der gesellschafts-, christenstums- und individualgeschichtlichen Indexikalisierung religiöser Lernprozesse und will als Teil einer Theorie religiöser Bildung verstanden sein" (29). Im Ziel-Zeit-Zusammenhang geht es um religionspädagogische Hilfen zum rechten Zeitpunkt.

Werden die konkreten Bedingungen des Glauben-Lernens nicht bedacht, so zerbricht der Ziel-Zeit-Zusammenhang, d. h. religiöse Lernziele werden zu einer Zeit verfolgt, in der sie nicht erreicht werden können, sie sind „unpünktlich". „Pünktlich" ist religionspädagogisches Handeln hingegen dann, wenn seine Ziele und Realisationsformen unter ausdrücklicher Reflexion der Bedingungen religiösen Lernens ausgearbeitet werden. Pünktlich kann religionspädagogisches Handeln somit nur werden, wenn eine religionspädagogische Lernzieltheorie auf der Basis der Analyse (Indexikalisierung) der individual-, der gesellschafts- und der christentumsgeschichtlichen Bedingungen erstellt wird.

Das Bedingungsfeld „Gesellschaftsgeschichte" läßt sich kennzeichnen durch die Stichworte Kapitalismus, Pluralismus, Entfremdung und Bürokratie; es zwingt auf dem Weg „funktionaler Erziehung" den Menschen dazu, mit der Übernahme der „Verkehrsformen" dieser Gesellschaft auch die innere Form der Weltanschauung dieser Gesellschaft zu übernehmen, d. h. sich dem „geheimen Lehrplan" der Leistungsgesellschaft zu unterwerfen.

Das Bedingungsfeld „Christentumsgeschichte", gekennzeichnet durch die Stichworte Zentralisierung, religiöse Desozialisation und Bürgerreligion muß zumindest als eine ambivalente Größe für das Glauben-Lernen angesehen werden, insofern Überlieferungen nicht nur in die Glaubensgemeinschaft einführen, sondern besonders in pädagogischen Einrichtungen das Glauben-Lernen in einer vornehmlich lehrhaften Gestalt geschieht und Glaube „zunehmend die Form eines Für-wahr-Halten vorformulierter, satzhafter Wahrheiten" (211) annimmt.

Das Bedingungsfeld „Individualgeschichte" wird nach psychoanalytischen Entwicklungstheorien (Erikson, Kressmann), nach kognitiv-strukturellen Entwicklungstheorien (Piaget, Kohlberg, Oser, Fowler) und nach Theorien, die auf die Bedeutung sozio-kultureller Faktoren abheben (Konzepte des symbolischen Interaktionismus und der Wissenssoziologie) bestimmt.

Aus der Bestimmung des Gegenstandes einer religionspädagogischen Kairologie, ihrer pädagogischen und theologischen Begründung sowie der Sichtung ihrer „empirisch" abgesicherten Grunddaten ergeben sich für religionspädagogisches Handeln drei Grundaufgaben: Provokation produktiver Unterbrechung; Animation zu Fragen nach der Vernunft des Glaubens; Ermutigung zu einer Naivität zweiten Grades. Jede dieser drei Grundaufgaben hat es mit jeder der Zieldimension Sensibilität, Plausibilität und Identität zu tun.

Im zweiten Teil erfolgt die Erörterung und die Konkretisierung der drei Grundaufgaben im Blick auf mögliche Handlungsanstöße. Dies wiederum geschieht in drei, jeweils einer Grundaufgabe gewidmeten Überlegungsgängen.

Aus der religionspädagogischen Grundaufgabe „Provokation zu produktiver Unterbrechung" ergeben sich Impulse für die einzelnen Lerndimensionen. Es lassen sich ableiten: für die Lerndimension „Sensibilität" Handlungsanstöße für die „Einübung in die Sehschule neuer Praxis"; für die Lerndimension „Plausibilität" Handlungsanstöße für die „Einführung in den Sinn des Wortes ‚Gott'"; für die Lerndimension „Identität" Handlungsanstöße für die „Erprobung neuer Lebens- und Handlungsmöglichkeiten" in Partizipation am Umgang und Lebensstil christlich orientierter Gruppen.

In ähnlicher Weise ergeben sich aus der religionspädagogischen Grundaufgabe „Animation zu Fragen nach der Vernunft des Glaubens" Impulse für die einzelnen Lerndimensionen. Es lassen sich ableiten: für die Lerndimension „Sensibilität" Handlungsanstöße für die „Vergegenwärtigung der Erfahrungsgrundlagen von Glaubensaussagen"; für die Lerndimension „Plausibilität" Handlungsanstöße zur „Einführung in den christlichen Glauben"; wobei die Einsichten in die Denkformen des Glaubens nicht durch Information zur Kenntnis gegeben werden, sondern aus eigenen Erfahrungen religiösen Denkens hervorgehen; für die Lerndimension „Identität" Handlungsanstöße für die „Auseinandersetzung mit der praktischen Wirkgeschichte des christlichen Glaubens".

Aus der religionspädagogischen Grundaufgabe „Ermutigung zu einer Naivität zweiten Grades" ergeben sich Orientierungshilfen für religionspädagogisches Handeln. Es lassen sich ableiten: für die Lerndimension „Sensibilität" Handlungsanstöße für das „Bekanntmachen mit der erfahrungseröffnenden Wirklichkeit der Sorge um das Ansehen Gottes"; für die Lerndimension „Plausibilität" Handlungsanstöße zur „Einübung in die Individualisierung religiöser Deutungskonzepte", wobei die Begegnung mit glaubensgeschichtlichen Modellen aus der Vergangenheit und Gegenwart eine wichtige Quelle der Ermutigung und der Inspiration sein" (685) kann; für die Lerndimension „Identität" Handlungsan-

stöße für die „kritische Begleitung von Nachfolgegeschichten", denn Nachfolge heißt für den Glauben-Lernenden zunächst einmal auf jemanden schauen, der auf Jesus schaut.

Abschließend drückt E. die Hoffnung aus, mit seinem Versuch einer religionspädagogischen Kairologie „ein Instrumentarium an die Hand zu geben, das die Vielzahl und Vielfalt der eine Glaubensgeschichte beeinflussenden Faktoren in einen Zusammenhang zu bringen erlaubt" (694). Der Vf. betont, daß es sich bei seinem Versuch um eine Konstruktion handelt, die lediglich hypothetischen Charakter hat und daher der praktischen Überprüfung und Erprobung bedarf.

Selbst wenn es zur Überprüfung und Erprobung der hier entworfenen religionspädagogischen Kairologie nicht kommt, ist der Ertrag dieser umfangreichen Veröffentlichung größer, als die Schlußbemerkungen des Vf.s vermuten lassen. Die Arbeit macht – wie bisher keine einschlägige Untersuchung – bewußt, welche Bedeutung die gesellschaftliche Komponente für die religionspädagogische und pastorale Zielbestimmung hat. Obwohl schon verschiedentlich auf die Bedeutung der Bedingungsanalyse des Glauben-Lernens hingewiesen wurde, gingen einschlägige Erkenntnisse noch nicht in Zielformulierungen ein. E. kann überzeugend darstellen, daß gesellschaftliche Strukturen dem Glauben-Lernen nicht nur äußerlich sind, sondern innerlich, und daß sie Wirkbereiche darstellen, in denen Leben-Lernen und damit auch Glauben-Lernen gelingen kann. Außerdem wird deutlich, daß es sich beim Glauben-Lernen um eine kommunikative Praxis handelt; d. h. individuelle Glaubensgeschichte kann nur gelingen, wenn sie zusammen mit anderen durchlebt und durchlitten wird und wenn „den Glauben tun" eine notwendige Bedingung für das „Glauben-Verstehen" ist.

Die Arbeit überzeugt davon, daß der Ziel-Zeit-Zusammenhang für religionspädagogisches Handeln und die gegenwärtige religionspädagogische Praxis verändernde Perspektiven eröffnet. Sie legt außerdem ein Modell eines religionspädagogischen interdisziplinären Vorgehens vor, das sich nicht auf die einfache Übernahme und Anwendung von Ergebnissen einer anderen Disziplin beschränkt, sondern das auf reziprokem Hin- und Rückfragen basiert. Die verschiedenen psychologischen und soziologischen Ansätze zur religiösen Entwicklung sowie die gesellschafts- und christentumskritischen Standpunkte werden nicht nur referiert, sondern begründet auf die eigene Position bezogen, d. h. auf die religionspädagogische Kairologie; sie werden von ihr her hinterfragt und in sie einbezogen, ohne daß der Argumentationszusammenhang je aus dem Auge gelassen würde. Das ist um so bemerkenswerter, als die inhaltsreichen Einzelausführungen auch in sich als informativ und aufschlußreich angesehen werden müssen.

Wenn trotz dieses positiven Ertrages für die religionspädagogische Theorie und Praxis Zweifel daran bestehen, ob sich der kairologisch begründete Ansatz durchsetzen oder ob er maßgeblich auf die religionspädagogische Grundlagendiskussion einwirken wird, so lassen sich dafür Gründe angeben, die in der Anlage der Arbeit selbst liegen. E. visiert ein breites pastorales Handlungsfeld an, wenn er seine Zielperspektive auf die Lebensphasen der Adoleszenz, des jungen und beginnenden Erwachsenenalters ausdehnt. Dadurch kommen andere wichtige religionspädagogische Handlungsfelder (religiöse Erziehung in Familie und Elementarbereich, schulischer Religionsunterricht, gemeindliche Sakramentenkatechese, kirchliche Kinder-, Schüler- und Jugendarbeit) nur beiläufig in den Blick. Das ist zu bedauern, weil sich vor allem innovatorische religionspädagogische Bemühungen auch und vor allem auf die der freien Entscheidung und der argumentativen Auseinandersetzung vorausliegenden Disposition richten müssen.

Eine grundsätzliche Frage: Ist der Ziel-Zeit-Zusammenhang als Basis tragfähig, wenn unter Verzicht auf die inhaltlichen Aspekte des Glauben-Lernens die Lebensphasen der Adoleszenz und des jungen Erwachsenenalters in den Blick genommen werden? Läßt sich für die religiöse Erziehung in der frühen Kindheit und im Schulkindalter berechtigt fordern, es müßten unter den gegebenen sozio-kulturellen Bedingungen die grundlegenden menschlichen Werthaltungen gefördert werden, ehe informative inhaltliche Glaubensaussagen zur Sprache kommen, so dürfte eine solche Verengung für die Lebensabschnitte der Adoleszenz und des beginnenden Erwachsenenalters nicht nur problematisch, sondern auch ungerechtfertigt sein. Gibt es nicht auch einen Umgang mit traditionellen Glaubensaussagen, wobei es nicht um ein Festschreiben der religiösen Wirklichkeit geht und durchaus die Grenzen des sprachlich Möglichen erkannt werden? Selbst wenn im religionspädagogischen Handeln die Erfahrungen des heutigen Menschen eine zentrale Bedeutung erhalten, muß dies nicht zur grundsätzlichen Option gegen Inhalte und für den Primat der Erfahrung über die inhaltlichen Formulierungen werden. Und noch eine Frage: Kann es von dieser Option her überhaupt noch gelingen, Glaube und Wissen als unterschiedliche Weisen des Zuganges zur Wirklichkeit und Wirklichkeitsgestaltung herauszuarbeiten?

Regensburg Johann Hofmeier

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. kart.

In dem Sammelband „Elternschaft und Menschenwürde – Zur Problematik der Empfängnisregelung" sind 24 Beiträge vereinigt, von denen 21 aus der Hand polnischer Autoren stammen. Die darin vorgetragenen Ausführungen sind wegen der Sprachbarriere hier zu Lande so gut wie unbekannt und unberücksichtigt geblieben. Dieser Umstand ist um so mehr zu bedauern, als Argumente für eine positive Stellungnahme zur natürlichen Familienplanung (NFP) vorgelegt werden, die wegen der breit angelegten Zusammenschau zur sachlichen Klärung der festgefahrnen Kontroverse beitragen können. Neben neun Theologen äußern sich sechs verheiratete und zwei unverheiratete Laien, darunter sechs Frauen. Humanwissenschaften und Theologie steuern ihre Aspekte bei. Angestrebt wird „eine möglichst umfassende und auch der rein natürlichen Einsicht Rechnung tragende Klärung von seiten aller mit diesem Thema befaßten Wissenschaften" (11).

Ausgangspunkt für die Überlegungen war ein von dem damaligen Krakauer Erzbischof K. Wojtyla Anfang der sechziger Jahre initiierter Arbeitskreis, dessen Memorandum Paul VI. bei der Abfassung der Enzyklika „Humanae Vitae" vorgelegen hat (13).

„Bemerkungen zur Terminologie" (19–26) beklagen gleich anfangs die undifferenzierte Verwendung der Begriffe (natürliche) Empfängnisregelung, Empfängnisverhütung (aktive Antikonzeption), Geburtenregelung (Abtreibung) und (staatlich verfügte) Geburtenkontrolle. Sowohl in den Übersetzungen der Konzilkonstitution „Gaudium et Spes" Art. 51f wie der Enzyklika „Humanae Vitae" Art. 19ff wurden die verschiedenen lateinischen Bezeichnungen mit „Geburtenregelung" wiedergegeben. Vielen Mißverständnissen könnte m. E. vorgebeugt werden, wenn sich der Ausdruck anticonceptio naturalis für natürliche Empfängnisregelung und anticonceptio artificialis für künstliche Empfängnisverhütung einbürgern würde.

Die Diskussion eröffnet ein für die phänomenologische Vorgehensweise typischer Beitrag Wojtylas vom Jahr 1976 über „Die personalistische Konzeption des Menschen" (27–43).

Aufschlußreich ist die Aussage: „An dieser Stelle möchte ich bemerken, daß ich mich mit der Problematik des Menschen als Person seit der Zeit meiner Universitätstätigkeit beschäftigte, und zwar in ziemlich deutlichem Zusammenhang mit diesen ‚brennenden Problemen' der Kirche und der heutigen Welt" (29). Die Ehe als „einzigartiger Bund der Person mit der Person", als „communio personarum", setze voraus, „daß der Mensch als Person in besonderem Sinne Subjekt seines Tuns ist", indes sich selbst nur voll gewinne „durch aufrichtige Hingabe seiner selbst". Durch diese Dialektik werde „das ontologische und auch das axiologische Profil der Person bestimmt" (35). Eine materialistische Konzeption habe demgegenüber ein utilitaristisches Verhältnis zum Leib und Geschlecht wie zu einem Ding (37).

„Die innere Ordnung des ehelichen Zusammenlebens, d. h. des ehelichen Verkehrs, muß ... viele Momente biologischer, medizinischer, sozialwissenschaftlicher, psychologischer und demographischer Natur eben deshalb in Betracht ziehen, weil es um Wirken und Zusammenwirken von Menschen geht, also von Personen, die vernunftbegabt sind" (39). Deshalb müsse sich die gegenseitige Liebe mit der Wahrheit verbinden. Wie beim sprachlichen Austausch die Wortzeichen der Wahrheit zu dienen hätten, so müßten in der geschlechtlichen Kommunikation die Tatzeichen der inneren Wahrheit der Handlung entsprechen. Dazu gehöre beim Ehevollzug als dem Austausch interpersonaler Hingabe die Offenheit für Zeugung „in potentia". „Es gibt nämlich keine Liebe außerhalb der Wahrheit, ... worin zugleich die Affirmation des Wertes der je anderen Person, die Bezeugung ihrer transzendenten Würde gegeben wird. ... Die Antikonzeption trägt in sich die reale Gefahr der Verlogenheit" (42f), da die gegenseitige Übereignung partiell, unter eigenmächtigem Vorbehalt geschehe.[1] Wer erinnerte sich nicht an die Aussage in Eph 4,15: „Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten."

Auf dieser personalistischen Basis wird in drei Schritten „Empfängnisregelung im Licht der empirischen Wissenschaften" (45–136), „... im Licht von Ethik und Theologie" (138–317) und „... im Licht der Erfahrung" (320–392) befragt. Nach einer „Zukunftsperspektive" (394–397) werden die Autoren vorgestellt (399–407).

Den humanwissenschaftlichen Abschnitt eröffnen „Anthropologische Erwägungen" von Dr. med. W. K. Meissner OSB (46–61).

[1] Vgl. die Präzisierung in K. Wojtyla, Die menschliche Person im Kontext der ehelichen Hingabe und Zeugung. In: J. Piegsa/H. Zeimentz (Hrsg.), Person im Kontext des Sittlichen. Beiträge zur Moraltheologie. (MSS 7) Düsseldorf 1979, 160–174.

Ein Arzt dürfe sich nicht mit der Frage nach der Sicherheit und den möglichen Nebenwirkungen einer Antikonzeption begnügen. Eine derart begrenzte Sicht widerspreche dem Gesundheitsbegriff, der den ganzen Menschen in seiner komplexen Verfaßtheit in den Blick nehme. Diese Feststellung gelte auch für die Sexualität. „Die Wesensart des Geschlechtsaktes und die mit ihm verbundenen Erlebnisse bewirken, daß er selbst für sich vieldeutig bleibt" (55).

Vom Standpunkt der Biologie aus impliziere Männlichkeit die Möglichkeit, Vater zu werden, wie die Weiblichkeit die Möglichkeit einschließe, Mutter zu werden. Echte Liebe bejahe den Partner, wie er ist, nicht, wie er ihn haben möchte. Deshalb könne von Liebe zwischen Mann und Frau nur dann die Rede sein, wenn der Mann die Frau als potentielle Mutter und die Frau den Mann als potentiellen Vater akzeptiere. „Man darf behaupten, daß es keine Ehe gibt, die zur Empfängnisverhütung greifen würde, wenn die Partner sicher wären, daß das richtige sexuelle Zusammenspiel nicht zur Weckung neuen Lebens führt" (56). Allerdings würde die Fixierung auf empfängnisverhütende Methoden „beim Mann eine Rückentwicklung zu jugendlicher Autoerotik verursachen, die ihn im sexuellen Akt vorwiegend eine Verminderung emotionaler Spannungen oder Flucht vor Lebenskonflikten suchen läßt" (57). Die Frau fühle sich manipuliert.

„Die potentielle Elternschaft – das Wesen der Geschlechtlichkeit – wird als Hindernis der sexuellen Handlung erlebt. Sie wird zur Handlung, die zwar die Geschlechtsorgane benutzt, aber die personale Geschlechtlichkeit des Partners sowie die eigene nicht akzeptiert. Diese nicht akzeptierende Handlung sich selbst und seinem Partner gegenüber als potentieller Mutter und als potentiellem Vater ist Ausdruck der psychosexuellen Degradierung und führt zur Frustration" (58f). Die Folge sei eine Desintegration des ehelichen Zusammenlebens. „Die einzige Bürgschaft für die Richtigkeit des Motivs ist der Wille zum Verzicht auf die Befriedigung, im Namen des bestimmten Wertes, den der andere Mensch darstellt, oder der ethischen Ordnung" (55). Sie realisiere sich gegebenenfalls in der Beachtung der empfängnisfreien Zeiten.

Über die Auswirkungen der verschiedenen Methoden der Antikonzeption informiert sachlich die Gynäkologin M. Renkielska (62–87).

„Die Art des geschlechtlichen Zusammenlebens ist nicht nur – wie jedermann weiß – Veranschaulichung der gegenseitigen Einstellung, sondern wirkt auch und in erster Linie formend auf diese Einstellung ein" (63). Der Preis für die Antikonzeption stehe in keinem Verhältnis zum erhofften Ziel. Anstatt dem allgemeinen Wohl durch Einschränkung der Kinderzahl und dem individuellen Wohl durch die Beseitigung unerwünschter Fruchtbarkeit zu dienen, führe „die Manipulation mit der Fruchtbarkeit zur Manipulation mit der Frau und mit dem menschlichen Leben" (86).

Die Psychiaterin W. Poltawska berichtet über „Die Einstellung zur Empfängnisverhütung und ihre Folgen für die Ehe" (88–105).

Durch die Einführung der Pille sei ein Rückgang der Abtreibungen erwartet worden. Das Gegenteil sei eingetreten. Die Frauen wollten weder die Verhütungsmittel anwenden noch Kinder zur Welt bringen. Einen Ausweg aus der verfahrenen Situation zeige die Aufwertung der Zärtlichkeit an.

„Die periodische Enthaltsamkeit kann man nicht als eine bloße Methode der Begrenzung der Fruchtbarkeit betrachten. Sie soll der Ausdruck verstehender Liebe und Einigkeit sein (communio personarum). ... Bei Ehepaaren mit antikonzeptionaler Einstellung beobachten wir in der Regel ein Fehlen von Zärtlichkeit und gegenseitiger Bewunderung. Ihre Liebe wird immer egozentrischer. ... In die Zärtlichkeit sollen das Tastgefühl, das Sehvermögen und die menschliche Sprache eingeschlossen werden. ... Die berührende Zärtlichkeit sollte frei sein von sexuellen Spannungen und getragen sein von Herzlichkeit, Güte und innigem Gefühl. Die Zärtlichkeit ist im ehelichen Zusammenleben für die Frau ein wichtiger Faktor. Ohne diese fühlt sich die Frau ungeliebt. ... Während die berührende Zärtlichkeit für die Frau das Wesentliche ist, scheint beim Manne der Gesichtssinn der Ausdruck besonderer männlicher Empfindsamkeit zu sein. Der Blick des Mannes, wenn er frei von sexuellem Begehren ist, kann zum Ausdruck reiner Bewunderung und der für die Frau notwendigen Zärtlichkeit werden. ... Es scheint auf der Hand zu liegen, daß die Sprache der Liebe dienen soll. Sowohl der Inhalt als auch der Ton können Zärtlichkeit und Bewunderung ausdrücken. ... In dieser Atmosphäre wird die Antikonzeption völlig unnötig; denn die wahre liebevolle Zärtlichkeit versteht es zu warten und verlangt nicht unbedingt nach körperlicher Erfüllung. Die Eheleute können, frei vom Druck der körperlichen Sexualität, ihre Fruchtbarkeit in echt menschlicher Weise in Tun umsetzen" (101f).

Eine Übersicht zu „Natürliche Familienplanung und ihre medizinischen Grundlagen" bringt der Gynäkologe W. Fjalkowski (106–118). Deren Auswirkungen verfolgt in psychologischer Sicht die Neurologin E. Sujak in ihrem Beitrag „Die dynamische Dimension der natürlichen Empfängnisregelung" (119–124) und in soziologischer Perspektive die Pädagogin T. Kukolowicz in ihrer Untersuchung „Der Einfluß der Empfängnisregelung auf das Familienleben" (125–136).

Den moraltheologischen Part eröffnet Bischof St. Nowak (Theologie der Spiritualität).

In seinen Ausführungen über „Das Problem der Empfängnisregelung im Licht der gegenwärtigen Lehre der Kirche" (138–150) markiert er als Stationen die Ansprache Pius XII. an die Hebammen (1951), in der die Beachtung der empfängnisfreien Zeit für sittlich erlaubt erklärt worden sei. Darauf folgen die Ausführungen des Vaticanum II in GS Art. 51 und Paul VI. in HV Art. 10, in denen der Begriff „verantwortete Elternschaft" eingeführt worden sei. Den Abschluß bildet die personalistische Argumentationsweise Johannes Paul II. u. a. in FC Art 32: „Die Zeiten und den Dialog annehmen heißt, den zugleich geistigen und körperlichen Charakter der ehelichen Vereinigung anerkennen."

Der Moraltheologe W. B. Skrzydlewski OP brilliert durch eine in dieser Vollständigkeit wohl einmalig dokumentierten historischen Übersicht „Soziale Elemente und moraltheologische Ergebnisse der Kontroversen über die Empfängnisregelung" (151–190).

In strenger, philosophischer Vorgehensweise erläutert J. Seifert „Der sittliche Unterschied zwischen natürlicher Empfängnisregelung und künstlicher Empfängnisverhütung" (191–242).

Die moralische Relevanz bestehe in der „Eigenschaft einer Sache, die eine moralische Verpflichtung begründet" (195). Über die Verbindung von ehelicher Vereinigung und Zeugung könne nicht wie über eine ausschließlich biologische Finalität, wie z. B. über den Bartwuchs, verfügt werden. Außerdem sei die spezifische Heiligkeit des Zusammenwirkens von elterlichem Handeln und göttlicher Einschaffung der Seele in Ansatz zu bringen. „Der beiden Hauptpunkten gemeinsame zentrale Unterschied besteht zwischen dem Benützen der Zeit, zu der Fruchtbarkeit nicht gegeben ist einerseits (legitime Empfängnisregelung) und aktivem Entgegenwirken gegen die Fruchtbarkeit, d. h. Trennung verschiedener sinnvoll verknüpfter Dimensionen des ehelichen Aktes und ausdrücklicher Loslösung menschlichen Tuns von Gottes Schöpfertätigkeit andererseits" (229). Die Auseinandersetzung mit Dietrich von Hildebrands These von der „superabundanten (nicht bloß instrumentalen) Finalität zwischen Gattenliebe und Zeugung" (214–217) macht auf die befremdliche Tatsache aufmerksam, daß Hildebrands Opus im derzeitigen Diskurs nicht existent ist, obwohl die Phänomenologie zusehends an Bedeutung gewinnt.

Der Pastoraltheologe J. Bajda stellt in einer „moraltheologischen Analyse" (243–260) klar, daß sich Empfängnisregelung keinesfalls auf eine technische Methodenfrage reduzieren lasse, um in einer quantitativ eingegrenzten „Ethik der Folge" lediglich nach der Wirksamkeit des Mittels zu fragen.

„Liebe ist nicht sexuell determiniert. ... Eine Liebe, die bloße Notwendigkeit wäre, würde damit aufhören, Liebe zu sein" (245). Dem qualitativ personalen Element genüge nicht ein „privates Begehren", sondern ein am Schöpferwillen Gottes ausgerichtetes „sittliches Wollen" (257f).

C. Caffara, Präsident des „Päpstlichen Institutes für Ehe- und Familienfragen", beschäftigt sich mit der Kontroverse über eine innerlich gute oder schlechte Handlung (261–273). Der Moralphilosoph T. Ślipko SJ schlüsselt kenntnisreich das Für und Wider der „Normativen Grundlagen sittlich geordneter Empfängnisregelung" auf (274–300). St. Nowak macht auf den heilstheologischen Aspekt der periodischen Enthaltsamkeit aufmerksam (309–317).

Der dritte Teil enthält einen Erfahrungsbericht über die Lage in der Bundesrepublik (N. Martin·) und in Polen (L. Mońko SJ) sowie eine soziologische Analyse (F. Adamski) und eine Dokumentation über den positiven „Einfluß der natürlichen Empfängnisregelung auf das Ehe- und Familienleben" von der Eheberaterin M. D. Kwapisz (371–392).

Für W. B. Skrzydlewski OP stellen sich die „Zukunftsperspektiven in der Frage der Empfängnisregelung" (394–397) sowohl inner- wie außerhalb der kirchlichen Kreise des Westens „wenig hoffnungsvoll" dar.

Ungleich besser sei die Situation in Polen „dank der Einsatzbereitschaft all jener Ärzte und anderen Laien, die beim Aufbau und der Betreuung eines das ganze Land durchziehenden Netzes entsprechender Beratungsstellen und Ehevorbereitungsseminare ihren Beitrag leisteten und weiterhin leisten". Die Folge sei „ein deutlicher Rückgang der Schwangerschaftsabbrüche ..., ein Phänomen, das die – durchaus nicht nur kirchentreue – polnische Ärzteschaft einhellig auf den Einfluß des kirchlichen Unterrichts zurückführt". Außerdem würde die natürliche Empfängnisregelung immer mehr in Betracht gezogen (396f).

In einem „Geleitwort" verweist der Krakauer Kardinal F. Macharski darauf, daß die Kirche als communio, „als Gemeinschaft von Gemeinschaften", der communicatio, „des gegenseitigen Austausches" bedürfe (9). Diesem Anliegen dient der vorgelegte Sammelband, weshalb auf einzelne Beiträge ausführlicher als üblich eingegangen worden ist.

Die bekannte „Pillenmüdigkeit" der Frauen und die Aufwertung natürlicher Verhaltensweisen durch die „Grünen" haben auch in der Bundesrepublik das Interesse auf die NFP gelenkt. Nicht minder hat eine wachsende Einsicht in deren stabilisierende Wirkung auf das eheliche Zusammenleben, auf die Familie und auf die Gesellschaft insgesamt die verhärtete Front der Ablehnung aufgelockert.

Der seelenlose Computerakt, der nur „Ja" und „Nein" kennt, war in weiten Kreisen der öffentlichen Meinung auch auf den geschlechtlichen Bereich übertragen worden, weshalb die Sexualität auf den Vollzug oder Nicht-Vollzug des Geschlechtsverkehrs ausgerichtet erschien. Aus der daraus resultierenden gegenseitigen seelenlosen Überforderung erklärt sich u. a. das Anwachsen der Ehescheidungsziffern mit seiner negativen Auswirkung auf die Kinder und die Gemeinschaft insgesamt.

sondern auch darüber mittels des Aufbaus von Eheberatungsstellen zu informieren und Multiplikatoren für die Unterrichtung über den Vollzug auszubilden. Vom Familienministerium wurden dafür 1985 1,8 Millionen DM bereitgestellt. Als entscheidend erweist sich die Haltung der Gynäkologen. In der kirchlichen Lehre und im Bewußtsein der Gläubigen zeichnet sich eine „Bekehrung zur Geschlechtlichkeit" ab, die eine Kultur der Ehe und ihres Vollzugs einschließt.[2] Voraussetzung dafür ist eine vorurteilslose Sicht der Geschlechtlichkeit, die wohl nur innerhalb einer Generationenfolge zu gewinnen ist. Deshalb realisieren und propagieren vor allem junge Eheleute die NFP. Deren Akzeptanz wird sich durchsetzen, sobald die Empfängnismöglichkeit der Frau mühelos festgestellt werden kann.[3]

NFP vermittelt ein völlig neues Zusammenleben der Ehepartner, weil der Mann den Zeittakt der Frau zur Kenntnis nimmt und berücksichtigt. Endlich wird die physiologisch-psychologische Struktur der Frau ernst genommen. Die Ehefrau wird nicht alleine gelassen. Vielen Männern wird die Umstellung nicht leicht fallen. Sie setzt wohl auf beiden Seiten ein gewisses Niveau voraus, bis sie sich im allgemeinen Bewußtsein etabliert hat. Der Satz „Ich habe eine Ehefrau bzw. einen Ehemann" muß weitergeführt werden zur programmatischen Aussage: „Ich bin ein Ehemann bzw. eine Ehefrau".

In der moraltheologischen Wertung der Geschlechtlichkeit wurde durch die NFP eine vierte Entwicklungsphase eingeleitet. Die biblischen Aussagen gipfelten in der Verkündigung von zwei gottgesetzten Realisierungsformen der Geschlechtlichkeit: in der Ehe und in der Jungfräulichkeit. Beide sind Charismen, geistgewirkte Berufungen (1 Kor 7,7). Im augustinischen Sexualpessimismus drang über den Einfluß des neuplatonischen Dualismus eine Abwertung der Ehe und ihres Vollzugs in Lehre und Leben der Christenheit ein.[4] Thomas von Aquin knüpfte im Anschluß an Aristoteles die sittliche Bewertung jedes Lustempfindens als „perfectio secunda" an den Wert der zugrundeliegenden Tat. Ist die Tat gut, ist auch die dazugehörige Lust gut. Allerdings enthalte der Ehevollzug wegen der „absorbtio mentis" zwar kein unsittliches, aber ein inhumanes Element.[5] Ein spiritualistisches Menschenbild zeigte seine Wirkung.

Johannes Paul II. gelang die Rehabilitierung der geschlechtlichen Beziehung, indem er in seiner personalistischen Sicht den Menschen als verkörperten Geist oder vergeistigten Körper ernst nahm. „In diesem Zusammenhang (der NFP) macht das Ehepaar die Erfahrung, daß die eheliche Vereinigung um jene Werte der Zärtlichkeit und Affektivität bereichert wird, die die Seele der menschlichen Geschlechtlichkeit bilden, auch in ihrer leiblichen Dimension. Auf diese Weise wird die Sexualität in ihrer echt und vollmenschlichen Dimension geachtet und gefördert, sie wird nicht ‚benutzt' wie ein Gegenstand, was die personale Einheit von Seele und Leib auflösen ... würde."[6] Die Tragweite dieser Aussage muß erst in den moraltheologischen Überlegungen aufgearbeitet werden. Der angezeigte Sammelband stellt dazu einen profunden Beitrag bereit.

Mainz Josef G. Ziegler

[2] J. G. Ziegler, LThK ²IX (1964) s. v. Sexualethik.

[3] pro familia magazin 13 (1985) Nr. 3. S. 38: „Aus den USA kommt ein Teststreifen, der es ermöglichen soll, den Eisprung 24–36 Stunden im Voraus festzustellen. Der Teststreifen färbt sich blau, wenn er in eine Urinprobe getaucht wird."

[4] M. Müller, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 1) Regensburg 1954.

[5] J. G. Ziegler, Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200 bis 1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 4) Regensburg 1956, 188f.

[6] Apostolisches Schreiben „Familiaris Consortio – Über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute" Art. 32,2 (Verlautbarungen des apostolischen Stuhles 33). Bonn 1981, 36.
Die dem Konsensprinzip beim Eheabschluß zugrundeliegende Vertragstheorie bestimmte als primären Vertragsinhalt das „ius in corpus" (CIC 1918 can. 1081 § 2). „Dies sah man isoliert für sich, und so wurden Sexualität und Personalität voneinander getrennt" (M. Kaiser, „Eine rechtlich ungültige Ehe ...": HK 40 [1986] 25). Eine positive Haltung zur erotischen Komponente ehelicher Liebe deutete Pius XI. in der Enzyklika „Casti connubii" vom 31. 12. 1930 an (DS 3707. 3718). Doch erst Pius XII. führte in der richtungweisenden Ansprache vom 29. 10. 1951 aus: Der Schöpfer wolle, daß Mann und Frau beim Ehevollzug „Freude und Glück an Leib und Seele empfinden. Wenn deshalb die Gatten diese Freude suchen und kosten, tun sie nichts Böses. Sie nehmen entgegen, was der Schöpfer in ihnen bestimmt hat ... Denn das Genießen untersteht dem Gesetz des Tuns, aus dem es stammt, und nicht umgekehrt das Tun dem Genießen" (A. F. Utz/J. F. Groner, Aufbau und Entfaltung gesellschaftlichen Lebens. Bd III. Freiburg/Schw. 1954, 530). Das Vatikanum II führt in GS Art. 49 aus: „Diese eigentümlich menschliche Liebe ... umgreift das Wohl der ganzen Person, vermag so den leib-seelischen Ausdrucksmöglichkeiten eine eigene Würde zu verleihen und sie als Elemente und besondere Zeichen ehelicher Freundschaft zu adeln." CIC 1983 can. 1055 § 1 stellt die traditionelle Rangfolge der Ehezwecke um, wenn der „Ehebund ... auf das Wohl der Ehegatten und auf die Zeugung und die Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet ist".

Privitera, Salvatore: **Dall' esperienza alla morale.** Il problema „esperienza" in Teologia Morale. – Palermo: EDI OFTES (= Edizioni dell' Opera Universitaria per la Facoltà Teologica di Sicilia „San Giovanni Evangelista" Corso Vittorio Emanuele, 463 – Palermo) 1985. 295 S. (Facoltà Teologica di Sicilia. Studi, Bd 2), kart. L. 18 000.–

Von Erfahrung sei heute viel die Rede („Dell' ‚esperienza' oggi si fa un gran parlare"), nicht nur in der Moraltheologie, sondern auch in anderen theologischen Disziplinen, stellt S. Privitera, Moraltheologe an der Theologischen Fakultät Palermo, in der Einleitung seines Buches (13) fest. Das ist für ihn der Anlaß, seine Studie, die Frucht eines ihm von der Humboldt-Stiftung ermöglichten 1½jährigen Studienaufenthaltes in Deutschland, dieser Thematik zu widmen.

Wer die Bedeutung der Erfahrung für heutige theologische Arbeit herausstreicht, kann sich dabei auf die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" berufen. Das Konzil sagt in diesem Dokument (46) von sich, es lenke die Aufmerksamkeit auf bestimmte Nöte der Zeit „im Licht des Evangeliums und der menschlichen Erfahrung" (sub luce evangelii et humanae experientiae). In seinem 1. Kap. diskutiert P. den Sinn dieser Formel, vor allem den Sinn der Kopula ‚et'.

Probehalber erörtert er andere Formulierungen, etwa die adversative, nach der man sich nur einer der beiden Erkenntnisquellen zu bedienen hätte, der disjunktiven, nach der man nach Belieben zwischen beiden wählen könnte, usw. Diese Ausführungen mögen, wenn sie auf sehr originelle Weise vorgetragen, zunächst wie eine Spielerei wirken; sie führen aber schließlich den Leser auf die Problematik der konziliaren Formel hin, nämlich auf die beiden Fragen: (1) Wie ist das Verhältnis der beiden Erkenntnisquellen zueinander? (2) Welche Bedeutung hat hier der Terminus ‚Erfahrung'?

Zur 1. Frage weist P. nach, die vom Konzil vorgenommene kopulative Zuordnung der beiden Erkenntnisquellen sei so zu verstehen, daß eine Erkenntnisquelle in sich vollständig sei, durch die andere, in sich nicht vollständige Quelle aber eine größere Vollständigkeit erhalte. (Andernfalls [34] wäre es im Prinzip denkbar, daß sich aus der ersten Quelle ergebe, man dürfe höchstens drei oder vier Menschen töten, aus der zweiten, man dürfe nicht einmal den Feind töten.) Diese Auskunft setzt aber verschiedene Ebenen im moralischen Diskurs voraus, wie sie P. im zweiten Teil des Buches darlegt.

In der traditionellen Lehre von den Quellen der Moraltheologie wird neben Schrift und Tradition die Vernunft genannt. Bedeutet nun die Rede von der ‚Erfahrung' (statt Vernunft) eine Wende in der Moraltheologie, wie manche Autoren gemeint haben (44)? Damit ist die Frage gestellt, der sich P. vor allem widmet: Was heißt ‚Erfahrung'?

Im 2. Kap. geht P. der Bedeutung von ‚Erfahrung' im alltäglichen Sprachgebrauch nach. Das 3. Kap. zeigt auf, in welcher Bedeutung und in welchen Kontexten man in der Moraltheologie von ‚Erfahrung' redet. Es zeigt sich, daß sich unter diesem Stichwort sehr unterschiedliche Problematiken verbergen. In einem „Intermezzo chiarificativo" (4. Kap.) resümiert P. deshalb, daß der Weg „dall' esperienza alla morale" zur sachlichen Klärung der behandelten Fragen nichts beiträgt. Da die Bedeutung von ‚Erfahrung' von der jeweils anstehenden Problematik abhängt, geht er im 2. Teil seines Buches den umgekehrten Weg „dalla morale all' esperienza".

Die beiden Fragen nach der Bedeutung von ‚Erfahrung' und nach deren Verhältnis zum „Licht des Evangeliums" werden nun auf den verschiedenen Ebenen des moralischen Diskurses erörtert.

Das 5. Kap. befaßt sich mit der metaethischen Problematik, was ‚Erfahrung' im Rahmen einer kognitivistischen und einer nonkognivistischen Theorie und was die Glaubens-‚erfahrung' für die Fragen der Metaethik bedeutet. Auf der Ebene normativer Ethik hat man unter dem Stichwort ‚Erfahrung' häufig einen „induktiven" Weg zur Begründung sittlicher Normen gefordert. Damit ist, wie P. aufzeigt, im Grunde der Unterschied zwischen teleologischer und deontologischer Normierungstheorie angesprochen, der durch die Opposition deduktiv – induktiv unzulänglich artikuliert ist, wie P. überzeugend herausarbeitet. Da ‚Erfahrung' auch eine volitive' Bedeutung haben kann (in romanischen Sprachen vielleicht mehr als im Deutschen; vgl. S. 78ff), sind die beiden zu behandelnden Fragen auch im Rahmen der Reflexion über paränetische Rede zu erörtern (7. Kap.).

Die Arbeit von P. ist zunächst und vor allem ein Versuch zur „Überwindung der terminologischen Nebel" (Kap. 8: „Dall' esperienza alla non-esperienza: il superamento delle nebbie terminologiche"). Im Rahmen dieser Untersuchung kommen unvermeidlicherweise viele Fragen zur Erörterung, die Gegenstände heutiger moraltheologischer Diskussion sind, die Frage nach der Normierungstheorie, dem Proprium christlicher Ethik, die Frage einer „narrativen Ethik" usw. P.s Buch zeichnet sich nicht nur durch die Präzision der vorgetragenen Überlegungen aus; er weiß diese auch auf gedanklich und sprachlich originelle Art vorzutragen. Davon kann aber nur die Lektüre des Buches selbst einen Eindruck vermitteln. Zu solcher Lektüre (und damit auch zu einer Art Erfahrung) kann diese Rezension nur anregen.

Paderborn Werner Wolbert

Adam, Adolf: **Grundriß Liturgie.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985). 334 S., kart. DM 28.–

Mehr als dreißig Jahre hat es gedauert, bis die in sechster Aufl. durch J. Lechner bearbeitete „Liturgik des römischen Ritus" von L. Eisenhofer (Freiburg ^{6}1953) eine vergleichbare Nachfolgerin fand. Der Vf. des neuen „Grundriß Liturgie" hat sich durch eine Reihe von Buchpublikationen zur erneuerten Liturgie und durch die Mitherausgabe des Pastoralliturgischen Handlexikons (PLHL) als ein Kenner der nachvatikanischen Liturgie ausgewiesen. A. spricht mit dieser Publikation einen breiten Interessentenkreis an, will sie aber als „wissenschaftliches Kompendium" verstanden wissen (5).

Bei der Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses fällt die von Eisenhofer/Lechner übernommene Unterteilung in „Allgemeine Liturgik" (Kap. I–VII) und „Spezielle Liturgik" (Kap. VIII–XXII) auf. Die Zuordnung der in ihrer Länge höchst unterschiedlichen Kapitel (zwischen 3 und 40 Seiten) zum ersten oder zweiten Teil erscheint nicht immer angemessen.

So werden z. B. liturgische Gewänder und Farben im ersten Teil (Kap. IV), der liturgische Raum (Kirchenbau) dagegen im zweiten Teil behandelt (Kap. XXI). Dabei ist das Repertoire der traditionellen Liturgiewissenschaft schon nach den Kapitelüberschriften erheblich erweitert: „Die gottesdienstliche Versammlung als Kommunikationsprozeß" (Kap. IV), „Liturgie und Ökumene" (Kap. VII). „Die Liturgie der Zukunft" (Kap. XXII) sind Themen, die man in älteren Handbüchern vergeblich sucht. Dies gilt insbesondere auch für speziellere Fragestellungen wie „Die liturgischen Dienste der Frauen" (206–208) und „Zur Frage ökumenischer Trauungen" (218–221).

Hervorzuheben sind die mit großer Akribie zusammengestellten Angaben zur Gestalt der heutigen Liturgie in all ihren Teilbereichen nach den kirchlichen Dokumenten und Liturgiebüchern und unter Einbeziehung der wichtigsten Literatur. Man kann dem Autor bescheinigen, daß es ihm bei aller gebotenen Kürze gelungen ist, „das weitgesteckte und vielseitige Feld gottesdienstlicher Handlungen aufmerksam abzuschreiten" (5). Darin liegt m. E. auch der besondere Wert dieses Buches: erstmals sind alle wichtigen Informationen über die jetzige Gestalt der Liturgie in einem Band zusammengefaßt.

Die bereits angedeutete Problematik des Bandes liegt in der Anordnung des Stoffs. Dies kann freilich nicht einfach dem Vf. angelastet werden, da er ein durchaus realistisches Bild von der Liturgiewissenschaft als einer „Wissenschaft im Wandel" bietet, die „ihre" Methode noch nicht gefunden hat. Es ist schade, daß über diese Problematik erst zu lesen ist, nachdem „Wesen und Bedeutung der Liturgie" (Kap. I) und „Geschichte der Liturgie" (Kap. II) zur Darstellung kamen. Zu Recht bezeichnet A. die Liturgiewissenschaft als ein „eminent theologisches Fach": „Gegenstand der Liturgiewissenschaft ist nichts weniger als die Heilsökonomie Gottes und das Pascha-Mysterium Christi. Liturgiewissenschaft hat zu erforschen, inwiefern sich in sichtbaren Zeichen der gottesdienstlichen Feier das Mysterium Christi ereignet und den Gläubigen zugewandt wird und ob und wie die Gläubigen darauf in ihren gottesdienstlichen Versammlungen und darüber hinaus in angemessener Weise Antwort geben" (55).

Erst in zweiter Linie kommen andere Methoden (z. B. der Geschichts- und Humanwissenschaften) hinzu, freilich nicht als Appendix, sondern als Parameter und Korrektiv der theologischen Reflexion. Von daher verwundert es, daß ein „Grundriß Liturgie" nicht mit einer breiter angelegten Theologie der Liturgie beginnt, wie dies im ersten Kapitel der Liturgiekonstitution beispielhaft vorgebildet ist. Zwar sind im Abschnitt „Wesenserklärung" (12–16) die wesentlichen Aussagen der Liturgiekonstitution genannt, aber kaum entfaltet. Die „griffige Definition" erscheint hier schon als eine Einengung: „Liturgie ist die Aktionsgemeinschaft des Hohenpriesters Jesus Christus und seiner Kirche zur Heiligung des Menschen und zur Verherrlichung des himmlischen Vaters" (13). Die gerade im Zusammenhang mit dem II. Vatikanum wiederentdeckten pneumatologischen und kosmischen Dimensionen sind geradezu ausgeschlossen. Zudem gerät durch die Reihenfolge der „Zwecke" der Aktionsgemeinschaft die fundamentale Einsicht verloren, daß die Heiligung des Menschen (und der Welt!) die Frucht der Verherrlichung Gottes ist, insofern diese „in der Einheit des Heiligen Geistes" geschieht.

Wohlgemerkt: all diese Aspekte sind im „Grundriß" durchaus enthalten. Die biblisch-theologischen Einführungen der einzelnen Kapitel bieten eine Reihe theologischer Reflexionen, freilich nicht immer unter Hinzuziehung der gegenwärtig relevanten Sekundärliteratur (z. B. ist im Kapitel „Die Feier der Eucharistie" [XI] über die neuere Diskussion bzgl. der theologischen Sinngestalt der Eucharistiefeier nichts zu lesen). Geradezu im Gegensatz zu den inhaltlichen Aussagen steht die Anordnung der Sakramentenfeiern (inklusive Eucharistiefeier) nach der Lehre von den sieben Sakramenten. Der Rez. kennt keine neuere Sakramententheologie, die nach diesem Schema aufgebaut ist. Wenn z. B. im erneuerten Ritus der Eingliederung Erwachsener in die Kirche Taufe, Firmung und Eucharistie wieder in einer einzigen Feier empfangen werden, dann ist dies ein liturgietheologisches Argument, das die schultheologische Behandlung der Einzelsakramente zumindest für einen „Grundriß Liturgie" in Frage stellt. (Die uneinheitliche Terminologie in den Kapitelüberschriften deutet schon auf die methodische Problematik hin!) Überhaupt hätte man sich oft eher eine theologische Erklärung der Elemente des Ritus statt einer systematisch-theologischen Einleitung gewünscht. So bleibt z. B. die bedeutende Erweiterung der Lossprechungsformel beim Bußsakrament, die das sakramentale Geschehen wieder in einen anamnetisch-epikletischen Kontext stellt, ohne Kommentar. Ähnliches gilt auch in bezug auf die Beauftragungen. Zwar werden die alten „niederen Weihen" ausführlich erwähnt, über die Gestalt der heutigen Feiern ist dagegen nichts zu lesen (204f).

Dies führt schließlich zu der Frage, was eigentlich Gegenstand des „Grundriß Liturgie" ist? Doch wohl nicht die Liturgie allgemein, sondern in erster Linie die Gestalt der römisch-katholischen Liturgie nach dem II. Vatikanum im deutschen Sprachgebiet! Dies wird nicht explizit gesagt, de facto bestimmt das Materialobjekt jedoch immer wieder die formale Behandlung des Stoffs, gerade wenn von den „gottesdienstlichen Formen in den getrennten Kirchen" (5) die Rede ist. Demgegenüber ist festzuhalten: Jede Liturgie muß heute „ökumenisch" sein, sei es in Richtung auf die eigene Kirche (das zentrale Konzept der Inkulturation findet eher beiläufig Erwähnung, [79]), sei es in Richtung auf die anderen Kirchen (die Christenheit weist übrigens weit mehr als 300 autonome Kirchen und Glaubensgemeinschaften auf, allein diese Zahl ist im ÖRK vertreten! [vgl. 94]). Dies bedeutet die Relativierung der je eigenen Tradition (auch der römisch-katholischen), insofern sie eine von mehreren Ausprägungen ist. Das ist in Hinblick auf die ostkirchlichen Liturgien offiziell nie bestritten worden. Allerdings werden im „Grundriß Liturgie" die Ostkirchen nur höchst selten in den Blick genommen, und wo dies einmal geschieht, nicht immer auf zutreffende Weise. So ist die Gleichsetzung der syro-antiochenischen Liturgie mit der Jakobus-Liturgie falsch (27). Mißverständlich ist auch die Sichtweise, die Melchiten in Syrien und Ägypten seien die „orthodox gebliebenen" Christen, während die Nestorianer und Monophysiten von der Orthodoxie gleichsam abgefallen seien (27f). Es ist heute längst akzeptiert, daß die Trennung von der Reichskirche in erster Linie aus politischen Gründen erfolgt ist. Schon aus ökumenischer Rücksicht sollte man daher Formulierungen wie „schismatische Ostkirchen" (177) vermeiden. Die eigenartige Formulierung „In den heutigen Kirchen des Byzantinismus" (ebd.) ist wohl auf einen Satzfehler zurückzuführen. Es muß nach PLHL 88 richtig heißen: „In den heutigen Kirchen des byzantinischen Ritus."

Der Vollständigkeit halber sei noch auf folgende Einzelheiten hingewiesen:

S. 16: „Weihe- und Ehesakrament berufen und befähigen zu je besonderen Diensten in der Kirche (‚Standessakramente')": Diese Formulierung ist in Hinblick auf die Tradition der Unierten und auf den ständigen Diakonat zumindest mißverständlich, da sie suggeriert, die eine Berufung würde die andere ausschließen.

S. 25: A. übernimmt die These J. A. Jungmanns über den Adressaten des Liturgischen (Vorsteher-)Gebets, ohne auf die notwendige Korrektur dieser These zumindest aus der Perspektive der ostkirchlichen Liturgien zu verweisen (vgl. auch 139).

S. 144: Hier wurden versehentlich die Anmerkungen von S. 138 reproduziert. Der Autor gibt die fehlenden Anmerkungen wie folgt an: Anm. 24: MD II, 341. Zur Lit.: W. Beinert u. a., Glaubensbekenntnis und Gotteslob (Freiburg i. Br. 1971); J. Baumgartner, Vom Bekennen des Glaubens, in: Gott feiern 142–158. Anm. 25: Die beste Monographie stammt von P. de Clerck, La „prière universelle . . ." (LQF 62) (Münster 1977); weitere Lit.: PLHL 157f.

S. 146: Wein war zur Zeit Jesu in Palästina nicht Hauptnahrung, sondern Festgetränk; auf dieser Linie ist dann ja auch das Kelchwort zu interpretieren als die Feier des in der Hingabe Jesu begründeten Neuen Bundes.

S. 147: Die Vermischung von Wasser und Wein bei der Gabenbereitung ist wohl kaum als „Darstellung der engen Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus" zu deuten, insofern dies durch die dogmatische Definition „unvermischt" auf dem Konzil von Chalkedon (451) ausdrücklich ausgeschlossen wurde; die Formulierung des Gebets zur Mischung ist hier in der Tat irreführund.

S. 270: Eine Taufwasserweihe findet in Pfarrkirchen auch dann statt, wenn keine Taufe gespendet wird. Die Segnung des „Osterwassers" ist in der Regel nur da vorgesehen, wo keine Taufe gespendet wird.

S. 308: Wichtiger als manche historischen Details wäre in bezug auf den Ambo ein Hinweis auf die diesbezüglichen Aussagen in der „Pastoralen Einführung in das Meßlektionar" gewesen (Nr. 32–34).

S. 314: Der Besitzergreifungs-Ritus in Gestalt des Aschenkreuzes ist im deutschen Ritus der Kirchweihe fakultativ (Nr. 34a).

S. 316: Das Fehlen der (Geist-)Epiklese bei den Weihegebeten der Kirch- und Altarweihe ist auch positiv zu sehen: das eigentliche Weihegebet ist und bleibt doch das Eucharistische Hochgebet der ersten Meßfeier!

Der „Grundriß Liturgie" schließt eine große Lücke in der deutschsprachigen liturgiewissenschaftlichen Literatur. Als zuverlässige Erstinformation über den gesamten Bereich der heutigen römisch-katholischen Liturgie im deutschen Sprachgebiet ist er einem breiten Leserkreis zu empfehlen. Ungut wäre es allerdings, ihn mit einem Handbuch zu verwechseln, das die Materie einigermaßen erschöpfend zu behandeln hat. Der Vorzug einer schnellen Information birgt die Gefahr eines oberflächlichen Sich-Begnügens in sich. Zwar sucht A. durch zahlreiche Verweise auf weiterführende Literatur, dieser Tendenz vorzubeugen, doch läßt sich das Fehlen einer klar durchgezogenen liturgietheologischen Perspektive damit nicht beheben, ein Mangel, den man in weiteren Auflagen des Buches behoben sehen möchte.

Witten Albert Gerhards

Berger, Teresa: **Liturgie und Tanz.** Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven. – Sankt Ottilien: EOS Verlag 1985, 101 S. (Pietas liturgica: Studia 1) geb. DM 28.–

In ThRv 81 (1985) 504 haben wir die von Vf.in unter dem Titel „Tanzt vor dem Herrn, lobt seinen Namen" 1985 hrsg. Modelle zum Gottesdienst angezeigt und dazu angemerkt: „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." Inzwischen hat Vf.in diesen Wunsch selber zumindest insoweit erfüllt, als sie in einer knappen, dafür aber auch für breitere Kreise gut lesbaren Zusammenstellung die im Laufe der letzten Jahrzehnte zum liturgischen Tanz erschienenen Publikationen auswertet und einen ausgezeichneten Überblick über die damit verbundenen Fragestellungen gibt.

Nach einer Einführung in den Tanz als Ausdruck des Glaubens werden anthropologische, phänomenologische sowie kult- und kulturhistorische Aspekte aufgezeigt. Einen etwas breiteren Raum nimmt die Darstellung der historischen Zusammenhänge vom atl Tanzverständnis über Urchristentum und Väterzeit sowie den gottesdienstlichen Tanz im Mittelalter ein. Eingegangen wird selbstverständliche auf das Verhältnis von Gottesdienst und Tanz heute, wozu auch grundsätzlich theologische und liturgische Reflexionen gehören. Abschließend werden dann Thesen, Konzepte und Möglichkeiten eines „Gottesdienstes in Bewegung" (73) erörtert.

Wichtig ist der Hinweis auf den scheinbaren Widerspruch in der alten Kirche: einerseits lehnen die Väter den liturgischen Tanz klar und eindeutig ab, andererseits wird der Tanz als Symbol für die ewige Seligkeit, als Tanz der Seligen und der Engel geradezu hymnisch gepriesen – aber eben als positive Bewertung aufgrund einer völligen Spiritualisierung. Ansatzweise hatte darauf schon H. Rahner (Der spielende Mensch, 1952) im Anschluß an J. Quasten (Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit, 1930) aufmerksam gemacht. Es gab also durchaus eine hohe Wertschätzung des liturgischen Tanzes, aber eben nur hinsichtlich seines Symbolwertes (28).

Von Bedeutung ist auch die Auseinandersetzung der Vf.in mit dem Ansatz von R. Sequeira, der durch seine Arbeiten vor einem Jahrzehnt (Klassische indische Tanzkunst . . ., Freiburg 1977; Spielende Liturgie, Freiburg 1977) in besonderer Weise das Gespräch um eine Wiedereinführung der Bewegungsdimension in den Gottesdienst beeinflußt und vorangetrieben hat (42–48). In einer als Dialog zwischen Gott und Mensch verstandenen Liturgie müssen beide Seiten, Verkündigung wie Lobpreis, ihren leibhaften Ausdruck in der Bewegungsdimension finden.

Beachtung verdienen die Thesen der Vf.in, nach denen Bewegung und eben der Tanz Grundausdrucksdimensionen des Menschen sind und daher im Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens Heimat finden müssen, was nur durch den Abbau einer introvertierten Ritualität möglich ist; das sollte auch im Zusammenhang mit der Notwendigkeit einer Neuschaffung gottesdienstlicher Darstellung und Symbolisierung gesehen werden (68–73). Ein Haupthinderungsgrund mag nach wie vor darin liegen, daß Leibhaftigkeit immer auch ein sinnlich-erotisches Element enthält. Vf.in geht mit Recht davon aus, „daß man den Gottesdienst als ganzheitlicher Mensch erleben soll und daß Körperlichkeit, Sinnlichkeit und Erotik nicht abgestreift werden, bevor man durch das Kirchenportal tritt" (89). Sicher besteht hierzulande keine Gefahr, die körperlich-sinnliche Seite der menschlichen Existenz in der Liturgie zu stark zu betonen. Es ist zu hoffen, daß sich diese Sicht in unseren Gemeinden allmählich Raum zu schaffen vermag.

Münster Klemens Richter

Montini, Giovanni Battista, Arcivescovo di Milano: **Discorsi e scritti sul Concilio (1959–1963).** A cura di Antonio Rimoldi. Presentazione di Georges Cottier. – (Brescia: Istituto Paolo VI Roma: Edizioni Studium, 1983) 237 S. (Quaderni dell'Istituto 3) kart. L. 12 000.–

Die Sammlung enthält 24 Dokumente verschiedenen Charakters: Vorschläge zur Vorbereitung des Konzils und Wünsche für die Traktandenliste (33–41); Mitteilungen und Hirtenbriefe an die Diözese des Kardinals, darunter der Fastenhirtenbrief vom 22. 2. 1962 (72–108) und sieben Schreiben an die Diözesanen während der Ersten Sitzungsperiode (178–198; erstaunlich die Kritik an der Vorbereitung: 196), Predigten, wissenschaftliche Vorlesungen: 32. Kurs für kulturelles *aggiornamento,* Passo della Mendola (16. 8. 1960; Ökumenische Konzilien im Leben der Kirche: 43–59); Katholische Universität Mailand (16. 8. 1960; Konzilien im Leben der Kirche: 109–124); Mailänder Institut für Internationale Politik (Das ökumenische Konzil im internationalen geschichtlichen Rahmen: 125–142), Institut für Römische Studien, Kapitol, am Vorabend des Konzils (10. 10. 1962) nach Ansprachen der Präsidenten der Republik, des Ministerrats und des Bürgermeisters (Rom und das Konzil: 168–177), in der Montini sich das bekannte Motto Cavours „freie Kirche im freien Staat" in der Sache zu eigen machte; Studientreffen für Priester, Varese (6. 2. 1963; Die Priester und das ökumenische Konzil: 202–213).

Der Anhang (223–232) bringt dankenswerterweise die Fundorte für die Voten der Theologischen Fakultät Mailand/Venegone, 11. 5. 1960 (Acta et Documenta C. Oec. Vat. II app. I, IV, II, 663–696), von Montini überprüft; beachtlich das ausführliche Kapitel über die Kollegialität der Bischöfe sowie die Errichtung von Nationalen Bischofskonferenzen und Bischofssynoden (a.a.O. 684–693), der Katholischen Universität Mailand, deren Schirmherr Montini war (a.a.O. 449–456) und seine Voten in der vorbereitenden Zentralkommission. In diese wurde der Kardinal auffällig spät berufen (6. 11. 1961), was sicher nicht an mangelndem Vertrauen Johannes XXIII. lag (vgl. die Veröffentlichung der Korrespondenz der beiden Päpste von 1925–1962 in den Quaderni 2 dell'Istituto Paolo VI, Brescia – Roma 1982, 192 S.), so daß er an den beiden ersten Sitzungen nicht teilnehmen konnte.

Die aufmerksame Lektüre der veröffentlichten Texte (leider fehlt ein Sach- und Personenregister) kann das Urteil von G. Cottier OP in der „Présentation" (5–15; hier 5) bestätigen: „Nach 20 Jahren sind wir beeindruckt von der Klarheit und dem hohen Niveau der Sicht des künftigen Paul VI. . . . Er umreißt im voraus, was die größeren Richtlinien seines Pontifikats sein werden. Gleichzeitig erlauben diese Texte die geistliche und geistige Gestalt einer einzigartigen Persönlichkeit zu ermessen."

A. Rimoldi nennt vier Hauptthemen mit zahlreichen Hinweisen auch auf Schreiben und Reden des Erzbischofs, die nicht direkt das Konzil betreffen (31f):

1) Einheit der Kirche und Ökumenismus. In seinem Votum für die Konzilsvorbereitung wünscht Montini u. a. ökumenische Studientreffen (vgl. auch 58 der Hinweis auf das Einheitssekretariat über Kardinal Bea). Das Konzil selbst solle sich bemühen, das in der Kirche zu verbessern und zu reformieren, was die getrennten Christen verletzt und die Einheit erschwert. Kirche und Kurie sollen auf rituelle und rein juridische Dinge verzichten, wenn es der christlichen Brüderlichkeit, der evangelischen Demut und so der Einheit dient (34f; vgl. u. a. 53; 58; 90; 104ff; 140f; 166).

2) Kirche als Mysterium und Institution (vgl. 36; 38ff; 54; 82; 86f; 91; 95f; 110–124 u. ö.).

3) Kirche und Christ in der Welt (vgl. 35f; 59; 101ff; 139; 151 u. ö.).

4) Liturgie, ein Thema, das Montini schon von jungen Jahren an besonders teuer war, unter dem Einfluß vor allem des (späteren) Kardinals Giulio Bevilaqua (Rimoldi, 32; vgl. das Zitat S. 46; bes. 36; 40f; 184ff; 188–191; 193 u. ö.).

Gemeinplätze suche man vergeblich. Besonders in den akademischen Reden – daß die Schriften und Reden nicht von einem Ghost-Writer stammen, belegen neben Fotokopien von Teilen oder der Dispositionen in der Handschrift (43f; 73f; 127f;, 165) die zahlreichen Zitate von „Lieblingsautoren" Montinis, z. B. C. Journet, H. de Lubac – beeindruckt die Fülle der Belege (im Pastoralbrief vom 22. 2. 1962, 72–108, 55 Anm., manchmal mit mehreren Autoren) aus der Schrift, von Kirchenvätern, aus Werken zur Kirchengeschichte, besonders der Konzilien (K. J. Hefele, L. v. Pastor, L. Duchesne, P. Batiffol, R. Aubert, J. Lortz, H. Jedin), zur Theologie (aus Deutschland z. B. J. A. Möhler, H. Schell, P. W. v. Keppler, R. Guardini), zur Kanonistik (F. Wernz – P. Vidal u. a.) und aus jüngsten (1960ff) Veröffentlichungen im Blick auf das Konzil selbst; aus dem deutschen Raum, z. T. mehrfach, L. (so richtig 106 Anm. 53; Druckfehler N.: 105 Anm. 52) Jaeger, J. Frings, H.

Volk, H. Schlier, W. de Vries, H. Küng, die „Umfrage zum Konzil", 1961 („mit 81 Äußerungen von Laien und Theologen").

Montini bricht einmal die Reserve, über sich selbst etwas auszusagen: Als junger Priester, der damals gedachte, seine Studien dem Leben und der Geschichte der Kirche zu widmen, hatte er seinen Bischof (B. Gaggia, Brescia) „furchtsam" gefragt, was er ihm als Lektüre empfehle. Die spontane Antwort sei gewesen: „Lies die Konziliengeschichte, nimm den Hefele (18 gewichtige Bände!) ... Dort kannst du alles finden" (119).

Münster Emil Joseph Lengeling

Häußling, Angelus Albert: **Das Missale deutsch.** Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Teil I: Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken. – Münster: Aschendorff (1984). XIV, 213 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Bd 66). Kart. DM 58.–

Trotz der Hoffnung, daß der zweite Teil „bald wird erscheinen können" – er soll „außer den notwendigen Sachbeschreibungen und einer Skizzierung der vier Perioden der Übersetzungsgeschichte Texte bringen, die Aussagen über die Motive der Übersetzer machen, ferner Dokumente der Übersetzungsgeschichte, eine Bibliographie der Sekundärliteratur und die unerläßlichen Register" (VII) –, soll die Rezension nicht länger aufgeschoben werden.

Der vorliegende erste Teil, Ergebnis „entmutigender Kleinarbeit" „über ein Jahrzehnt hin", umfaßt „mehr als eineinhalbtausend Nummern", was sicher nicht nur für den Hrsg. ein „unerwartet großer Umfang" (V) ist, wenngleich zu beachten ist, daß jeder, der oft zahlreichen – auch mancher nicht mehr aufgefundenen – Auflagen und beim „Schott" und „Bomm" die Proprien von Diözesen und Orden sowie (auch minimale) Teilausgaben je eigene Nummern erhalten. Andererseits kommen hier und da Doppelzählungen (a, und a, b) vor.

Auf althochdeutsche Übersetzungsfragmente (Nr. 1f) folgen Hss. von Vollmissalien (3–7) und Teilübersetzungen (10–32) – mit Ausschluß der Bücher, die nur Perikopen bringen –, sodann gedruckte (200 ist eine Hs) „Übersetzungen des Missale und seiner wichtigsten Teile" von 1471 bis 1966 (100–1515); 1516 als „Beispiel der Verweigerung" der Liturgiereform ein Heft der Lefebvre-Anhänger mit Meßordo von 1958 und einem Votivproprium für Marienfeste (Wien 1982), schließlich teilweise umfangreiche (mehr als 500 Seiten) Übersetzungen der Liturgie der Karwoche, auch nur für einzelne Tage oder das Triduum, mehrfach mit Teilen aus dem Brevier (Trauermetten?; die Angaben lassen teilweise im Stich), auch bloße „Mettenbüchlein", von 1630 bis 1953 (1600–1853; 1736f ist nur eine Rubrizistik).

Natürlich haben „Schott" (ab 1884) und „Bomm" (ab 1927) einschließlich ihrer Teilausgaben und Anhänge den Löwenanteil (596–1004 bzw. 1211–1280).

Bei allem Verdienst des Beuroner Benediktiners Anselm Schott (geb. 1843, seit 1892 einer der ersten Mönche der neugegründeten Abtei Maria Laach, gest. ebd. 1896) und der Breitenwirkung seiner und seiner Beuroner Nachfolger Ausgaben ist es eine Pflicht der Gerechtigkeit, wie es der Hrsg. mit Recht empfindet (Vf), jene vielen zunächst anonymen (Hss., Wiegen- und Frühdrucke), dann namentlich bekannten Autoren der Vergessenheit zu entreißen, die ungezählten, auch lateinkundigen (bei „stillen" Messen) Christen ermöglichten, die Messe zwar immer noch (in der Regel) „stumm", aber nicht bloß als „Zuschauer von außen" (*extranei vel muti spectatores:* Pius XI., Enzyklika *Divini cultus,* 20. 12. 1928, Nr. 9: AAS 21 [1929] 40) mitzufeiern, in etwa durchaus schon in „aktiver Teilnahme an den heiligen Mysterien und dem öffentlichen Gebet der Kirche", „der ersten und unersetzlichen Quelle" des „wahren christlichen Geistes" (Pius X., Motu proprio *Tra le sollecitudini,* 22. 11. 1903).

Einige Namen seinen genannt: Christoph Flurheym (1529: 126; Faksimileedition durch Th. Bogler OSB, Maria Laach 1964: 131), Georg Witzel (134ff), Eusebius Amort (195), Johann Michael Sailer (215f; 218; 224–227; 256–262; 270; 288f; 294f; 365), Bernhard Galura (277–285), Markus Adam Nickel (341–344; 372ff), Chr. Moufang (420–439), Pius Parsch (summarisch: 1153–1159, ferner 1329f; 1420f).

Mit bewunderswerter Akribie werden die Ausgaben bibliographisch erfaßt und kurz charakterisiert, gegebenenfalls mit Angaben zu den Autoren, Bibliothekskatalogen, zur Literatur (in Auswahl) sowie des Standorts, wo der Hrsg. das Werk erstmals fand (wenn der Standort fehlt, ist die Ausgabe in Maria Laach vorhanden).

Auch Werke über die Messe und das Kirchenjahr mit Übersetzungen des Meßordo und anderen Stücken des Missale sind erfaßt. Der Hrsg. gibt an, in welchen Teilausgaben er Vollständigkeit erstrebt hat. Wenn die Überschrift zu 100–1516 von „wichtigsten Teilen" spricht, so beschränkt sich das oft auf den Meßordo, auch nur den Kanon, allenfalls das eine oder andere Proprium-Formular, z. B. bei Ausgaben der „Einweihung der Kirche" bzw. „der Kirche und des Altares" (414f) oder der Ordinationsfeier (469) auf den Meßordo und das Meßproprium (bei der Ordination Messe von dem Hohen Priesterthum unseres Herrn, nach französischen Missalien).

Bemerkenswert ist, daß mehrfach nach italienischen (L. A. Muratori, 1747: 176–191; Ch. de Condren, nach der franz. Ausgabe 1677; Neapel 1771: 201) oder französischen Vorlagen übersetzt wurde (J. B. Bossuet: 327; Paroissien: 353–364; 470–482; 1427; 1475; Ch. de Condren: 406; J.-M.-J. Huguet: 536; P. Guéranger: 543f; Abtei Affligem: 1315–1322; Abtei Clerf: 1356; 1380), ferner 1943 und 1947 kriegsbedingt aus dem Amerikanischen: 1426; 1468.

H. wünscht ergänzende Hinweise. Er selbst wird inszwischen auf F. Schulz, „Oratio", in: H. Becker – R. Kaczynski (Hgg.), Liturgie und Dichtung, II, St. Ottilien 1983, 691–720 gestoßen sein und überprüft haben, wieweit nach seinen Auswahlprinzipien (VIIIf) aus den dortigen Angaben Ergänzungen erforderlich sind: das Straßburger Plenar 1488 (a.a.O. 702, Anm. 56) als Vorgänger des Baseler Plenars 1514 (117), das „Betbüchlein" des Georg Witzel, Eisleben 1534f (716), Johannes Alzog, Katholisches Gebet- und Gesangbuch, Mainz 1850 (718); vgl. auch die generelle Angabe: Mainz 1828 (707, Anm. 78).

Wenn die Übersetzung von fünf Proprien durch Thomas Müntzer (121) und die von Luther (124) übernommene Übertragung des Kanons durch Ph. Melhofer (122f) erscheint, fragt sich, ob nicht auch Übersetzungen der Tagesgebete durch evangelische Autoren hätten aufgenommen werden müssen, angefangen vom Missale des Matthias Ludecus (1589) bis zu „Gebete" (Hamburg 1979); Bibliographie von Schulz a.a.O. 717f; vgl. 702–708; 709–716 Synopse von 46 Übersetzungen, darunter einigen nichtdeutschen, des Tagesgebetes vom 11. Sonntag nach Pfingsten (seit 1970 27. Sonntag im Jahreskreis). Erst recht sollten altkatholische Missalien nicht fehlen.

Die kommentierte Edition des Aschaffenburger Fragments (Ende 15. Jh., Niederrhein) durch H. Beckers, für Alw 1984 angekündigt (7), ist erschienen in Alw 27 (1985) 91–102; ebd. 92 Anm. Hinweis auf ein weiteres 1902f ediertes Fragment eines deutschen Missales aus dem 15. Jh.

Einige Versehen und Druckfehler vermerkt die Rezension des Buches durch K. Küppers: ALw 1926 (1984) 360. Hinzufügen: S. XIV (Landotti) Messale statt Messala. Zu Nr. 1149 (St. Stephan, ein fast vergessener schlesischer Förderer der liturgischen Bewegung) vermißt man nähere Hinweise: St. bietet auch den lateinischen Text, auch den rezenten Anhang „pro aliquibus locis", ferner (singulär) eine Übersetzung der Rubriken und des Ritus. Aus den „zahlreichen Einleitungstexten" (CCXXIV S.) sind die philologischen Bemerkungen (VI–XCIX) mit dem Verzeichnis von lateinischen Worten (die Psalmen ausgenommen; dazu 1a–59a), die im Missale „mehr oder weniger von der gewöhnlichen Bedeutung abweichen" (XIV–LXXXVI; vgl auch 60a f), sehr beachtlich.

Insgesamt gebührt der mühsamen Kärrnerarbeit ein Ehrenplatz in der langen Reihe von Monumenta liturgica, die ja vor allem den Söhnen Benedikts zu verdanken sind.

Münster Emil Joseph Lengeling

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: **Vorlesungen über die Philosophie der Religion.** Hrsg. von Walter Jaeschke. – Hamburg: Felix Meiner (G. W. F. Hegel. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd 3–5)
Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion (Bd 3), 1983, LXXXVI, 423 S., Lw. DM 132.–.
Teil 2: Die bestimmte Religion (a: Text) (Bd 4a) (b: Anhang) (Bd 4b), 1985,XIII, 1024 S., Lw. DM 342.–.
Teil 3: Die vollendete Religion (Bd 5), 1984, VIII, 373 S., Lw. DM 128.–.

W. Jaeschke, der in den letzten Jahren bereits durch eine Reihe von wichtigen Untersuchungen zur Religionsphilosophie (RPh) Hegels hervorgetreten ist[1], hat in Zusammenarbeit mit Ricardo Ferrara und Peter C. Hodgson, die zu gleicher Zeit eine spanische bzw. englische Ausgabe von Hegels RPh besorgten, ein für Studium und Forschung höchst wertvolles Werk vorgelegt. Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion aus den Jahren 1821, 1824, 1827 und 1837, die bislang noch nicht in den voneinander teilweise in bemerkenswerter Weise abweichenden Fassungen publiziert worden waren, werden nun – soweit dies der Quellenbefund zuläßt – in jenen unterschiedlichen Fassungen ediert.

Hegel hat sich seit seinen Tübinger Studentenjahren in allen Phasen seines Schaffens intensiv mit Problemen der RPh beschäftigt. Vorlesungen zur Philosophie der Religion hielt er aber erst spät in seinen Berliner Jahren, zu einer Zeit, da seine „Logik", „Enzyklopädie" und „Rechtsphilosophie" bereits in einer systematisch reifen Gestalt vorlagen. Wie ein Vergleich der einzelnen Vorlesungen zur RPh zeigt, ist dieser Teil seines Systems nicht nur inhaltlich, sondern auch von seiner Konzeption her in den 1820er Jahren noch erstaunlichen Wandlungen unterworfen.

[1] Vgl. bes.: Die Religionsphilosophie Hegels, Darmstadt 1983; ders., Die Flucht vor dem Begriff. Ein Jahrzehnt Literatur zur Religionsphilosophie (1971–1981), in: Hegel-Studien, Bd 18, Bonn 1983, 295–354.

Jaeschke hat auf Gründe für dieses Faktum verwiesen. Die RPh zählte als solche – d. h. außerhalb der Gotteslehre im Rahmen der Rationaltheologie bzw. Metaphysik – zu Beginn des 19. Jh.s überhaupt noch nicht zu den etablierten Disziplinen der philosophischen Lehre. Hegel scheint sich in einem relativ raschen Entschluß an seine erste religionsphilosophische Vorlesung gemacht zu haben. Wohl nicht zufällig beginnt er damit in demselben Jahr 1821, als sein Berliner Antipode Schleiermacher den ersten Band seiner christlichen „Glaubenslehre" herausbrachte. Neben Problemen der immanenten Durcharbeitung der RPh, der Aufnahme neuen theologischen und religionsgeschichtlichen Materials und der Abstimmung mit der parallelen Entwicklung seiner übrigen Vorlesungen (insbesondere zur Welt- und Philosophiegeschichte und zur Philosophie der Kunst) sind es dann auch in der Folgezeit wohl nicht zuletzt äußere, vor allem theologiepolitische Anstöße gewesen, die Hegel zu einer ständigen Überarbeitung seines ursprünglichen Konzepts veranlaßt haben.

Die wichtigsten Quellen für die Edition sind Hegels Vorlesungsmanuskript von 1821 und – teilweise vorzügliche – Nachschriften. Von den ursprünglich verfügbaren Vorlesungsnachschriften sind aber eine große Zahl verschollen, so daß für die gegenwärtige Ausgabe weitgehend die Werkeausgaben von Marheineke (1832) bzw. B. Bauer (1840) als Quellen zugrunde gelegt werden mußten. Auf der anderen Seite wurden inzwischen eine Reihe von Kollegnachschriften aufgefunden, die bisher noch nicht zur Edition herangezogen worden sind. Den späteren Ausgaben von Lasson (1925–29) sowie den Nachdrucken der Werkeausgabe von 1840 durch H. Glockner und E. Moldenhauer/K. M. Michel kommt als Quellen für die Edition von Jaeschke keine Bedeutung zu.

Die vorliegende Ausgabe beruht einerseits bereits auf der Durchführung der für die in Angriff genommene historisch-kritische Ausgabe wichtigsten Arbeitsgänge (unter Ausklammerung des textkritischen Apparats). Zusätzlich mußten aber weitere Aufgaben, wie sie gewöhnlich im Rahmen der Studienausgaben der „Philosophischen Bibliothek" anfallen, geleistet werden, insbesondere die der Modernisierung der Orthographie und Interpunktion. Was den Anhang – vor allem die Anmerkungen zu Zitaten und (impliziten) Bezugnahmen Hegels sowie die Register – angeht, so wurde hier schon der anspruchsvolle Standard der „Gesammelten Werke" erreicht.

Abgesehen von dem Titel für Hegels Philosophie der christlichen Religion, die hier erstmals (im Anschluß an Hegels Manuskript und die Überlieferung des letzten Kollegs) als „Die vollendete Religion" eingeführt wird, bestehen die wichtigsten Änderungen gegenüber den früheren Ausgaben in der Anordnung des Materials. Hegels Vorlesungen sind dreigeteilt – in „Begriff der Religion", „Bestimmte Religion" und „Vollendete Religion". Dem entspricht die neue Edition im Unterschied zu den bisherigen Ausgaben, die zweigeteilt waren. Von noch größerem Gewicht – nicht zuletzt im Hinblick auf die systematische Konzeption – ist, daß, während nach dem Aufbau der früheren Ausgaben die christliche Religion als ein Drittes zur Naturreligion und der Religion der geistigen Individualität bestimmt wurde, Jaeschke entschieden dafür eintritt, daß die „Bestimmte Religion" bereits triadisch konzipiert und in sich abgeschlossen ist (vgl. bes. 3: LX). Hat sich der Hrsg. hier nicht zu sehr vom äußeren Aufbau der Quellen und zu wenig vom Inhalt der Texte – insbesondere den Hinweisen Hegels auf die Unabgeschlossenheit der Religion gerade in ihrer römischen Gestalt – leiten lassen? An diesem Punkt wird vermutlich noch einige Kritik laut werden.

Bei einem solchen imponierenden Opus wäre es unangemessen, neben dem Dank für die immense vom Hrsg. geleistete Arbeit nicht auch die Mühen (und Risiken!) zu erwähnen, denen sich der Verlag unterzogen hat, der hiermit wieder einmal beweist, daß er „in philosophicis" ganz vorn an der Front steht.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie. Hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann. – Frankfurt am Main: Josef Knecht (1985). 128 S., kart. DM 18.50

Vier Beiträge umfaßt der vorliegende Band, die insgesamt auf Vorträge anläßlich einer Tagung des bischöflichen Begabtenförderungswerkes Cusanuswerk im Jahre 1982 zurückgehen (vgl. Vorwort, 7). Der erste, vom Herausgeber verfaßte Beitrag, ‚Einführung in Leben und Werk Friedrich Nietzsches', gibt einen Kurzüberblick über die Biographie Nietzsches, verbunden mit einigen Hinweisen zu der im ‚Antichristen' enthaltenen Christentumskritik (19ff). Im Unterschied zu dieser allgemein gehaltenen Hinführung heben die drei anderen Beiträge spezifische Probleme der Nietzsche-Forschung heraus: Jörg Salaquarda behandelt ‚Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie', Josef Simon das Thema ‚Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche', und schließlich bringt Jörg Splett unter dem Titel ‚Nietzsche – Psychologe und Antichrist' Vorüberlegungen zu einer christlichen Antwort auf Anfragen dieses Philosophen zur Sprache.

Salaquarda konzentriert sich auf eine frühe Periode in Nietzsches Denkentwicklung, nämlich auf die Rezeption und anschließende (durch die Lektüre Langes vermittelte) Kritik Schopenhauers und besonders Kants (ab 1865/66), wobei überzeugend nachgewiesen wird, daß Nietzsche schon damals – und nicht erst ab dem Erscheinen von ‚Menschliches, Allzumenschliches' (1878) – eine kritische Position bezogen hat (40), ja, daß seine Philosophie überhaupt in die Tradition des Kritizismus einzuordnen sei (vgl. 42). Auch wenn Nietzsche „alle apriorischen Vorstellungen als einverleibte Irrtümer (galten), insofern sie eine Welt des Seienden imaginieren, während es ‚in Wahrheit' nur Werden, nur das Spiel der Interpretationen gibt" (44), sei er dennoch nicht in eine vorkritische Position zurückgefallen (vgl. 42). Nietzsches Spätphilosophie des „Willens zur Macht" wird aufgrund des ihr immanenten interpretativen Ansatzes („Alles ist Interpretation") ebenso im Horizont dieses Ansatzes, sogar als „äußerste Konsequenz aus dem Kritizismus" (51), beschrieben.

In der Spannung zwischen dem Früh- und dem Spätwerk bewegen sich auch die Ausführungen J. Simons zur Sprachauffassung Nietzsches. Als „Grundgedanke der Sprachphilosophie" dieses Denkers wird „das Ineinanderspielen des Wortcharakters als Begriff und als Metapher" gekennzeichnet (85), wobei damit zwei Seiten jedes Wortes, nicht aber zwei verschiedene Wortarten gemeint seien. Der Schwerpunkt wird dabei mit Recht auf die metaphorische Dimension gelegt, die Nietzsches ästhetische Weltsicht eröffnet. Durch sie wird ein neuer Begriff der Freiheit sowie eine Relativierung der Bewußtseinsleistungen ermöglicht, die schließlich zu einer Kritik an dem – nach Nietzsche grammatikalisch – fundierten Subjekt-Objekt-Gegensatz neuzeitlicher Erkenntnistheorie seit Descartes führen (vgl. bes. 80f, 86ff). Besonders durch die aufschlußreichen Vergleiche mit Hegels Bewußtseinskritik (vgl. 77f), durch das Inbeziehungsetzen mit Kants kategorischem Imperativ (vgl. 80), aber auch mit der Sprachauffassung Hamanns (vgl. 85) oder W. von Humboldts (vgl. 94), wird Nietzsches Denken in lebendiger Weise in die Philosophie der Neuzeit eingebunden.

Im letzten Beitrag des Buches formuliert J. Splett „philosophische Vorüberlegungen zu einer christlichen Antwort auf seine (scil. Nietzsches; J. F.) Herausforderung" (99), in der es weniger um Nietzsche selbst als um bestimmte Weisen seiner Rezeption gehe. Gleich zu Beginn wird zu Recht der Skeptizismus Nietzsches hervorgehoben, dem gegenüber in ethisch-praktischer Hinsicht die Notwendigkeit des dezidierten Urteils angesichts der möglichen Inhumanität (Auschwitz) betont wird, und in eher theoretisch-formaler Hinsicht wird das Erfordernis des Ernstnehmens in der philosophischen Diskussion, die diskutable Gründe erfordere, verlangt (vgl. 102f). Splett selbst wird dieser Forderung gerecht, wenn er in behutsamer Weise gegen Nietzsches (oft pauschale) Verurteilungen Grundzüge des christlichen Glaubens herausstellt: Glaube als Lebensvollzug, und dessen Wahrheit als Befreiung und Ermöglichung von Menschenliebe anstatt des Selbsthasses, werden als Alternative und Kritik an Nietzsches Philosophie des Machtwillens mit bedenkenswerten Argumenten dargestellt (vgl. 105ff).

Obwohl die Grundgedanken der in diesem Buch enthaltenen Beiträge insgesamt schon früher an anderen Stellen veröffentlicht wurden, worauf auch jeweils in den Anmerkungen zu den einzelnen Beiträgen verwiesen wird, bieten sie in dieser Konstellation doch eine wegweisende Einführung in wichtige Problemstellungen des Denkens Friedrich Nietzsches.

Wien Johann Figl

Mosmann, Heinz: **Wladimir Solowjoff und ‹die werdende Vernunft der Wahrheit›.** Keime zu einer Philosophie des Geistselbst. – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben (1984). 119 S. (Studien und Versuche. Eine anthroposophische Schriftenreihe 23) kart. DM 16.–

Eine dem Ansatz und der Intention dieser Studie allseitig gerechtwerdende Besprechung ist insofern nicht leicht, als diese die genaue Kenntnis nicht nur des Denkens Wl. Solowjoffs, sondern auch desjenigen R. Steiners voraussetzte. Rez. kennt Steiners Werk nicht genau genug, so daß hier die Beurteilung der Beziehung R. Steiners zu Wl. Solowjoff wie der Interpretation des Vf.s dazu im einzelnen nicht geleistet werden kann. Formell ist zunächst wichtig, zu wissen, daß Vf. der russischen Sprache mächtig ist und die wissenschaftliche Apparatur zu handhaben versteht. Es scheint sich offensichtlich auch auf diesem Gebiet – wie sonst durchaus üblich – als selbstverständlich durchzusetzen, daß Arbeiten über russische Philosophen nur dann einen wissenschaftlich ernstzunehmenden Anspruch anmelden können, wenn sie sich als am Original gearbeitet ausweisen. Das ist hier der Fall und macht die Abhandlung lesenswert.

Sie hat folgenden Aufbau: Zur Einführung (7–10); 1. Leben und Denken (11–15); 2. Die Idee der Wahrheit (16–19); 3. Das Erkennen der Wahrheit im Glauben (20–29); 4. Die werdende Vernunft der Wahrheit (30–47); 5. Ich bin – die Wahrheit (48–60); 6. Weisheit und Dichtung (61–72); 7. Die Inspiration des Guten und die Wirklichkeit des Bösen – Christus und Antichrist (73–91); Anhang: Der Geistorganismus des Wortes – die christliche Idee als Inspirationsquelle des Intellekts: 1. Idee-Wort-Begriff (93–96); 2. Christus ist Liebe – Logos – Sophia (97–105); 3. Die Individualität Wladimir Solowjoffs (Aus einem Vortrag Rudolf Steiners) (105–108); Anmerkungen (109–116); Lebensabriß (117–119).

Die Gliederung zeigt, daß Vf. mehr beabsichtigt als ein Einzelproblem – etwa das der Erkenntnis- bzw. Wahrheitstheorie im Werk Solowjoffs – eingehend zu behandeln –, es soll ein die wesentlichen

Züge umfassendes Gesamtbild des Denkers und Dichters entworfen werden. Dies ist konsequent, wenn man – wie der Vf. mit R. Steiner – der Ansicht ist, daß Philosophie jegliche abstrakte Prinzipien in Richtung auf (ideelles) Erleben zu überschreiten und zu einer Synthesis aller Erkenntnisformen zu kommen habe, um die sich gerade Solowjoff bemüht habe (7). Die Studie stellt so einen hohen Anspruch und gibt in ihrem Fortgang manche Denkanstöße, wenngleich sie mit ihrem geringen Umfang ihr Programm nicht einlösen kann.

Ihre inhaltliche und vor allem methodische Problematik kommt schon im Titel zum Ausdruck. Die Philosophie Wl. Solowjoffs soll „Keime zu einer Philosophie des Geistselbst" bieten. Dies ist unverfälschter R. Steiner (8) und Vf. will „aus anthroposophischer Arbeit" dazu beitragen, „daß die Bedeutung dieses genialen Denkers (d. h. Solowjoffs) auch für die west- und mitteleuropäische Bewußtseinsentwicklung erkennbar werde" (9). Die Intention ist akzeptabel, nur – wie realisiert man sie? Vf. will nämlich keinen systematischen Vergleich zwischen Steiner und Solowjoff anstellen, ist aber davon überzeugt, daß vieles „Unausgesprochene" im Werk Solowjoffs („das sich oft zwischen den Zeilen findet") „unter Zuhilfenahme von Geist-Erkenntnissen Rudolf Steiners" (10) schärfer formulieren lasse –; daß es z. B. einen „inneren Bezug zur geisteswissenschaftlichen Erkenntnistheorie" R. Steiners beim späten Solowjoff gebe, sei nicht zu übersehen, „auch wenn man eine berechtigte Scheu davor empfinden mag, die Eigenständigkeit dieses Denkers „für die Anthroposophie zu vereinahmen" (32).

Nun ist es jedermanns gutes Recht, einen Philosophen unter besonderen Aspekten auszulegen (hier unter dem einer Konvergenz der Anschauungen des späten Solowjoff zu Wahrheit, Erkenntnis, werdende Vernunft und Glaube etwa mit denen R. Steiners) zumal unter dem Vorgeben, dies solle nur „eine bescheidene Anregung für den Leser" sein, „sich selbst mit diesem Werk näher zu befassen" (10).

Zwar kann jede Interpretation zum Anlaß werden, auf das Original zurückzugreifen und jene an diesem zu messen, aber es wäre wohl der Bedeutung der Sache angemessen gewesen, wenn Vf. den von ihm unterlassenen systematischen Vergleich mit Einschluß detaillierter Analysen so komplizierter Begriffe wie dem des „Glaubens" bei Solowjoff oder des „Geistselbst" bei Steiner u. a. angestellt hätte –, wenn er z. B. in methodisch sauberer Trennung zunächst die Erkenntnis- und Wahrheitstheorie (s. S. 20–60) in ihrer immanenten Entwicklung vom frühen zum späten Solowjoff und die Kontroversen um diese bis heute dargelegt und in einem zweiten Schritt R. Steiners Position präzise herausgearbeitet hätte, um anschließend die „Keimhaftigkeit" der Philosophie Solowjoffs und ihre Vollendung bei Steiner in seiner Sicht aufzuzeigen. Denn die Versicherung, es sei da bei Solowjoff „zwischen den Zeilen" vieles „Unausgesprochene" zu finden, was Steiner zu Wort gebracht habe, läßt den Verdacht der Spekuliererei aufkommen, wenn nicht der Nachweis am Text und mit kritischer Argumentation erfolgt. Ein solches Vorgehen wäre angemessen gewesen –, gibt es doch durchaus Berührungspunkte der Denker und hat sich auch Steiner explizit zu Solowjoff geäußert. So aber bleibt ein gewisses Unbehagen angesichts der vom Vf. konsequenterweise angewandten gemischten Verfahrensweise zurück, die es schwer hat, gegen die Vermutung der Beliebigkeit beim Gebrauch von Zitaten und Termini sich durchzusetzen.

Ich möchte jedoch darauf hinweisen, daß der Versuch des Vf.s, von der Anthroposophie her die Bedeutung Solowjoffs „für die west- und mitteleuropäische Bewußtseinsentwicklung" anzudeuten – wobei man gerade aus der Interpretation einiger Gedichte Solowjoffs durch den Vf. außerordentlich viel lernen kann – von hohem Interesse ist.

Daß Solowjoff für die Anthroposophie von Bedeutung ist, ist historisch und aktuell unbestritten –, aber von ihr allein aus ist die Bedeutung Solowjoffs insgesamt nicht zu bestimmen. Insofern er auf den Gebieten der Philosophie und Theologie, des Rechts, der Ökonomie und der Sozialtheorie – um nur diese zu nennen – universell bedeutsam sein sollte, was zumindest mit guten Gründen vermutet werden kann, geht er weit über die Anthroposophie hinaus. Er ist kein „Keim" Steiners, sondern er selbst.

Inwieweit die Inanspruchnahme Solowjoffs durch und für die Anthroposophie legitim ist, diese Frage im Leser zu wecken, ist nicht das geringste Verdienst der Studie, deren Vf. selbst weiß, daß anthroposophische Forschung hier noch in den Anfängen steckt. Vielleicht kommt einmal jener „systematische Vergleich", der eine Antwort darauf geben könnte.

Münster Wilhelm Goerdt

Strolz, Walter: **Heilswege der Weltreligionen,** Bd 1: Christliche Begegnung mit Judentum und Islam. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 192 S. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica). geb. DM 24.80.

Vorliegendes Buch ist „aus unmittelbarer Dialogerfahrung" entstanden (14). Der Hinführung zum Thema (15–22) folgen die insgesamt neun Kapitel des Buches:

- Schöpfer und Schöpfung (23–42);
- Offenbarung (43–62);
- Erlösung (63–79);
- Offenbarung und Tradition (80–94);
- Weltverantwortung (95–111);
- Beten in den monotheistischen Religionen (112–136);
- Mystische Gotteserfahrung (137–154);
- Zukunftshoffnung und endzeitliche Heilserwartung (155–177);
- Der Glaube und das Schweigen aus der Tiefe (178–184).

Eine Literaturauswahl schließt die Arbeit ab.

Der Autor versucht die Erfahrungen, die er im interreligiösen Gespräch über Jahre hinweg gemacht hat, thematisch darzustellen. Daß die umfangreichen Zitate nicht in Anmerkungen oder Fußnoten genau belegt sind, ist ein Mangel des Buches. Der in Aussicht gestellte zweite Bd, der sich mit Hinduismus, Buddhismus und Taoismus beschäftigen wird, soll Anfang 1986 erscheinen.

Koblenz Ludwig Hagemann

So machte Gott die Welt. Schöpfungsmythen der Völker. Nacherzählt und gedeutet von Adel Theodor Khoury und Georg Girschek. – (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1985). 189 S. (Herderbücherei Bd 1223), kart. DM 9.90

In dem Buch stellen Vff. eine Reihe von Schöpfungsmythen aus verschiedenen Religionen – teils archaischen, teils Weltreligionen – dar und versehen sie mit einer religionswissenschaftlichen Deutung. Die Reihe der Darstellung wird eingerahmt von einer Erläuterung am Anfang, was der Begriff des Mythos im wissenschaftlichen Sinne bedeutet, und einer abschließenden Bewertung der dargestellten Schöpfungsmythen, einer summarischen Übersicht über wesentliche Bestandteile und Hauptgedankenbilder der Mythen. Schließlich werden Reflexionen angeschlossen über ‚Paradies und bedrohte Welt', ‚Zeit der Ursprünge und Heilszeit der Gegenwart', ‚Tradition und Fortschritt' sowie die Fragestellung ‚Religion ohne Mythos?'. Im Darstellungsteil werden die Schöpfungsmythen folgender ethnischer Gruppen und Religionen dargestellt: Pygmäen, australische Kulin und andere Aborigines, melanesische Gruppen, Negritos Asiens, sibirische Stämme, Indianer Nordamerikas, Hinduismus, Iran (Mazdaismus), griechische Mythen, germanische, altägyptische, sumerische, babylonische Mythen sowie die biblischen Schöpfungsberichte. Damit liegt dem Leser ein umfangreicher Stoff der wichtigsten Schöpfungsmythen der Menschheit vor, soweit es sich um Mythen im religionswissenschaftlichen Sinne handelt. Indem die Vff. jeweils die wichtigsten und wesentlichen Erzählinhalte darstellen und sie jeweils erläutern, liegt dem Leser ein Buch vor, das einen erheblichen informativen Wert hat.

Darüber hinaus wird in den Deutungen und Reflexionen des Buches dem Leser einsichtig, daß es bei der Beschäftigung mit diesen Mythen nicht darum gehen kann, quasi von einem entwicklungsgeschichtlich erhöhten Standpunkt aus die Mythenwirklichkeit wie ein Studienobjekt zu analysieren und sodann als für heutige Zeitprobleme irrelevant beiseite zu legen. Vielmehr wird bei der Lektüre immer wieder deutlich, daß in den Mythen der Menschheit Realitäten ausgesagt werden, die für den Lebensvollzug des einzelnen wie der menschlichen Gemeinschaft ihre Bedeutung haben. „Schöpfungsmythen sind im Verständnis der Religionen ... Ausdruck tiefer, erprobter Lebensweisheit. Sie bieten eine Erklärung der Welt und des Lebens, ein Lebensmodell mit praktischen Richtlinien zur Bewältigung der Gegenwart, zur Ermöglichung und Sicherung des Lebens und zur Gestaltung der Zukunft" (12). Dennoch ist diese Modellhaftigkeit nicht so zu sehen, daß in ihr quasi eine sogleich anwendbare Lebensweisheit enthalten wäre. Vielmehr ist der Mythos eine Wahrheit mit Modellcharakter, die von einem Außenstehenden nicht geschaut werden kann. „Der Wahrheitsanspruch des Mythos ist auf der ganz persönlichen Ebene des von außen nicht Greifbaren angesiedelt" (9). Erst die Erfahrung bestätigt dem einzelnen die Wahrheit des Mythos. Der Mensch muß sich der Mühe unterziehen, den Mythos existentiell zu erfahren, erst dann sieht und schaut er seine Wahrheit als Modell, d. h. als auf die Realitäten des Lebens anwendbar. Ähnlich wie das Bewußtsein eines Vertrauens zu einer Person von einem Außenstehenden weder als gerechtfertigt oder als grundlos stichhaltig erwiesen werden kann, so verhält es sich mit der existentiellen Erfahrung des Mythos: „Die Erfahrung bestätigt ihm die Wahrheit des Mythos" (9).

Vff. erläutern die grundsätzliche Ausrichtung des Menschen auf die Wahrheiten des Religiösen, die Verflechtung mit der Grundbefindlichkeit der Erlösungsbedürftigkeit, mit der Erkenntnis der menschlichen Unzulänglichkeit und der Grenzen des Wollens und Handelns. Schließlich wird auf die universale Erkenntnis des Menschen hingewiesen, daß er aus sich keine letzten und

maßgebenden Antworten auf die Fragen nach Sinn und Ziel und Inhalt des Lebens finden kann. Auch kann er nicht im letzten sich selbst heilen, sich selbst zum Heil führen. Der universalen Heilsbedürftigkeit des Menschen wollen die Mythen entsprechen, d. h. es geht nicht um Antworten auf die Sinnfrage, sondern um eine adäquate Entsprechung der Heilsbedürftigkeit, in der sich auch die äußerlich unbeantwortete Sinnfrage subsumiert. Entsprechung (11) meint, abstrakt ausgedrückt, ein Gegengewicht zur Heilsbedürftigkeit, und zwar ein solches, das in den Archetypen von Mensch und Welt gründet. Gegenüber den äußeren Abläufen des Welt- und Menschengeschehens in Schicksal und nicht verfügbarem Lebenslauf sowohl einer Gruppe, als auch des einzelnen, bildet der Mythos als innerster Ablauf, besser: als innerste und letztgültige, modellhafte Wahrheit quasi ein Gegengewicht zum äußeren, heilsbedürftigen Aspekt des Daseins, indem es der universalen Heilsbedürftigkeit entspricht.

Dem Nachdenken über die Wahrheit der Mythen muß notwendig das Mitvollziehen der Mythen folgen, d. h. es muß die Erfahrung der mythischen Wahrheit gemacht werden. Je mehr der Leser die Vielfalt der im Buch vorgestellten Schöpfungsmythen auf sich wirken läßt, um so besser erahnt er die Tiefgründigkeit des Ausgesagten, erkennt er gewisse gemeinsame Nenner aller Mythen und deren Relevanz gerade auch für unsere heutige Welt, in der die Seelen der Menschen vielfach verarmt sind, weil sie nicht mehr in der Lage sind, den reichen Schatz der gesamten Menschheitserfahrung in sich aufzudecken. Dazu kann die Lektüre dieses Buches eine große Hilfe sein. Der Leser muß sich nur von seiner vermeintlichen Höhe des aufgeklärten Denkens herabbeugen, und er wird erkennen, wie dürr und armselig sein Seelenleben ist und war.

Für den Studenten der Theologie und anderer Fächer ist das Buch eine nützliche Sammlung von Schöpfungsmythen, eine für das Studium anregende Lektüre zur Reflexion über alle Implikationen, die sich aus der Erforschung der großen Mythen der Menschheit ergeben, und nicht zuletzt eine hilfreiche Anleitung und Grundlegung für das Studium der Religionswissenschaft und -philosophie, der Ethnologie, Psychologie und Philosophie.

Auch der wissenschaftliche Stellenwert des Buches ist anzumerken. Die Vff. erörtern kritisch die Relevanz und die Unbrauchbarkeit archaischer Weltschöpfungsmythen und stellen diese Problematik differenziert dar. Dies geschieht freilich nur skizzenhaft, da das Buch in erster Linie für Interessenten und Studenten konzipiert ist. Jedoch enthalten diese Gedankenskizzen die wichtigsten Punkte wissenschaftlicher und religionsphilosophischer Forschung auf diesem Gebiet. Indem Bezug genommen wird auf wertvolle Arbeiten von Eliade, Kirkegaard, Mensching, Widengren, erschließt sich dem Leser eine große Palette an wichtigsten religionswissenschaftlichen Erkenntnissen und Denkansätzen. Hieraus kann vor allem der Student, aber auch alle interessierten Leser, zahlreiche weitere Querverbindungen und Hinweise auf weitere Felder des Forschens entnehmen. Viele Sätze und Abschnitte ermuntern zur Fortsetzung des Studiums dieser letztlich alle Menschen angehenden Materie. „Die Wirkung des Gottes erscheint zur Urzeit der ersten Schöpfung in reiner Gestalt. In der göttlichen Wirkung der Schöpfung, die alles, die Welt und jedes Sein, erschafft, zeigt Gott seine Allmacht, die Fülle seiner Kraft. Mircea Eliade meint deuten zu können, daß der Gott das Weltall aus seinem ‚Überschuß an ontologischer Substanz' erschaffe" (179). Es werden Grundlagen religiösen Denkens überhaupt vermittelt, was nicht anders sein kann, da es sich bei der dargestellten Materie um solche Grundlagen handelt. Der aufmerksame Leser erahnt, daß vielleicht gerade der heutige Mensch durch die Kraft der Wahrheit wieder angesprochen wird, jener Wahrheit, die die Schöpfungsmythen der Menschheit vermitteln. Aber wie kann und soll das geschehen? Vff. lassen auf kritische Weise diese Frage hervortreten, eine Frage, die im Buch nur skizzenhaft aufgezeigt werden kann, und die den Leser weiterhin beschäftigt. „Wenn nun der Mensch in seiner Beziehung zu Gott auf den Mythos nicht verzichten kann, in den alten Bildern des Mythos seine heutigen religiösen Erfahrungen aber nicht ausgedrückt sieht, stellt sich die Frage nach einer neuen, zeitgemäßen Bilderwelt des Mythos. Eine Ummythisierung enthielte den Einsatz neuer Bilder und Symbole, um so besser die religiöse Erfahrung vermitteln zu können. ... Ob solch ein Verfahren Erfolg hätte, hinge von der Treffsicherheit der neuen Symbole ab, von ihrer Lebensnähe, ihrer Verbreitung und der Kraft ihres Inhalts" (186). Hiermit ist Wichtiges über Religion im allgemeinen gesagt: daß sie stets zu reformieren ist, gemäß ihrem dynamischen, nicht-statischen Wesenszug. Ein Gedanke, der Wissenschaft und Glauben zugleich beschäftigen muß.

Die Lektüre des Buches vermittelt, dank der fließenden, nicht zu sehr mit wissenschaftlicher Terminologie versehenen Sprache, und dank der geschickten Darstellung der einzelnen Mythen, einen Überblick über diesen Wissensbereich, der den bereits oben beispielhaft genannten Leserkreisen sehr willkommen sein muß. Beides, unterhaltende Fesselung und wissenschaftliche Tiefe, kann der Leser, je nach Anspruch, den er an das Buch stellt, in dieser Darstellung finden.

Burgdorf Erhard Meier

Ernst Ludwig Ehrlich und der christlich-jüdische Dialog. Hrsg. von Rolf Vogel. – Frankfurt a. M.: Josef Knecht (1984). 206 S., kart. DM 28,80.

Aufgerüttelt durch das Grauen der Shoah haben die christlichen Kirchen erst nach Kriegsende damit begonnen, ihr Verhältnis zu Juden und Judentum neu zu bestimmen. Hierbei ist Ernst Ludwig Ehrlich bis heute einer ihrer wichtigsten Gesprächspartner. Seine Biographie (41–69) zeigt die Gründe für dieses Engagement. Im Kontext einer solchen Verhältnisneubesinnung steht der von Rolf Vogel herausgegebene, gut lesbare Band. [Ein Corrigendum S. 204: Kath. Bildungswerk statt Bibelwerk.]

Er umfaßt ein Gespräch des Hrsg.s mit E. L. Ehrlich aus dem Jahre 1983, eine abschließende Laudatio von W. P. Eckert (zur Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille 1976) sowie die folgenden Reden und Aufsätze Ehrlichs: Der christlich-jüdische Dialog heute (1983); Die Juden in Deutschland (1983); Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns Juden? (1966); Luther und die Juden (1983); Der Zionismus – Befreiungsbewegung des Jüdischen Volkes (1983); Wie können Christen und Juden miteinander sprechen? (1960); Begegnungen – Menschen auf meinem Weg des christlich-jüdischen Gesprächs (1976).

In allen Beiträgen spiegelt sich das kenntnisreiche Bemühen E.s wider – darin wesentlich auch geprägt von seinem Lehrer Leo Baeck (47–49) –, ein positives Verhältnis zwischen Christen und Juden zu verwirklichen. So sieht E. im mangelnden Wissen über den jeweils anderen Gesprächspartner die Hauptschwierigkeit für einen Dialog (16). Dieser aber wird „eine Gemeinschaftsarbeit von Judaisten und Neutestamentlern" (20; vgl. 181: „kritische Wissenschaft") sein müssen, und man kann hinzufügen: auch von Systematischer Theologie. Aber bis heute „hat die Arbeit an den Texten und an den gemeinsamen Grundlagen noch nicht ausgereicht, die Mehrheit der Theologen zu erreichen. Sie merken nicht, daß christliche Theologie ohne Kenntnis des hebräischen Hintergrunds der Bibel und des zeitgenössischen Judentums Jesu kaum möglich ist" (27).

Das gilt auch in bezug auf die notwendigen Einstellungsänderungen in den christlichen Gemeinden wie auch für den christlichen Religionsunterricht (114; 28: Aufgabe und Pflicht der dt. Bischofskonferenz, für eine Anwendung ihrer Erklärung vom 28. 4. 1980 in den Gemeinden zu sorgen.). Bei den „Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden" (Düsseldorf 1981) zeigt E. die Berufung „in dieselbe Gottesherrschaft" (77) auf. Mit der in den „Leitlinien" verwendeten Kurzformel „Werdende Gottesherrschaft (jüd.) – Werdende Gottesherrschaft durch werdende Christusherrschaft (christl.)" läßt sich eine positive Verhältnisbestimmung erreichen – ohne jede Abwertung der Juden. Durch ein glaubwürdiges Zeugnis der Kirche in ihrer Christusnachfolge (vgl. 122) wird sich eine christliche Judenfeindschaft, wie sie fast 2000 Jahre hindurch praktiziert worden ist, nicht mehr wiederholen können.

„Man verschließt sich völlig dem Verständnis der nationalsozialistischen Judenverfolgungen, wenn man nicht erkennt, daß diese erst dadurch möglich geworden sind, daß Jahrhunderte vorher eine pseudo-theologische Darstellung der Juden vorgetragen wurde, in welcher die Juden als verstockte und verworfene Individuen erschienen. Derartige Vorstellungen haben in unseren Tagen Christen zumindest anfällig für eine Judenfeindschaft gemacht und ihren christlichen Widerstandswillen gegen Barbarei und Teufelei geschwächt" (108).

Durch geduldiges und vorurteilsfreies Lernen jedoch läßt sich ein gegenseitiges Verstehen erreichen, das künftig auch zu einer Ökumene zwischen den beiden Kindern des Gottes Abrahams führen kann. Darauf hat E. bereits weit vor der Konzilserklärung „Nostra aetate" hingewiesen, als er 1960 sagte: „So dürfte der Tag nicht mehr fern sein, an dem die Christen die von ihnen geglaubte Einheit von Altem und Neuem Testament auch dadurch bezeugen, daß sie das Judentum in das ökumenische Gespräch einbeziehen." (173; vgl. das „Ökumenische Testament" von Karl Barth aus dem Jahre 1966.)

Solche Ökumene aber hat ihre Basis und ihre Verbundenheit auch in einem gemeinsamen Tun, nämlich in der Heiligung des heiligen Gottes durch Gerechtigkeit (Jes 5,16). Mit den Worten aus dem Alenu-Gebet heißt das: „Die Welt zu ordnen durch das Reich Gottes" (190). Wissen voneinander und Sichfinden zum gemeinsamen Dienst für die Herrschaft Gottes werden zu einem Miteinander „Schulter an Schulter" (Zeph 3,9) und zur Verwirklichung dieser malkut/basileía führen (so auch W. P. Eckert, 203).

Es ist eine zugleich nüchterne und doch facettenreiche Bilanz der heutigen christlich-jüdischen Kommunikation, die hier vorliegt. Sie nennt offen die leider immer noch bestehenden Defizite, entlarvt damit

aber theologische Wahrnehmungsverweigerungen als eben solche. Positiv: Durch diese Bestandsaufnahme werden christlicher und jüdischer Theologie Impulse für weitere, umfangreiche Forschungsarbeiten gegeben. Ein Zurück hinter das erreichte Niveau wird dann nur noch als Ideologie möglich sein. [Dazu die überzeugenden Ergebnisse bei K. Müller, Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament. Eine kritische Rückschau auf die Entwicklung einer Methodik bis zu den Qumranfunden, Frankfurt/Bern 1983.] Daher ist dieses Buch über E. L. Ehrlich eine wichtige Orientierung nicht nur für jeden am christlich-jüdischen Dialog Interessierten und für die Arbeit der Religionslehrer, sondern auch für den Fachtheologen. Dieser wird in seinem Gespräch mit jüdischen Theologen eine wesentliche Bereicherung seiner Forschungen erfahren.

Düsseldorf Karl-Heinz Minz

Meier, Erhard: **Kleine Einführung in den Buddhismus.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1984. 158 S. (Herderbücherei, Bd 1158) kart. DM 8.90

An brauchbaren Einführungen in den Buddhismus herrscht kein Mangel. Ein Autor, der es unternimmt, eine weitere solche Einführung zu schreiben, wird sich genau überlegen müssen, worin sich seine Veröffentlichung von konkurrierenden Werken abheben soll. Die Besonderheit von M.s „kleiner Einführung" im Vergleich zu anderen Buddhismusdarstellungen besteht zunächst einmal eben darin, daß sie „klein" ist; sie will „Anregungen" geben, „. . . diese oder jene gedankliche Spur aufzunehmen und ihr selbst weiter nachzugehen" (Vorwort, 7). Auch versteht sie sich – darauf wird ausdrücklich (ebd.) hingewiesen – nicht als wissenschaftliche Arbeit. Sie wendet sich vielmehr an ein religiös gestimmtes Publikum, möchte „ein tieferes Interesse als das Interesse an reinem Faktenwissen" (ebd.) wecken. Das Buch ist in der Herderbücherei erschienen, wird also eine vorwiegend christliche Leserschaft finden.

Die Darstellung beginnt mit einem Überblick über die heutige Ausbreitung des Buddhismus und die Anzahl der Bekenner. Neben den traditionell buddhistischen asiatischen Ländern wird hierbei auch der westliche Neobuddhismus gestreift. Es folgen einige Informationen über die buddhistische Literatur, den Aufbau und literarischen Charakter des Pālikanons insgesamt sowie der einzelnen Lehrreden (Sūtra). Unberücksichtigt bleiben der chinesische und der tibetische Kanon. Der Kernteil des Buchs hält sich an die in Buddhismuseinführungen üblich gewordene Gliederung des Stoffs in die Themen Buddha, Lehre und Gemeinde. Die Beschreibung der buddhistischen Lehren bleibt traditionell-deskriptiv, eine historisch-kritische Materialaufbereitung wird gar nicht erst versucht. Einige Kapitel über die buddhistische Kosmologie, die Toleranz dieser Religion und den interkulturellen und interkonfessionellen Dialog runden das Bild ab.

Es wurde schon gesagt, daß das Buch keinen eigenen wissenschaftlichen Anspruch erhebt. Man darf also auch keine neuen buddhismuskundlichen Forschungsergebnisse von ihm verlangen. Freilich will es auch „rein sachliche Informationen über Daten, Fakten, Grundzüge der Lehre des Buddha" („Über das Buch") vermitteln. Insofern darf doch von ihm erwartet werden, daß es die Ergebnisse der neueren Buddhismusforschung nicht vernachlässigt. In dieser Hinsicht aber weist das Buch Mängel auf. Einige wenige Punkte müssen hier angesprochen werden:

In der Heimat des Buddha wurde nicht Pāli (20), sondern vor allem Ardhamāgadhī gesprochen. Der Pālikanon ist Übersetzungsliteratur, wie sich durch stehengebliebene ostsprachliche Reste („Magadhismen") im westlichen Pāli erweist.

Die Frage ist nicht, ob der Buddha zwischen 560 und 556 v. Chr. geboren wurde (10), sondern ob der sog. „längeren" oder der „kürzeren" Tradition bei der Festsetzung der Lebensdaten des Buddha der Vorzug zu geben sei. Stimmt die längere Tradition, so ist der Tod des Buddha um 500 v. Chr. anzusetzen; sollte sich aber doch die kürzere Tradition als stichhaltig erweisen, so ist der Buddha nur etwas mehr als ein Jahrhundert von dem Kaiser Aśoka entfernt, d. h. er wäre bis in das vierte Jh. v. Chr. zu rücken.

Der Pālikanon wurde nicht 200 Jahre nach dem Tod des Buddha niedergeschrieben (22 und 117), sondern erstmalig kurz vor der Zeitenwende unter der Regierung des Vaṭṭagāmaṇī Abhaya (89–77 v. Chr.) in Ceylon.

Die Behauptung, der Pālikanon enthalte „in einem hohen Grade Worte des Buddha" (ebd., vgl. auch 128) kann sich allenfalls auf die buddhistische Tradition, nicht aber auf die Erkenntnisse buddhologischer Textkritik stützen. Der Vergleich der verschiedenen Rezensionen buddhistischer Lehrtexte im Pāli-, Sanskrit-, chinesischen und tibetischen Kanon ist zwar noch lange nicht vollständig durchgeführt, fest steht aber auf jeden Fall, daß der textus receptus eben nicht in hohem Grade die Worte des Buddha, sondern die der späteren Bearbeiter enthält. Die meisten Textschichten sind sekundär. Die Aussonderung der „ipsissima vox" (buddhavacana) bleibt ein Desiderat in der Buddhologie und wird von den meisten Forschern gar als unmöglich angesehen.

Bei der Schreibung der Sanskrit- und Pālitermini hätte auf Einheitlichkeit und größere Genauigkeit geachtet werden sollen.

Im Literaturverzeichnis fehlen die wichtigen Gesamtdarstellungen und größeren Einführungen in den Buddhismus, etwa von Lamotte, Frauwallner, Bareau, Schlingloff, Schumann oder Schneider, die seit den fünfziger Jahren erschienen sind. Hier wäre der Ort gewesen, dem Leser den Weg zu einer vertiefenden Beschäftigung zu weisen. Statt dessen Veraltetes (Oldenberg, von Glasenapp), neobuddhistische Erbauungsliteratur (Govinda) und Entbehrliches (Berendt, Jungclaussen).

Bei allem Bemühen, die Darstellung in ihrer Eigenart gelten zu lassen: vom Standpunkt des Orientalisten aus vermag das Buch die an eine kleine Einführung in den Buddhismus gestellten Erwartungen nicht zu erfüllen.

Münster Konrad Meisig

Erlösung in Christentum und Buddhismus. Hrsg. von Andreas Bsteh. – Mödling: Verlag St. Gabriel (1982). 198 S. (Beiträge zur Religionstheologie, Bd 3). kart.

Der vorliegende 3. Bd, der von der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Gabriel in Mödling bei Wien hrsg. Reihe „Beiträge zur Religionstheologie" gibt die von buddhistischen und christlichen Gelehrten im Rahmen der Dritten religionstheologischen Studientagung (Juni 1981) gehaltenen Referate wieder.

Die ersten beiden Beiträge „Dialog als theologisches Prinzip" (F. Buri, 11–31) und „Christentum und Buddhismus in der Begegnung" (H. Dumoulin, 32–51) verstehen sich als grundlegende Einführungen in die spezifische Fragestellung des gegenwärtigen christlich-buddhistischen Dialogs. Aus der Sicht der philosophischen Anthropologie geht P. Henrici die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen unter dem Blickwinkel von Tod, Sünde und Leiden an, um von da aus Perspektiven des christlichen Erlösungsverständnisses aufzuzeigen (52–72). Es folgen zwei Beiträge zum Erlösungsverständnis im Buddhismus: Die Theravāda-Tradition beschreibt J. Dhirasekera (73–87), die Mahāyāna-Tradition berücksichtigt besonders H. Nakamura (88–111). Aus der christlichen Überlieferung werden dann in ähnlicher Weise zwei Traditionsströmungen vorgestellt, die katholische Sicht von K. Rahner (112–127) und die protestantische Schau von W. Pannenberg (128–146). Abschließend widmet sich N. Füglister „Grundweisen biblischer Heilserfahrung" (147–174), und Y. Takeuchi gibt eine Rückbesinnung auf die ursprüngliche Bedeutung der ‚anderen Kraft' im buddhistischen Heilspfad (175–193).

Erfreulicherweise setzt dieser 3. Bd der „Beiträge zur Religionstheologie" – philosophisch und theologisch fundiert – die wissenschaftliche Qualität der beiden früheren Bde fort. Ausgezeichnete Kenner der jeweiligen Materie haben hier versucht, in Konzentration auf ein zentrales Thema des christlich-buddhistischen Dialogs die jeweils eigene Akzentuierung zu umreißen; dadurch wird bei aller Unterschiedenheit besonders der Christen und Buddhisten gemeinsame Ausgangspunkt ihrer Frage nach Erlösung deutlich.

Koblenz Ludwig Hagemann

Rivinius, Karl Josef: **Errichtung des Lehrstuhls für Missionswissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München.** – Immensee (Schweiz): Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1985. 66 S. (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft. Les Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire, 30), kart. sfr 13.80

Die von der (1921 gegründeten) Societas Missionum Exterarum de Bethlehem in Helvetia (SMB, vgl. ThRv 1978, 331f) herausgegebene, auf höchstem wissenschaftlichen Niveau gehaltene „Schriftenreihe" verfolgt das Ziel, in der NZM (seit 1945) erschienene Beitragsfolgen, denen von ihrer übergreifenden Thematik her eine für die Fachrichtung grundlegende Bedeutung zukommt, einem (auch interdisziplinär) erweiterten Leserkreis leichter zugänglich zu machen (vgl. z. B. auch ThRv 1967, 90–92). Die hier vorzustellende Untersuchung erschien ursprünglich im 41. Jg. der NZM (1985) 18–39, 102–117, 188–208. Für die Aufnahme in die „Schriftenreihe" blieb sie unverändert, wurde jedoch mit einem „Personenregister" (65f) ausgerüstet, aus dem die Hauptdarsteller der Szene mit ihren jeweiligen, nicht selten dramatischen Auftritten ohne Mühe erhoben werden können. Auf Biogramme wird überdies durch Kursivziffern verwiesen. Wegen der mit Münster so eng verknüpften Problematik verdienen die in der inhaltsreichen kleinen Schrift vorgelegten durchweg neuen Forschungsergebnisse in der (in Münster hrsg.) ThRv eine eingehendere Würdigung.

Die aus der Feder des Leiters und Professors der (seit 1983 kirchlich und staatlich anerkannten) Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD in St. Augustin bei Bonn (an der seit ihrer Gründung 1913 die Missionswissenschaft von hochqualifizierten, auch durch Feldforschung in allen Kontinenten hervorragend ausgewiesenen Fachvertretern in Forschung und Lehre gepflegt wird) stammende Abhandlung hat die Fachrichtung Missionswissenschaft als solche zum Gegenstand

(mit einem Blick auf die Hilfswissenschaften Völkerkunde, Religionswissenschaft u. a.). Die bis ins Detail spannende, mit historischer Akribie brillant entfaltete Forschungsbilanz geht weit über das hinaus, was der Titel zunächst vermuten läßt. Es geht um Missionswissenschaft an deutschen staatlichen Universitäten überhaupt und gleichzeitig um „Mission und Politik". Auch die immer wieder angegangene Aporie „Imperialismus und Mission" wird durch zusätzliche Daten bereichert. In dem Passus „Nationalspende zum Kaiserjubiläum zugunsten der christlichen Missionen" (16–22, anläßlich des 25jährigen Regierungsjubiläums Kaiser Wilhelms II. am 15. Juni 1913) werden auch „konfessionelle Querelen" beleuchtet, die „bloß äußerlich notdürftig beigelegt waren" (17).

Seit ihrer Begründung durch den Straßburger Diözesanpriester Joseph Schmidlin (1876–1944) an der Westf. Wilhelms-Universität Münster ist zur Entwicklung der kath. Missionswissenschaft an deutschen Universitäten manches geschrieben worden. R. vermehrt diese Literatur (die er geschickt benutzt, um seinen Forschungsergebnissen ihren Platz und Stellenwert im Gesamtgefüge der behandelten Thematik zuweisen zu können) um eine originelle Arbeit, zu deren Erstellung er in der Hauptsache bisher unveröffentlichte Archivalien ausgewertet hat. Neben den kirchlichen und staatlichen bayerischen Archiven sowie dem „Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes" (Bonn) kommt dem „Depositum Karl Bachem" (1858–1946, Zentrumspolitiker und Publizist) im „Historischen Archiv der Stadt Köln" ganz besondere Bedeutung zu.

Karl Bachem gehörte zum Gründerausschuß des „Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen" (korrekte Bezeichnung nur so!), das im Vorblick auf „die heimatliche Missionspflege und das gesteckte Ziel missionswissenschaftlichen Lehrbetriebs in der Universität" anläßlich der Mainzer Katholikenversammlung am 10. August 1911 von einem innerhalb des Zentralkomitees der Katholikentage gebildeten Missionsausschuß offiziell errichtet wurde, um den von dem Münsteraner Kirchenhistoriker Joseph Schmidlin bereits am Rande des Augsburger Katholikentages am 24. August 1910 in einem Grundsatzreferat „Akademische Mittel zur Hebung der heimatlichen Missionspflege" gemachten Vorschlägen (akademische Missionsvereine, missionswissenschaftliche Vorlesungen und Seminare, Gründung einer missionswissenschaftlichen Zeitschrift) einen organisatorischen und institutionellen Rahmen zu verleihen (10f). Das „Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen" wurde als „eingetragener Verein" in Münster etabliert. Zum Vorsitzenden wurde Alois Fürst zu Löwenstein (1871–1952) gewählt. Die Leitung der wissenschaftlichen Kommission wurde Prof. Schmidlin übertragen, der als Kirchenhistoriker bereits im SS 1910 eine Vorlesung über „Die Katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten" angekündigt hatte, nachdem die Kath.-Theol. Fakultät das Verlangen des Preußischen Kultusministeriums (Sommer 1909), „auch das Kolonialwesen in ihrem Lehrbetrieb zu berücksichtigen", an ihn weitergegeben hatte (11, Anm. 14).

R. schildert treffend und gut dokumentiert die Anfänge der Missionswissenschaft in Münster, die den Bemühungen in Bayern, in die auch die Bischöfe miteinbezogen wurden, als Vorbild und Ansporn dienten.

Ein Jahr nach Erteilung eines missionswissenschaftlichen Lehrauftrags an Schmidlin erhielt der Privatdozent Albert Michael Koeniger (vgl. LThK VI, 448) vom Königlich-Bayerischen Staatsministerium einen Lehrauftrag für Missions- und neueste Kirchengeschichte zum SS 1911. Nach Koenigers Berufung zum ao. Hochschulprofessor an das Bamberger Lyzeum wurde Johann Baptist Aufhauser (1881–1963) mit den missionswissenschaftlichen Lehrveranstaltungen in München betraut. Durch den Ersten Weltkrieg, während dessen Aufhauser als Militärpfarrer zum Einsatz kam, wurde seine Lehrtätigkeit in München unterbrochen. Als Standortpfarrer in Brüssel hielt er im April 1918 im Rahmen der „Brüsseler Hochschulkurse für katholische Theologen" ein Kolleg über „Die christliche Weltmission im Bereich der Natur- und Kulturvölker". Am 7. April 1918 besuchte er mit seiner Hörerschaft das Missonshaus in Scheut. Erst am 18. Juni 1919 hielt er seine Antrittsvorlesung anläßlich der faktischen Übernahme des Extraordinariats für Missionswissenschaft in München über „Die Pflege der Missionswissenschaft an der Universität". Als im Frühjahr 1939 die Kath.-Theol. Fakultät München durch die nationalsozialistische Reichsregierung geschlossen wurde, berief der Reichsminister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung Aufhauser „zum Beginn des SS 1939 in gleicher Diensteigenschaft an die Universität Würzburg". Dort verblieb A. bis zu seiner Emeritierung 1947. Als das Bayerische Kultusministerium 1951 Lehrstuhl und Seminar für Missionswissenschaft wieder nach München verlegte, blieb Würzburg ein Extraordinariat erhalten. In München wurde der Lehrstuhl für Missionswissenschaft nach dem Tod von Abt Suso Brechter OSB (1910–1975) nicht wieder besetzt und später aufgehoben (38–41).

Ergänzend zu der von R. dargestellten Geschichte des Münchener Lehrstuhls für Missionswissenschaft ist erwähnenswert, daß Thomas Ohm OSB (1892–1962), seit 1946 Schmidlins Nachfolger in Münster, (in Bleibeverhandlungen mit dem nordrh.-westf. Kultusminister) durch die Ablehnung eines Rufes nach München 1952 die Aufwertung des Münsterschen Seminars zu einem „Schwerpunkt-Institut" erreichen konnte.

Aufgrund zahlreicher vom Vf. aus den Archiven erhobener Einzelheiten gewinnt auch der Insider neue Erkenntnisse über die wechselvolle Geschichte des missionswissenschaftlichen Lehrbetriebs an den deutschen staatlichen Universitäten Münster, München und Würzburg. Vielleicht ist R. dazu berufen, diese bis in die Gegenwart dramatische Geschichte einmal im Gesamt, mit allen Hintergründen darzustellen.

Die (von R. entdeckte) Ergiebigkeit des Bachem-Nachlasses für die Missionsgeschichte wird in einer Reihe von Veröffentlichungen immer wieder deutlich. Vgl. z. B.: Rivinius, Mission im Zeitalter von Kolonialismus und Imperialismus. Dokumente aus dem Carl-Bachem-Nachlaß zur Geschichte der deutschen katholischen Mission in Süd-Shantung (NZM 1978, 18–47); Rivinius, Mission und Politik. Eine unveröffentlichte Korrespondenz zwischen Mitgliedern der „Steyler Missionsgesellschaft" und dem Zentrumspolitiker Carl Bachem (vgl. ThRv 1979, 155f). Diese Veröffentlichungen bezeichnet R. als Teilstudien seiner in Arbeit befindlichen Anzer-Biographie, in der die Bachem-Dokumente erschöpfende Auswertung erfahren sollen.

Münster Werner Promper

Ein Einsiedlermönch: Wo die Wüste erblüht. Aus dem Erfahrungsschatz eines Menschen, der Gott über alles liebt. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt (1984) 152 S. (Spiritualität 44: Hilfen zum christlichen Leben).

Ein ehemaliger Zönobit spricht über sein nunmehriges Leben als Einsiedler „in der Wüste".

Unermüdlich den Segen eines solchen Lebens ruminierend, fordert er die Hörbereitschaft des Lesers heraus zum Leben in der schweigenden Wüste: der Wüste des Exodus, des Johannes des Täufers, Jesu, der Bergwüste auf dem Sinai, dem Tabor, dem Ölberg, dem Berg der Preisungen, auf Kalvaria, auf dem Karmel, aber auch im „Tempel des Kosmos", im „biblischen Tempel", im „Tempel Christi" usw. Man kann die erbaulichen Ausführungen nur absatzweise lesen. All dem gegenüber hebt Vf. die Tabernakelfrömmigkeit, die Anbetung vor dem Allerheiligsten, als besonders wichtig hervor (49. 112. 114. 117). Ausdrücklich fordert er Treue gegenüber der Mönchsregel (69), allerdings mit der Einschränkung: „Laß dich nicht vom Wortlaut lähmen. Jesus hatte eine große Freiheit in seinem Verhalten ... Das, was dir richtig erscheint, wird dich heilig machen" (69). Vf. räumt auch ein, daß „die Unterwerfung einer Einsiedelei unter die Gemeinschaft ... ein Schutz" ist (74).

Beverungen Oda Hagemeyer

Agpeya. Das koptische Stundenbuch, übersetzt aus dem Arabischen von Bernhard und Marlene Wolf-Antonius Wahba. – Würzburg: Catholica Unio Deutschlands (1984). 155 S. geb.

Agpeya ist das koptisch-orthodoxe Gebetbuch der Stunden im autorisierten hocharabischen Kirchentext (Agp = Stunde; eya = arab. Endung). Die Psalmen sind nicht in der koptischen Leseart, sondern im unveränderten Text der Einheitsübersetzung verwandt. Die übrige Übersetzung aus dem hocharabischen Kirchentext besorgten die genannten Vff.

Die Agpeya enthält die 7 kanonischen Stundengebete, wie sie Ps 19,164 andeutet: Laudes, Terz, Sext, Non, Vesper, Komplet, Mitternachtgebet. Die Übersetzerin, M. Wolf, ist eine koptische Christin.

Die einzelnen Horen haben übereinstimmende Struktur: I. Einleitung zu jeder Stunde: Kyrie, Gebet des Herrn, Danksagung; Ps 51; II. Bibeltexte, 19 Psalmen in den Laudes; Evangelienlesung; 12 Psalmen in Terz, Sext, Non, Vesper und Nachtgebet. III. Grundgebete zu jeder Stunde: das Dreimalheilig; Glaubensbekenntnis; Kyrie eleison wird 41mal gesprochen zum Gedächtnis der 36 Geißelhiebe, der Dornenkrönung, der 3 Nägel und des Lanzenstichs Jesu. Als erster Psalm wird immer Ps 51 gebetet. Vom Gebet des Herrn wird ausdrücklich gesagt, daß es allumfassend ist und stets zu Beginn einer Gebetsreihe stehen soll. So wie das NT das AT abschließt, so hat auch das entsprechende Evangelium seinen Platz am Ende einer Psalmenreihe (17). Die Zwischengebete folgen biblischen Texten. Sie entstammen in Inhalt und Gestaltung einer Sammlung persönlicher Gebete aus dem Vermächtnis erfahrener Altväter der ersten Jh.e.

Das Gebet der Stunden ersetzt nicht die freie Zwiesprache des einzelnen mit Gott.

Hocharabische Quellen sind „die täglichen Preisungen und die Psalmen der Stunden" von Pater Matta-el-Meskin, Abt des Klosters „Abu Mekkar", (22) neben der Agpeya.

Die Herausgabe dieses liturgischen Stundenbuchs soll auch den abendländischen Christen eine Gebetshilfe sein als Gebetsform einer uralten Kirche, die berühmt ist durch das Beten ihrer Mönche in den Wüstenklöstern (6). Die einzelnen Horen knüpfen an bibl. Bräuche an. Das Mitternachtgebet wird erklärt aus Ps 119; es enthält Ps 119 und 8 weitere Psalmen.

Es wird nahegelegt, nicht alle Teile der Horen zu beten, sondern nur nach Möglichkeit zu beten; eine verständliche Mahnung für westliche Ohren, denen Psalmen in solcher Zahl ungewohnt sind.

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Les Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard **Blumenkranz**. Ed. par Gilbert Dahan. – P: Picard 1985. 416 p., avec fig.; F 250,–; p. 9–19: Bibliographie des travaux de B. Blumenkranz.

Das Wesen des Menschen. Festschrift zum 60. Geburtstag von Karel **Vrána**. Mit Beiträgen von Nikolaus Lobkowicz ... hrsg. von Karel Mácha. – Mchn: Minerva-Publikation (1985). 363 S., 1 Titelbild. = Integrale Anthropologie VI; kart. DM 46,–; S. 359–363: Bibliographie K. Vrána.

Faszination des **Mythos**. Studien zu antiken und modernen Interpretationen. Hrsg. von Renate Schlesier. – (Bas, Ffm): Stroemfeld/Roter Stern (1985). 433 S., 46 Abb.; kart. DM 68,–.

The sacred in a secular age. Toward revision in the scientific study of religion. Edited by Phillip E. Hammond. – Berkeley, Los Angeles, Cal., Lo: Univ. of California Press (1985). VII, 379 p.; $ 8,95.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Black, Matthew: The theological appropriation of the Old Testament by the New Testament. – SJTh XXXIX, 1986, 1–18.

Bottéro, Jean: Naissance de Dieu. La Bible et l'historien. – (P): Gallimard (1986). 254 p. = Bibliothèque des histoires; F 95,–.

Overholt, Thomas W.: **Prophecy** in cross-cultural perspective: a sourcebook for biblical researches. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1986). VI, 368 p. = Sources for biblical study XVIII; $ 26,95.

Terrien, Samuel: Till the heart sings. A biblical theology of manhood and womanhood. – Phil, Pa.: Fortress Press (1985). X, 260 p.; $ 24,95.

2. Altes Testament

In the shelter of Elyon. Essays on ancient Palestinian life and literature. In honor of G(östa) W. **Ahlström**. Ed. by W. Boyd Barrick and John R. Spencer. – (Sheffield): JSOT Pr. (1984). 330 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. XXXI; £ 22,50; [cont.:] p. 13–26: Merrill, Arthur., and John R. Spencer: The 'Uppsala School' of biblical studies; p. 31–42: Glazier-McDonald, B.: G. W. Ahlström: A bibliography; p. 43–65: Boyd Barrick, W., and John R. Spencer: Parentheses in a snowstorm: G. W. Ahlström and the study of Ancient Palestine; p. 67–80: Boer, P. A. H. de: Psalm **81.6a**: Observations on translation and meaning of one Hebrew line; p. 81–98: Habel, Norman C.: The role of Elihu in the design of the Book of **Job**; p. 99–119: L'Heureux, Conrad: The redactional history of **Isaiah 5.1–10.4**; p. 121–137: Pardee, Dennis: The semantic parallelism of Psalm **89**; p. 139–158: Van Seters, J.: **Joshua 24** and the problem of tradition in the Old Testament; p. 159–173: Haran, Menahem: The shining of Moses' face: A case study in biblical and Ancient Near Eastern iconography; p. 175–183: Kapelrud, Arvid S.: The prophets and the covenant; p. 185–198: Ottosson, Magnus: The prophet **Elijah's** visit to Zarephath; p. 199–215: Otzen, Benedikt: Heavenly visions in early Judaism: Origin and function; p. 217–225: Sjöberg, Åke W.: Eve and the chameleon; p. 227–245: Widengren, Geo: Yahweh's gathering of the dispersed; p. 247–259: Ackroyd, Peter R.: The biblical interpretation of the reigns of Ahaz and Hezekiah; p. 261–275: Herrmann, Siegfried: King David's state; p. 277–286: Kaufman, Stephen A.: A reconstruction of the social welfare systems of Ancient Israel; p. 287–303: Overholt, Thomas W.: Thoughts on the use of 'Charisma' in Old Testament studies; p. 305–312: Sasson, Jack M.: The biographic mode in Hebrew historiography.

Locher, Clemens: Die Ehre einer Frau in Israel. Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu **Deuteronomium 22,13–21**. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. XVIII, 464 S. = Orbis biblicus et orientalis LXX; Lw. DM 158,– [Diss., Frankfurt/M., Sankt-Georgen. Überarb.]

Weimar, Peter: Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von **Ex 13,17–14,31**. – Wiesb: Harrassowitz 1985. 291 S. = Ägypten und Altes Testament IX; kart. DM 72,–.

Mathys, Hans-Peter: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Gottesliebe **Lev 19,18**. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. XII, 195 S. = Orbis biblicus et orientalis LXXI; Lw. DM 80,– [Diss., Bern]

Eslinger, Lyle M.: Kingship of God in crisis. A close reading of **1 Samuel 1–12**. – (Sheffield): Almond (Pr.) 1985. 515 p. = Bible and literature series X.

Soderlund, Sven: The Greek text of **Jeremiah**: a revised hypothesis. – Sheffield: J.S.O.T. 1985. XI, 304 p. = Journal for the study of the Old Testament XLVII; £ 18,50.

Mathews, K. A.: The Leviticus scroll ‹11 QpaleoLev› and the text of the Hebrew Bible. – CBQ XLVIII, 1986, 171–207; p. 208–224: Niditch, Susan: **Ezekiel 40–48** in a visionary context; p. 225–240: Redditt, Paul L.: The Book of **Joel** and peripheral prophecy.

Laberge, Léo: A literary analysis of **Psalm 31**. – Eglise et théologie XVI, 1985, 147–168.

Schwienhorst, Ludger: Die Eroberung Jerichos. Exegetische Untersuchung zu **Josua 6**. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1986). 156 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXII.

Moore, Carey A.: **Judith**. A new translation with introduction and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1985. XXIV, 286 p., 9 fig. = The Anchor Bible XL; $ 14,–.

Gunneweg, Antonius H. J.: **Esra**. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1985. 191 S. = Kommentar zum Alten Testament XIX,1; Lw. DM 60,–.

Gottwald, Norman K(arol): The Hebrew Bible – a socio-literary introduction. – Phil: Fortress Press (1985). XXX, 702 p., fig. and cartes; $ 19,95.

La Septuaginta en la investigación contemporánea. ‹V Congresso de la IOSCS.› Editado por Natalio Fernández Marcos. – Madr: Instituto "Arías Montano" 1985. 285 p. = Textos y estudios Cardenal Cisneros XXXIV; pes 3500; [cont.:] p. 15–24: Wevers, J. W.: The use of versions for text criticism: The Septuagint; p. 25–35: Cox, C.: The use of the Armenian version for the textual criticism of the Septuagint; p. 37–53: Mulder, M. J.: The use of the Peshiṭta in textual criticism; p. 55–66: Peters, M. K. H.: The use of coptic for textual criticism of the Septuagint; p. 67–80: Ulrich, E.: Characteristics and limitations of the Old Latin translation of the Septuagint; p. 83–100: Soisalon-Soininen, I.: Die Wiedergabe des partitiven מן im griechischen Pentateuch; p. 101–113: Sollamo, R.: The LXX renderings of the infinitive absolute used with a paronymous finite verb in the Pentateuch; p. 115–132: Aejmelaeus, A.: Οτι 'causale' in septuagintal Greek; p. 133–148: Segert, St.: Hebrew poetic parallelism as reflected in the Septuagint; p. 151–167: Silva, M.: Internal evidence in the text-critical use of the LXX; p. 169–182: Cook, J.: The translator of the Greek Genesis; p. 183–197: Cowe, S. P.: The Armenian version of Ruth and its textual affinities; p. 199–212: Jenkins, R. G.: The Syriac versions of Isaiah; p. 213–218: Spottorno, y Díaz-Caro, M. Vª: The divine name in Ezekiel Papyrus 967; p. 221–242: Tov, E.: Computer assisted alignment of the Greek-Hebrew equivalents of the Masoretic text and the Septuagint; p. 243–255: Dimant, D.: Pseudonymity in the Wisdom of Solomon; p. 257–269: Busto Saiz, J. R.: The biblical text of 'Malachias Monachus' to the Book of Wisdom; p. 271–285: Fernández Marcos, N.: On the present state of Septuagint research in Spain.

3. Neues Testament

A cause de l'Evangile. Études sur les Synoptiques et les Actes offertes au Jacques **Dupont** à l'occasion de son 70ᵉ anniversaire. – (P): Ed. du Cerf 1985. X, 832 p. = Lectio divina CXXIII; F 435; p. 809–826: Bibliographie du P. Jacques Dupont; p. 3–6: Ghesquière, Théodore: Les étapes de la vie d'un moine exégète; p. 7–14: Danneels, Godfried: Exégèse et service de l'Église aujourd'hui; p. 15–38: Fitzmeyer, Joseph A.: Abba and Jesus' relation to God; p. 39–56: Bouttier, Michel: Le Père, manifesté dans les Actes et caché à la piété. Contraste et unité des chap. **5** et **6** du Sermon sur la Montagne selon **Matthieu**; p. 57–90: Schneider, Gerhard: Das Vaterunser des Matthäus; p. 91–105: Grelot, Pierre: L'origine de **Matthieu 16,16–19**; p. 107–125: Schnackenburg, Rudolf: Petrus im Matthäusevangelium; p. 127–143: Gnilka, Joachim: Das Kirchenbild im Matthäusevangelium; p. 145–164: Broer, Ingor: Die Parabel vom Verzicht auf das Prinzip von Leistung und Gegenleistung ‹**Mt 18,23–35**›; p. 165–193: Puig i Tàrrech, Armand: La parabole des talents ‹**Mt 25,14–30**› ou des mines ‹**Lc 19,11–28**›; p. 195–209: Léon-Dufour, Xavier: Présence du Seigneur ressuscité ‹**Mt 28,16–20**›; p. 211–228: Lohfink, Gerhard: Die Metaphorik der Aussaat im Gleichnis vom Sämann ‹**Mk 4,3–9**›; p. 229–249: Gourgues, Michel: Deux miracles, deux démarches de foi ‹**Mc 5,21–43** par›; p. 251–276: Dunn, James D. G.: Jesus and ritual purity: a study on the tradition-history of **Mark 7,15**; p. 277–301: Schlosser, Jacques: **Mc 11,25**: Tradition et rédaction; p. 303–322: Kertelge, Karl: Das Doppelgebot der Liebe im Markusevangelium; p. 323–347: Standaert, Benoît: L'art de composer dans l'œuvre de Luc; p. 349–359: Bovon, François: Effet de réel et flou prophétique dans l'œuvre de Luc; p. 361–376: Bogaert, Pierre-Maurice: Histoire et prophétie dans la composition des Antiquités bibliques du **Pseudo-Philon**; p. 377–408: Chevallier, Max-Alain: Appartements entre Luc et Jean en matière de pneumatologie; p. 409–429: Legrand, Lucien: Deux voyages: **Lc 2,41–50**; **24,13–33**; p. 431–451: Aletti, Jean-Noël: Jésus à Nazareth ‹**Lc 4,16–30**›. Prophétie, écriture et typologie; p. 453–477: Delobel, Joël: **Luke 6,5** in Codex Bezae: The man who worked on Sabbath; p. 479–512: März, Claus-Peter: „Feuer auf die Erde zu werfen, bin ich gekommen ..." Zum Verständnis und zur Entstehung von **Lk 12,49**; p. 513–530: Zeller, Dieter: Entrükkung zur Ankunft als Menschensohn ‹**Lk 13,34f.**; **11,29f.**›; p. 531–546: Cavallin, Caesarius: «Bienheureux seras-tu ... à la résurrection des justes.» Le macarisme de **Lc 14,14**; p. 547–569: Focant, Camille: Tromper le mamon d'iniquité ‹**Lc 16,1–13**›; p. 571–584: Kremer, Jacob: Der arme Lazarus. Lazarus, der Freund Jesu. Beobachtungen zur Beziehung zwischen **Lk 16,19–31** und **Joh. 11,1–46**; p. 585–612: Lambrecht, Jan: Reading and rereading **Lk 18,31 – 22,6**; p. 613–641: Potterie, Ignace de la: La parabole du prétendant à la royauté ‹**Lc 19,11–28**›; p. 643–654: Ponthot, Joseph: Vers l'historisation lucanienne de la séquence pascale; p. 655–680: Neirynck, Frans: **Lc 24,36–43**. Un récit lucanien; p. 681–708: Barrett, C. Kingsley: Sayings of Jesus in the Acts of the Apostles; p. 709–725: Grässer, Erich: Ta peri tès basileias ‹**Apg 1,6**; **19,8**›; p. 727–738: Hartman, Lars: La formule baptismale dans les Actes des Apôtres: quelques observations relatives au style de Luc; p. 739–755: «Unité de recherche associée» de la Faculté de théologie protestante de Paris: Sur le discours d'Etienne en **Actes 7**; p. 757–767: Weiser, Alfons: Tradition und lukanische Komposition in **Apg 10,36–43**; p. 769–777: Carrez, Maurice: Note sur les événements d'Éphèse et l'appel de Paul à sa citoyenneté romaine; p. 779–798: Tragan, Pius-Ramon: Le «destinataires» du Discours de Milet. Une approche du cadre communautaire d'**Ac 20,18–35**; p. 799–807: Légasse, Simon: Paul sanhédrite? À propos d'**Ac 26,10**.

The living text. Essays in honor of Ernest W. **Saunders**. Edited by Dennis E. Groh and Robert Jewett. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America (1985). X, 261 p.; $ 14,25; [cont.:] p. 1–7: Mowery, Robert L.: Bibliography of the works of Ernest W. Saunders; p. 11–26: Roth, Wolfgang: Jesus as the son of man: The scriptural identity of a Johannine image; p. 27–38: Stegner, William Richard: The parable of the Good Samaritan and Leviticus 18:5; p. 39–43: Ringgren, Helmer: The use of the Psalms in the Gospels; p. 45–58: Sundberg, Albert C. jr.: **Paul**: A christian Jonah?; p. 59–64:

Agourides, Savas: Is there a vaticinium ex eventu in the Apocalypse of John?; p. 65–71: Grant, Robert M.: "Holy law" in Paul and Ignatius; p. 73–95: Groh, Dennis E.: Utterance and exegesis: Biblical interpretation in the Montanist crisis; p. 99–122: Jewett, Robert: The redaction and use of an early christian confession in **Romans 1:3–4**; p. 123–140: Mather, P. Boyd: The search for the living text of the Lukan infancy narrative; p. 141–188: Sanders, Jack T.: The pharisees in Luke-Acts; p. 189–206: Kysar, Robert: Pursuing the paradoxes of Johannine thought: conceptual tensions in **John 6**. A redaction-critical proposal; p. 207–217: Fuller, Reginald H.: The son of man: A reconsideration; p. 219–227: Koester, Helmut: The text of **First Thessalonians**; p. 229–241: Pervo, Richard I.: Social and religious aspects of the "Western" text.

Mora, Vincent: Le refus d'Israël. **Matthieu 27,25**. – P: Ed. du Cerf 1986. 182 p. = Lectio divina CXXIV; F 100,–.

Lindemann, Andreas: Erwägungen zum Problem einer „Theologie der synoptischen Evangelien". – ZNW LXXVII, 1986, 1–33; S. 34–63: Ringshausen, Gerhard: Die Kinder der Weisheit. Zur Auslegung von **Mk 10,13–16** par; S. 64–82: Koch, Dietrich-Alex: Geistbesitz, Geistverleihung und Wundermacht. Erwägungen zur Tradition und zur lukanischen Redaktion in **Act 8,5–25**; S. 83–100: Müller, Klaus W.: ΑΠΕΧΕΙ ‹**Mk 14,41**› – absurda lectio?; S. 101–108: Horton, Fred L., Jr.: Nochmals ἐφφαθά in **Mk 7,34**.

Brodie, Thomas Louis, OP: Towards unravelling Luke's use of the Old Testament: **Luke 7,11–17** as an *imitatio* of **I Kings 17,17–24**. – NTSt XXXII, 1986, 247–267; p. 268–282: Rousseau, François: Les structures du Benedictus ‹**Luc 1,68–79**›.

Kremer, Jacob: **Lazarus**. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von **Joh 11,1–46**. – (Stu): Verlag Kathol. Bibelwerk (1985). 384 S., 18 Abb.; Lw. DM 44,–.

Snodgrass, Klyne: Justification by grace – to the doers: an analysis of the place of **Romans 2** in the theology of Paul. – NTSt XXXII, 1986, 72–93; p. 94–112: Donaldson, T. L.: The 'Curse of the Law' and the inclusion of the gentiles: **Galatians 3,13–14**; p. 113–121: Snyman, A. H., and Mr. J. v. W. Cronje: Toward a new classification of the figures ‹ΣΧΗΜΑΤΑ› in the Greek New Testament; p. 122–135: Moo, Douglas J.: Israel and Paul in **Romans 7,7–12**.

Sellin, Gerhard: Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von **1 Korinther 15**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986.) 337 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXXVIII; Lw. DM 86,– [Diss., Münster]

Senft, Christophe: **Jesus** de Nazareth et **Paul** de Tarse. – (Geneve:) Labor et Fides (1985). 119 p. = Essais bibliques XI; sfr 19,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Die theologischen Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek **Hamburg**. II: Quarthandschriften: (Cod. theol. 1252–1750) beschrieben von Nilüfer Krüger. – Stu: Hauswedell 1985. XIX, 259 S. = Katalog der Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg II; Lw. DM 220,–.

Altizer, Thomas J. J.: **History** as apocalypse. – Albany: State Univ. of New York Press (1985). 265 p. = Suny series in religion; $ 10,95.

Conze, Werner: Evolution und Geschichte. Die doppelte Verzeitlichung des Menschen. – HZ CCXLII, 1986, 1–30.

Nolte, Ernst: Philosophische Geschichtsschreibung heute? – HZ CCXLII, 1986, 265–289.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Geschichte der katholischen Kirche. Ein Grundkurs. Hrsg. von Josef Lenzenweger, Peter Stockmeier, Karl Amon, Rudolf Zinnhobler. – Graz, Wien, Köln: Styria 1986. 583 S.; DM 78,–.

Halkin, François: La passion de S. **Marc** d'**Aréthuse**, BHG 2248. – AnBoll CIII, 1985, 217–229; p. 233–242: Devos, Paul: **Olympios** des **Kellia** et saint **François d'Assise**. Appendices I: Le Récit de S. Bonaventure. II: S. Bernard et les Apophtegmes; p. 243–252: Noret, Jacques: La vie la plus ancienne d'**Athanase** l'**Athonite** confrontée à d'autres vies de saints; p. 253–302: Philippart, Guy: Les légendes latines de sainte **Verena**. Pour une histoire de leur diffusion; p. 303–304: Datema, Cornelis: A supposed narratio on Job. BHG 939t; p. 305–351: George, Philippe: Vies et miracles de saint **Domitien** évêque de Tongres-Maastricht (535–549); p. 353–354: Rose, Richard B.: Hagiography as history. The life of saint **Leontios** and its account of the Saint's visit to Palestine during the crusader period; p. 355–358: Lemaître, Jean-Loup: Un fragment limousin de la *Vita Philiberti*; p. 359–365: De Vogüé, Adalbert: Échos de **Philon** dans la Vie de saint **Sulpice de Bourges** et dans la règle d'**Abélard** pour le Paraclet; p. 367–382: Schäferdiek, Knut: Die *Passio Iohannis* des **Melito** von **Laodikeia** und die *Virtutes Iohannis*; p. 383–384: Halkin, François: Les quarante-cinq martyrs de Nicopolis en Arménie: deux Passions inédites?; p. 385–391: Getatchew Haile: The homily of **Luləyanos**, Bishop of Axum, on the Holy Fathers.

Verheijen, L. M. J.: La Règle de saint Augustin. L'état actuel des questions (début 1975). – Augustiniana XXXV, 1985, 193–263; p. 264–280: Lamberigts, M.: Les évêques pélagiens déposés, **Nestorius** et **Ephèse**; p. 281–314: Colledge, Edmund: **James** of **Voragine**'s "Legenda sancti Augustini" and its sources; p. 315–363: Ypma, Eelcko: De bibliotheek van de Augustijnenstatie te Nijmegen in de 17e eeuw; p. 364–422: Ceukeleer, F. de: Les Augustins du couvent de Bouillon 1590–1794.

Dubarle, A.-M.: Histoire ancienne du **Linceul** de **Turin** jusqu'au XIIIe siècle. – P: O.E.I.L. 1985. 175 p.; F 125.–

Hegel, Eduard: Ecclesiastica rhenana. Aufsätze zur rheinischen Kirchengeschichte. Hrsg. von Severin Corsten, Gisbert Knopp. – Bonn: Röhrscheid 1986. 318 S. = Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein insbesondere des alten Erzbistums Köln XVI; kart. DM 48,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Antidoron. Hulde aan Maurits **Geerard** bij de voltooiing van de "Clavis Patrum Graecorum". Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la "Clavis Patrum Graecorum". [T.] I. – Wetteren 1984: Impr. Cultura. 263 p.; FB 3600.–; [cont.:] p. 1–7: Winkelmann, Friedhelm: Annotationes zu einer neuen Edition der Tricennatsreden Eusebs und der *Oratio ad sanctum coetum* in GCS (CPG 3498.3497); p. 8–12: Leloir, Louis: Premiers renseignements sur la **Vie** d'**Antoine** en éthiopien; p. 13–26: Thomson, Francis J.: The true origin of two homilies ascribed to **Ephraem Syrus** allegedly preserved in Slavonic; p. 27–32: Malingrey, Anne-Marie: La tradition manuscrite du *De sacerdotio* de saint **Jean Chrysostome** à la lumière du «vetus interpres latinus»; p. 33–45: Verbraken, Pierre-Patrick: Deux anciennes versions latines de l'Homélie sur l'Aumône CPG 4618 attribuée à Jean Chrysostome; p. 47–56: Bouhot, Jean-Paul: Ancienne version latine d'un sermon *De Ioseph et de castitate* d'un Pseudo-Jean Chrysostome; p. 57–72: Rilliet-Maillard, Frédéric: Une homélie sur le début du jeûne attribuée à **Mār Jean**; p. 73–79: Outtier, Bernard: Notule sur les versions orientales de l'*Histoire Philothée* ‹CPG 6221›; p. 81–87: Schieffer, Rudolf: Der Brief Papst **Leos d. Gr.** an Theodoret von Kyros ‹CPG 9053›; p. 89–99: Minniti Colonna, Maria: *Prolegomena* a una nuova edizione del *Panegirico* per l'*imperatore Anastasio* di **Procopio** di **Gaza**; p. 101–121: Dorival, Gilles: Nouveaux fragments grecs de **Sévère** d'**Antioche**; p. 123–139: Van Roey, Albert: Un traité cononite contre la doctrine de **Jean Philopon** sur la résurrection; p. 141–143: Treu, Kurt: Stücke aus **Maximus Confessor** in Zeitz, Stiftsbibliothek, Cod. 66; p. 145–167: Riedinger, Rudolf: Kuriale und Unziale in der lateinischen Überlieferung der Akten des VI. oekumenischen Konzils ‹680/81› ‹CPG 9416–9442›; p. 169–175: Halkin, François: Saint **Théodote** de **Chypre**. Sa passion BHG 2437 dans le ménologe impérial; p. 177–200: Munitiz, Joseph A.: A clavis to the "*Florilegia* on the Eucharist" attributed to **John** of **Oxeia**; p. 201–240: Sauget, Joseph-Marie: Un homéliaire copte en arabe pour le Carême et la Semaine Sainte: le Vatican arabe 75; p. 241–263: Labate, Antonio: Nuove catene esegetiche sull'Ecclesiaste.

Studia Patristica XVIII. Vol. I: Historica – Theologica – Gnostica – Biblica. Papers of the Ninth International Conference on Patristic Studies Oxford 1983. Ed. by Elizabeth A. Livingstone. – Kalamazoo (Michigan): Cistercian Publ. 1985. XIII, 358 p.; kart. $ 40,–; [cont.:] p. 1–8: Daly, Robert J.: Military service and Early Christianity: A methodological approach; p. 9–21: Frend, W. H. C.: Archaeology and patristic studies; p. 23–31: Groh, Dennis E.: The *Onomasticon* of **Eusebius** and the rise of Christian Palestine; p. 33–39: Johnson, Allan E.: Rhetorical criticism in Eusebius' *Gospel Questions*; p. 41–45: Kelly, J. F. T.: The escape of St **Patrick** from Ireland; p. 47–53: Keresztes, Paul: '**Constantine**: Called by divine providence'; p. 55–58: Lenox-Conyngham, Andrew: Juristic and religious aspects of the Basilica conflict of AD 386; p. 59–63: Miles, Margaret R.: 'The evidence of our eyes': Patristic studies and popular Christianity in the fourth century; p. 65–70: Phillips, Charles Robert, III: Magic and politics in the fourth century: parameters of groupings; p. 71–76: Spanneut, Michel: Horreur du sang et non-violence dans l'Église des premiers siècles; p. 77–91: Thomson, R. W.: **Jerusalem** and **Armenia**; p. 93–98: Warmington, B. H.: The sources of some Constantinian documents in **Eusebius**' *Ecclesiastical History* and *Life of Constantine*; p. 99–103: Wischmeyer, W. K.: Zur **Sozialgeschichte** der Kirche im 3. Jahrhundert. Sozialgeschichtliche Implikationen des Bischofsamtes; p. 105–109: Yarnold, Edward J.: Who planned the Churches at the Christian holy places in the Holy Land?; p. 113–117: Berthold, George C.: **Maximus** the **Confessor** and the *Filioque;* p. 119–125: Durand, Matthieu Georges de: Textes triadologiques dans la Correspondance d'**Isidore** de **Péluse**; p. 127–134: Sfameni Gasparro, Giulia: Aspetti di 'doppia creazione' nell'antropologia di **Massimo il Confessore**; p. 135–139: Gendle, Nicholas: **Leontius** of **Neapolis**: A seventh-century defender of holy images; p. 141–150: Grant, Robert M.: Conflict in christology at Antioch; p. 151–154: Gray, Patrick T. R.: **Leontius** of **Jerusalem**'s case for a 'Synthetic' Union in Christ; p. 155–162: Hudon, Germain: Le concept d'«*assumptio*» dans l'écclésiologie de **Léon** le **Grand**; p. 163–168: MacCoull, Leslie S. B.: **Discorus** of **Aphrodito** and **John Philoponus**; p. 169–178: Moroziuk, R. P.: Some thoughts on the meaning of καθολικὴ in the eighteenth catechetical lecture of **Cyril** of **Jerusalem**; p. 179–185: Murphy, Francis X.: Conflagration: The eschatological perspective from **Origen** to **John Chrysostom**; p. 187–190: Parsons, S. C.: The 'Hierarch' in the **Pseudo-Dionysius** and its place in the history of christian priesthood; p. 191–200: Ramos-Lissón, Domingo: Communio et synodalité dans les conciles du royaume suève au VIe siècle; p. 201–206: Riggi, Calogero: Difference semantique et théologique entre μεταμέλεια et μεστάνοια en **Epiphane** de **Salamine**, *Haer. 59*; p. 207–211: Siddals, Ruth M.: Oneness and difference in the christology of **Cyril** of **Alexandria**; p. 213–220: Stockmeier, Peter: Anmerkungen zum *in* bzw. *ex duabus naturis* in der Formel von Chalkedon; p. 221–231: Uthemann, Karl-Heinz: Sprache und Sein bei **Anastasios Sinaites**. Eine Semantik im Dienst der Kontroverstheologie; p. 233–237: Vollenweider, Samuel: **Synesios** von **Kyrene** über das Bischofsamt; p. 241–245: Dawson, David: The Gospel of Truth as rhetorical theology; p. 247–252: McGuire, Anne M.: **Valentinus** and the *Gnōstikē Hairesis*: **Irenaeus**, *Haer. I.xi. 1* and the evidence of Nag Hammadi; p. 253–261: Montserrat-Torrents, J.: La philosophie du *Livre de Baruch* de **Justin**; p. 263–271: Painchaud, Louis: L'Écrit sans titre du Codex II de Nag Hammadi (II.5) et la *Symphonia* d'**Ephanane** (*Pan. 40*); p. 273–278: Stroumsa, Gedaliahu: Gnostics and manichaeans in Byzantine Palestine; p. 281–285: Birdsall, J. N.: Introductory remarks on the Pauline epistles in Georgian; p. 287–291: Brooten, Bernardette J.: Patristic interpretations of Romans 1:26; p. 293–302: Cowley, Roger W.: The 'Blood of Zechariah' (Mt 23:35) in Ethiopian exegetical tradition; p. 303–309: Wilson, Anna M.: Biblical imagery in the preface to **Eustratios**' *Life of Eutychios*; p. 311–316: Cummings, J. T.: Jubilation or ululation? Patristic testimony for the Old Latin, especially Psalm 88:16; p. 317–320: Ettlinger, Gerard H.: The form and method of the commentary on Ecclesiastes by **Gregory** of **Agrigentum**; p. 321–325: Garnet, Paul: Hebrews 2:9: χάριτι or χωρίς?; p. 327–334: McCollough, C. Thomas: **Theodoret** of **Cyrus** as biblical interpreter and the presence of Judaism in the Later Roman Empire; p. 335–341: McGuckin, John A.: The patristic

exegesis of the transfiguration; p. 343–347: Petersen, Joan M.: The influence of **Origen** upon Gregory the Great's exegesis on the Song of Songs; p. 349–352: Young, Francis M.: **John Chrysostom** on First and Second Corinthians; p. 353–358: Zincone, S.: Essere simili a Dio: l'esegesi crisostomiana di Mt 5:45.

La tradizione dell'**enkrateia**. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale Milano, 20–23 aprile 1982. Pubbl. a cura di Ugo Bianchi. – R: Ed. dell'Ateneo 1985. XXXI, 800 p.; [cont.:] p. 1–32: Bianchi, Ugo: Le thème du Colloque en tant que problème historico-religieux; p. 35–81: Quispel, Gilles: The study of encratism: A historical survey; p. 83–98: Guillaumont, Antoine: Le célibat monastique et l'idéal chrétien de la virginité ont-ils des «motivations ontologiques et protologiques»?; p. 109–131: Boehlig, Alexander: Einheit und Zweiheit als metaphysische Voraussetzung für das Enkratieverständnis in der Gnosis; p. 135–142: Giversen, Soeren: Some instances of encratism with protological motivations in Gnostic texts; p. 149–237: Sfameni Gasparro, Giulia: Le motivazioni protologiche dell'enkrateia nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo; p. 239–252: ∼: Le motivazioni protologiche dell'enkrateia nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo: osservazioni sulla loro specificità storico-religiosa; p. 263–291: Schenke, Hans-Martin: Radikale sexuelle Enthaltsamkeit als hellenistisch-jüdisches Vollkommenheitsideal im Thomas-Buch (NHC II, 7); p. 293–315: Bianchi, Ugo: La tradition de l'enkrateia: motivations ontologiques et protologiques; p. 317–332: Wilson, Robert McL.: Alimentary and sexual encratism in the Nag Hammadi tractates; p. 341–363: Orlandi, Tito: Giustificazioni dell'encratismo nei testi monastici copti del IV–V secolo; p. 369–383: Ries, Julien: L'enkrateia et ses motivations dans les Kephalaia coptes de Medînet Mâdi; p. 393–426: Simon, Marcel: L'ascétisme dans les sectes juives; p. 433–482: Beatrice, Pier Franco: Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen. 3,21; p. 485–498: Piccaluga, Giulia: Il rischio della continenza. Il topos dell'emarginazione culturale e l'ascetismo encratita; p. 505–526: Crouzel, Henri: Les sources bibliques de l'enkrateia chrétienne; p. 531–537: Duchesne-Guillemin, Jacques: L'enkrateia dans les livres pehlevis; p. 541–559: Mazzanti, Angela M.: Motivazioni protologiche nell'antropologia di **Filone** di **Alessandria**, con riferimento al tema della distinzione dei sessi; p. 561–599: Mantovani, Giancarlo: La tradizione dell'enkrateia nei testi di **Nag Hammadi** e nell'ambiente monastico egiziano del IV secolo; p. 603–621: Aloe Spada, Concetta: Un'omelia greca anonima "sulla verginità" (Rev. Bén. 63 [1953]); p. 625–635: Pisi, Paola: La motivazione protologica della verginità: genesis, phthorà e aphtharsia nei Padri greci; p. 637–668: Cerutti, Maria V.: Tematiche 'encratite' nello zoroastrismo pahlavico; p. 671–677: ∼: Tematiche di 'astensione' nel mandeismo; p. 679–686: Giuffrè Scibona, Concetta: Le motivazioni ontologiche e protologiche dell'enkrateia nel manicheismo occidentale; p. 689–701: Cosi, Dario: Astensione alimentare e astensione sessuale nel de abstinentia di **Porfirio**.

Fink-Dendorfer, Elisabeth: **Conversio**. Motive und Motivierung zur Bekehrung in der Alten Kirche. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 358 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXXIII; kart. sfr 71,– [Diss., Regensburg]

Salgado, Jean-Marie: La **maternité spirituelle** de la **Sainte Vierge** chez les Pères durant les quatre premiers siècles. – Div XXX, 1986, 53–77; p. 120–160: ∼: La maternité spirituelle de la Sainte Vierge chez les Pères du Ve au VIIIe siècle.

König, Dorothee: Amt und Askese. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit. – St. Ottilien: EOS Verlag 1985. XI, 423 S. = Regulae Benedicti studia. Supplementa XII.

Dodds, Eric R.: Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin. Übers. von Hinrich Fink-Eitel. – Ffm: Suhrkamp 1985. 197 S.; kart. DM 28,–.

Agrelo, Santiago: El "Logos", potencia divina que hace la Eucaristía. Testimonio de san **Justino**. – Antonianum LX, 1985, 602–663.

Munier, Charles: La structure littéraire de l'Apologie de Justin. – RSR LX, 1986, 34–54.

Grant, Robert M.: A woman of Rome: The matron in Justin, 2 *Apology* 2.1–9. – ChH LIV, 1985, 461–472.

Torjesen, Karen Do: Hermeneutical procedure and theological method in **Origen**'s exegesis. – B, NY: de Gruyter 1986. XI, 183 p. = Patristische Texte und Studien XXVIII; kart. DM 78,–.

Vigne, Daniel: Origène: la XVIIe homélie sur les Nombres. – BLE LXXXI, 1985, 243–266; LXXXVII, 1986, 5–28.

Goehring, James E.: The letter of **Ammon** and **Pachomian** monasticism. – B, NY: de Gruyter 1986. VIII, 307 p. = Patristische Texte und Studien XXVII; Lw. DM 178,–.

Schmidt, Ernst A.: Zeit und Geschichte bei **Augustin**. – Hei: Winter 1985. 116 S. = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Jg. 1985, 3; kart. DM 60,–.

Genn, Felix: Trinität und Amt nach Augustinus. – Eins: Johannes Verlag (1986). 328 S. = Sammlung Horizonte. Neue Folge XXIII; Lw. DM 39,–.

Janeras, Sebastià: Interpretació de quatre passatges de l'"Itinerarium Egeriae" ‹X 7, XXXVII 1, XLVI 1 i XXIV 5›. – Revista catalana de teologia X, 1985, 53–66.

Ferraro, Giuseppe: L'esposizione dei testi pneumatologici nel commento di **Teodoro** di **Mopsuestia** al Quarto Vangelo. – Gr LXVII, 1986, 265–296.

Lotter, Friedrich: Die Zwangsbekehrung der **Juden** von **Menorca** um **418** im Rahmen der Entwicklung des Judenrechts der Spätantike. – HZ CCXLII, 1986, 291–326.

Grillmeier, Alois: Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd II, 1: Das Konzil von **Chalcedon** (451). Rezeption und Widerspruch ‹451–518›. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1986. XXI, 383 S.; Lw. DM 66,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Pauly, Ferdinand: Das Stift St. **Kastor** in **Karden** an der Mosel. – B, NY: de Gruyter 1986. X, 604 S., 4 Ill., graph. Darst. und Kt. = Das Erzbistum Trier III = Germania Sacra. N. F. XIX. Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier.

Aus **Benediktinerregeln** des **9.** bis **20.** Jahrhunderts. Quellen zur Geschichte einer Textsorte. Hrsg. von Franz Simmler. – Hei: Winter 1985. 171 S. = Germanische Bibliothek. Reihe VII: Quellen zur deutschen Sprach- und Literaturgeschichte; kart. DM 25,–.

Jan, Helmut von: Bischof, Stadt und Bürger. Aufsätze zur Geschichte **Hildesheims**. – Hild: Bernward (1985). 397 S.; kart. DM 29,–.

Kurköln, Land unter dem Krummstab. Essays und Dokumente [Zugl. Katalog zur Ausstellung im Städt. Kramer-Museum Kempen, 22. 11. 1985 bis 12. 1. 1986 und in der Dresdner-Bank-AG in Düsseldorf, 2. 7. 1986 bis 25. 7. 1986] Hrsg. vom Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchiv, Düsseldorf. [Red.: Klaus Flink]. – Kevelaer: Butzon und Bercker 1985. 388 S., zahlr. Ill. (z. T. farb.), Kt. = Veröffentlichungen der staatlichen Archive des Landes Nordrhein-Westfalen C, XXII = Schriftenreihe des Kreises Viersen (vormals Kempen-Krefeld) XXXVa; kart. DM 80,–.

Picard, Jean: La Grande Chartreuse et les Chartreuses de **Portes**, **Sélignac**, et **Pierre Chatel**. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1986. 247 p. = Analecta Cartusiana LXI.

Schattkowsky, Martina: Das Zisterzienserkloster **Altzella 1162–1540**. Studien zur Organisation und Verwaltung des klösterlichen Grundbesitzes. – Lpz: St. Benno-Verlag 1985. 90 S. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XXVII.

5. Mittelalter

Moorhead, John: **Clovis'** motives for becoming a catholic Christian. – The Journal of religious history XIII, 1985, 329–339; p. 340–354: Brennan, Brian: St **Radegund** and the early development of her cult at Poitiers.

Russell, Jeffrey Burton: **Lucifer**. The devil in the Middle Ages. – Ithaca, Lo: Cornell (1984). 356 p. with fig.; $ 24,95.

Vollrath, Hanna: Die **Synoden Englands** bis **1066**. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1985. XLII, 484 S. = Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen; Lw. DM 128,–.

Dumeige, Gervais: **Nizäa II**. [Aus dem Franz. übers. von Edmund Labonté. Übers. der Texte im Anhang von Heinrich Bacht.] – Mz: Grünewald-Verl. 1985. 366 S. = Geschichte der ökumenischen Konzilien IV; Lw. DM 64,–.

Classen, Peter: **Karl** der **Große**, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums. Nach dem Handex. des Verf. hrsg. von Horst Fuhrmann und Claudia Märtl. – Sigmaringen: Thorbecke 1985. XIII, 107 S., Ill. (z. T. farb.) = Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters IX; Lw. DM 18,–.

Kasten, Brigitte: **Adalhard** von **Corbie**. Die Biographie eines karolingischen Politikers und Klostervorstehers. – Düs: Droste 1986. 227 S. = Studia humaniora III; kart. DM 68,–.

Schmid, Karl: Zum Quellenwert der **Verbrüderungsbücher** von St. **Gallen** und **Reichenau**. – DA XLI, 1985, 345–389; S. 390–417: Leonardi, Claudio: Von Pacificus zu Rather. Zur Veroneser Kulturgeschichte im 9. und 10. Jahrhundert; S. 418–437: Goez, Werner – Christoph Hafner: Die vierte Vita des Abtes **Johannes Gualberti** von **Vallombrosa** ‹† 1073›.

Gilbert, Paul: Justice et miséricorde dans le «Proslogion» de saint Anselme. – NRTh CVIII, 1986, 218–238.

Demandt, Karl E.: Das Chorherrenstift St. **Peter** zu **Fritzlar**. Quellen und Studien zu seiner mittelalterlichen Gestalt und Geschichte. – Marb: Elwert 1985. XXII, 909 S., Ill., Kt. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen IL; Lw. DM 112,–.

Raciti, Gaetano: Une allocution familière de S. **Aelred** conservée dans les mélanges de Matthieu de Rievaulx. – Collectanea Cisterciensia XLVII, 1985, 267–280; p. 192–212.281–300: De la Torre, Juan Maria: Le Charisme cistercien et bernardin; p. 301–315: Wathen, Ambrose: De la poésie à la Règle de S. Benoît. Une relecture du chapitre 49.

Wawrzyniak, Udo: Philologische Untersuchungen zum „Rithmus in laude salvatoris" des **Petrus Venerabilis**. Edition und Kommentar. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 194 S. = Lateinische Sprache und Kultur des Mittelalters XXII; kart. sfr 44,– [Diss., Berlin. FU]

Mikkers, Edmond: Die Charta caritatis und die Gründung von **Cîteaux**. – Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte IV, 1985, 11–22; S. 23–35: Tüchle, Hermann: Die Ausbreitung der Zisterzienser in Südwestdeutschland bis zur Säkularisation; S. 37–50: Degler-Spengler, Brigitte: „Zahlreich wie die Sterne des Himmels." Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner vor dem Problem der Inkorporation von Frauenklöstern; S. 51–57: Reden-Dohna, Armgard: Die Zisterzienser im Schwäbischen Reichsprälaten-Kollegium; S. 59–91: Kuhn-Refus, Maren: Wirtschaftsverfassung und Wirtschaftsverwaltung oberschwäbischer Zisterzienserinnenabteien; S. 93–102: Sydow, Jürgen: Die Sozialstruktur eines mittelalterlichen Zisterzienserklosters, dargestellt am Beispiel der Abtei **Bebenhausen**; S. 103–117: Schneider, Reinhard: Studium und Zisterzienser mit besonderer Berücksichtigung des südwestdeutschen Raumes.

Schmidt, Margot: **Hildegards Lichtschau** als Einheit von „Rationalitas" und Mystik. – Forum Katholische Theologie II, 1986, 24–42.

Schmidt, Hans-Joachim: **Bettelorden** in **Trier**. Wirksamkeit und Umfeld im hohen und späten Mittelalter. – Trier: Verl. Trierer Historische Forschungen 1986. 445 S., Karten. = Trierer historische Forschungen X; kart. DM 49,50 [Diss., Trier]

Sabersky, Dorette: Nam iteratio, affectionis expressio est. Zum Stil **Bernhard** von **Clairvaux**. – Cîteaux XXXVI, 1985, 5–20; p. 21–37: Andrea, Alfred J.: **Adam** of **Perseigne** and the fourth Crusade.

Papsturkunden für Kirchen im **Heiligen Lande**. Hrsg. von Rudolf Hiestand. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 448 S. = Vorarbeiten zum Oriens pontificius III = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philosophisch-historische Klasse. Folge III, 136; kart. DM 188,–.

Effacement du **Catharisme**? ‹XIIIe–XIVe s.› – (Fanjeaux): Privat (1985). 382 p., fig. = Cahiers de Fanjeaux XX; F 124,–.

Bonansea, Bernardino: Importanza e attualità della dottrina di **Duns Scoto**. – Antonianum LX, 1985, 553–578.

Menzel, Michael: Die **sächsische Weltchronik**. Quellen und Stoffauswahl. – Sigmaringen: Thorbecke 1985. 304 S. = Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte. Sonderband XXXIV; kart. DM 82,– [Diss., Göttingen]

Chartularium **Sangallense**. Bearb. von Otto P. Clavadetscher. Bd. IV: ‹1266–1299›. – Sigmaringen: Thorbecke 1985. XXIII, 666 S.; Lw. DM 245,–.

Kadlec, Jaroslav: Das Augustinerkloster Sankt **Thomas** in **Prag** vom Gründungsjahr 1285 bis zu den Hussitenkriegen. Mit Edition seines Urkundenbuches. – Wü: Augustinus-Verlag 1985. XXII, 480 S. = Cassiciacum XXXVI.

Bremer, Natascha: Das Bild der **Juden** in den Passionsspielen und in der bildenden Kunst des deutschen Mittelalters. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 244, 44 S., 44 Ill. = Europäische Hochschulschriften I, 892; kart. sfr 62,– [Diss., Frankfurt]

Nicolaus de Cusa: Opera omnia. Vol. VIII: Nicolai de Cusa cribatio alkorani ed. commentariisque ill. Ludovicus Hagemann. – Hbg: Meiner 1986. XXXIX, 370 p.; kart. DM 298,–.

Hesse, Benedictus: Lectura super Evangelium Matthaei ‹capitula IX–XIII›. Edidit Wacław Bucichowski. – War: Akademia Teologii Katolickiej 1986. 412 p. = Textus et Studia. Historiam Theologiae in Polonia excultae spectantia XXI.

Petersohn, Jürgen: Zum Personalakt eines Kirchenrebellen. Name, Herkunft und Amtssprengel des Basler Konzilsinitiators Andreas **Jamometić** ‹† 1484›. – Zeitschrift für historische Forschung XIII, 1986, 1–14.

Dolista, Karel: Reformatio monasterii Teplensis saeculo decimo quinto exeunte ‹Fontes historici›. – APraem LXI, 1985, 203–256.

Genicot, L.: Une paroisse namuroise à la fin du moyen âge: **Floreffe**. – RHE LXXX, 1985, 669–731.

Zimmermann, Gunter: Spätmittelalterliche Frömmigkeit in Deutschland: Eine sozialgeschichtliche Nachbetrachtung. – Zeitschrift für historische Forschung XIII, 1986, 65–81.

6. Gesamte Neuzeit

Wenz, Gunther: Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit. Bd II. – Mchn: Kaiser 1986. 493 S. = Münchener Universitätsschriften, FB Ev. Theologie XI; kart. DM 130,–.

Hüttl, Ludwig: **Marianische Wallfahrten** im süddeutsch-österreichischen Raum. Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche. – Köln, Wien: Böhlau 1985. VII, 217 S., Ill. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte VI; kart. DM 68,–.

Heinemann, Evelyn: **Hexen** und Hexenglauben. Eine historisch-sozialpsychologische Studie über den europ. Hexenwahn des **16.** und **17.** Jahrhunderts. – Ffm, NY: Campus 1986. 151 S., Ill. = Campus Forschung CDLXXVIII.

Merk, Kurt Peter: Die **Amish People**. Modell einer alternativen Lebensform. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 155 S. = Europäische Hochschulschriften XXXI, 86; kart. sfr 36,– [Diss., München]

7. Reformation und katholische Erneuerung

Blickle, Peter: Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jh. auf dem Weg zum Heil. – Mchn: Oldenbourg 1985. 234 S., Ill., graph. Darst., Kt.

Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd XVIII: Alphabetisches Verzeichnis der Textanfänge. Letzte Nachlese. – Wei: Böhlau 1985. XIV, 226 S.; kart. M 70,–.

M[a]cGrath, Alister E.: Luther's theology of the cross. Martin Luther's theological breakthrough. – Oxf: Blackwell (1985). 199 p.; £ 24,95.

Reformationsgedanken. Beiträge zum Lutherjahr 1983 aus der Evang. Kirche im Rheinland. Hrsg. von Joachim Mehlhausen. – Köln: Rheinland-Verl. / Bo: Habelt 1985. VIII, 320 S., 20 Ill. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LXXXI.

Hamm, Berndt: Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre? – ZThK LXXXIII, 1986, 1–38.

Luther und **Siebenbürgen**. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa. Hrsg. von Georg und Renate Weber. – Köln, Wien: Böhlau 1985. VIII, 353, 18 S., Ill. = Siebenbürgisches Archiv III, 19.

Ruokanen, Miikka: Luther und Ekstase. – KuD XXXII, 1986, 133–148.

Pollet, J. V., OP: 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. T. II: Documents. – Lei: Brill 1985. 447 p., 16 pl., 30 gr.; 388 p., 16 pl., 16 gr. = Studies in medieval and Reformation thougth XXXIII/XXXIV; hfl 200,–, 150,–.

Stephens, W. Peter: The theology of Huldrych **Zwingli**. – Oxf: Clarendon Press 1986. XIII, 348 p.; £ 27,50.

Locher, Gottfried W.: Losend dem Gotteswort! Huldrych Zwinglis reformatorische Bedeutung für Kirche und Gesellschaft. 2 Beiträge zum Zwingli-Jubiläum 1984. – Bern, Stu: Haupt 1985. 34 S. = Schriftenreihe des Synodalrates des Evangelisch-Reformierten Synodalverbandes Bern-Jura XI.

Locher, Gottfried W.: Die reformatorische Katholizität Huldrych Zwinglis. – ThZ XLII, 1986, 1–13; S. 14–25: Rüsch, Ernst Gerhard: Eine Betrachtung Joachim **Vadians** über christliche Dichtung.

Kirchenreform als Gottesdienst. Der Reformator Johannes **Bugenhagen** 1485–1558. Beiträge von Anneliese Bieber, Wolf-Dieter Hauschild, Hans-Günter Leder, Karlheinz Stoll. Hrsg. von Karlheinz Stoll. – Han: Lutherisches Verlagshaus 1985. 115 S.; kart. DM 16,80.

Huerga, Alvaro: La implantación de la Iglesia en el Nuevo Mundo. – Angelicum LXIII, 1986, 227–256.

Muller, Jean: Bibliographie Strasbourgeoise. Bibliographie des ouvrages impr. à **Strasbourg** ‹Bas-Rhin› au XVI. siècle. T. III. – Ba-Ba: Koerner 1986, p. 381–747 = Bibliotheca bibliographica Aureliana CV = Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au seizième siècle CXLVIII; Lw. DM 200,–.

Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des 16. et 17. siècles. Ed. par André Séguenny. En collab. avec Irena Backus et Jean Rott. T. VII: Eloy **Pruystinck**, Sebastian **Franck**, Antonio del **Corro**. – Ba-Ba: Koerner 1986. 191 p., ill. = Bibliotheca bibliographica Aureliana CVI.

Raitt, Jill: **Beza**, guide for the faithful life. – SJTh XXXIX, 1986, 83–107.

Bauer, Christoph: Die Einführung der **Reformation**, die Ausgestaltung des evangelischen Kirchenwesens und die Auswirkungen der Gegenreformation im Gebiet der Herren von **Thüringen**. – Neustadt a. d. Aisch: Degener 1985. X, 176 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns LX.

Lienhard, Marc: Prier au XVIe siècle. Regards sur le Biblisch Bettbüchlin du Strasbourgeois Othon **Brunfels**. – RHPhR LXVI, 1986, 43–55; p. 57–70: Rott, Jean: Après sept années de prédication évangélique, en étaient les Strasbourgeois en 1528? Le pamphlet de Hans von **Schore**; p. 71–78: Jacob, Edmond: L'œuvre exégétique d'un théologien strasbourgeois du 17e siècle: Sebastien **Schmidt**.

Boudou, Bénédicte: **Montaigne** et l'interpretation des Écritures Saintes. – BSHPF CXXXII, 1986, 5–22.

Sieben, Hermann Josef: Robert **Bellarmin** und die Zahl der Ökumenischen Konzilien. – ThPh LXI, 1986, 24–59.

Mancia, Anita: La controversia con i protestanti e i programmi degli studi teologici nella **Compagnia** di **Gesù 1547–1599**. – AHSJ LIV, 1985, 3–43.209–266.

Schröer, Alois: Die Kirche in **Westfalen** im Zeichen der Erneuerung ‹**1555–1648**›. Bd I: Die Katholische Reform in den geistlichen Landesherrschaften. – Mstr: Aschendorff 1986. XI, 612 S.; Lw. DM 98,–.

8. Neuere Zeit

Mullan, David George: **Episcopacy** in **Scottland**: the history of an idea **1560–1638**. – Ed: Donald Publ. 1986. VII, 279 p.; £ 25,–.

Stiller, Günther: Glaube und Frömmigkeit des Luthertums im Leben und Werk Johann Sebastian **Bach**s. – OekRu XXXV, 1986, 53–70.

Ceyssens, Lucien: Autour de la bulle *Unigenitus*. Son acceptation par l'Assemblée du Clergé de France. – RHE LXXX, 1985, 732–759.

Ceyssens, Lucien: Autour de la bulle Unigenitus. Les essais d'accomodement ‹1714–1715›. – Antonianum LX, 1985, 343–395.

Joseph **Görres** ‹1776–1848›. Leben und Werk im Urteil seiner Zeit ‹1776–1876›. Hrsg. von Heribert Raab. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1985. XXXV, 807 S. = Gesammelte Schriften Joseph Görres. Erg.-Bd. I; Lw. DM 128,–.

Brentano, Clemens: Sämtliche Werke und Briefe. Frankfurter Brentano-Ausgabe. Bd. XXII: Religiöse Werke. 1: Die barmherzigen Schwestern in Bezug auf Armen- und Krankenpflege. Nebst einem Bericht über das Bürgerhospital in Coblenz u. erl. Beil. Hrsg. von Renate Moering. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1985. 847 S.; Lw. DM 258,–.

Plouvier, Martine: Les derniers religieux de l'**abbaye** de **Cuissy** avant la révolution française. – APraem LXI, 1985, 257–287.

Allen, Edward A.: The "Patriot" *Curés* of 1789 and the "Constitutional" *Curés* of 1791: A comparison. – ChH LIV, 1985, 473–481.

Meulenberg, Leo F. J.: „Mein armer Vetter, der du die Welt erlösen gewollt." Die Gestalt Jesu im religiösen Werdegang von Heinrich **Heine**. – KuD XXXII, 1986, 71–98.

Bacht, Heinrich: Die Tragödie einer Freundschaft. Fürstbischof Heinrich **Förster** und Professor Joseph Hubert **Reinkens**. – Köln, Wien: Böhlau 1985. XXII, 381 S. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XX; Lw. DM 114,–.

Naselli, Carmelo Amedeo: La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose. Contributo alla storia religiosa del primo ottocento italiano 1808–1814. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1986. 309 p. = Miscellanea Historiae Pontificiae LII; Lire 30 000.

Plass, Paul: Antinomy and exegesis in **Kierkegaard**. – ThZ XLII, 1986, 26–39.

Kertesz, G. A.: A rationalist heresy as a political model: The **Deutschkatholiken** of the **1840**s, the Democratic Movement and the Moderate Liberals. – The Journal of religious history XIII, 1985, 355–369.

Homrichhausen, Christian R.: Evangelische Christen in der **Paulskirche 1848/49**. Vorgeschichte und Geschichte der Beziehung zwischen Theologie und polit.-parlament. Aktivität. – Bern, Ffm, NY: Lang 1985. 624 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie LII; kart. sfr 98,– [Diss., Heidelberg]

Taves, Ann: Context and meaning: Roman catholic devotion to the Blessed Sacrament in Mid-Ninteenth-Century America. – ChH LIV, 1985, 482–495; p. 496–511: Wacker, Grant: Marching to Zion: Religion in a modern theocracy.

Neuer, Werner: Der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik bei Adolf **Schlatter**. Eine Untersuchung zur Grundlegung christlicher Ethik. Studienausgabe. – Gießen, Bas: Brunnen-Verl. 1986. XIV, 413 S. = Monographien und Studienbücher; kart. DM 39,– [Diss., Marburg]

Boudens, R.: George **Tyrrell**: Last illness, death and burial. – EThL LXI, 1985, 340–354.

Rossi, Roberto: Tempo e sacralità in **Nietzsche** e **Overbeck**. – Roma: Abete (1985). 140 p. = Studi e ricerche IV; Lire 12 000.

Beyer, Heinz: Arbeit steht auf uns'rer Fahne und das Evangelium. Sozialer Protestantismus und bürgerlicher Antisozialismus in **Wuppertal 1880–1914**. – Reinbek: Einhorn-Presse-Verl. 1985. 451 S., Ill. = Die Arbeiterbewegung in den Rheinlanden XIX. [Diss., Düsseldorf]

Droulers, Paul: Le P. Édouard **Fine** et l'«Action Populaire». Correspondance 1903–1915. – AHSJ LIV, 1985, 295–331.

9. Neueste Zeit

Spieckermann, Ingrid: Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl **Barth**s. – Mchn: Kaiser 1985. 236 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XCVII; kart. DM 78,– [Diss., Göttingen]

Verfolgung und Widerstand **1933–1945**. Christliche Demokraten gegen Hitler. Hrsg. von Günter Buchstab ... – Düs: Droste 1986. 288 S., Ill.; DM 24,80.

Sandstede-Auzelle, Marie-Corentine – Gerd Sandstede: Clemens August Graf **von Galen**. Bischof von Münster im Dritten Reich. – Mstr: Aschendorff 1986. XIV, 207 S.; Lw. DM 24,80.

Bleistein, Roman: Lothar **König**. Ein Jesuit im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. – StdZ CXI, 1986, 313–326.

Gestrich, Chr.: „**Barmen 1**" und das Problem der natürlichen Theologie. – Zeitschrift für dialektische Theologie I, 1985, 17–33; S. 34–56: Neven, G. W.: Karl **Barth**s Versöhnungslehre. Möglichkeiten und Aporien; S. 57–73: Winzeler, P.: Der Gott Israels als Freund und Bundesgenosse des Menschen im Kampf gegen das Nichtige. Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik im Werk Karl Barths; S. 74–90: Adriaanse, H. J.: Kant-Rezeption in der Theologie, insbesondere bei Karl Barth.

Vom Widerstand lernen. Von der Bekennenden Kirche bis zum 20. Juli 1944. Hrsg von Regina Claussen und Siegfried Schwarz. – Bo: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1986. 210 S.; Lw. DM 38,–.

Hauschild, Wolf-Dieter: Zur Erforschung der **Barmer** Theologischen Erklärung von **1934**. – ThR LI, 1986, 130–165.

Zwischen Bekenntnis und Anpassung. Aufsätze zum Kirchenkampf in rheinischen Gemeinden, in Kirche und Gesellschaft. Hrsg. von Günther van Norden. – Köln: Rheinland-Verl.; Bo: Habelt 1985. IX, 519 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XLVIII.

Nijenhuis, W.: Theologie en kerk te **Groningen** gedurende de periode van het Nationaal-Socialisme **(1933–1945)**, bepaaldelijk met betrekking tot de Duitse kerkstrijd. – NThT XL, 1986, 112–142.

Zehrer, Karl: Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich". – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 190 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes Ergänzungsreihe XIII; kart. DM 42,–.

Vatican II: by those who were there / edited by Alberic Stacpoole. – Lo: Chapman 1986. XV, 365 p.; £ 15,–.

El Vaticano II, veinte años despues. Editado por Casiano Floristián y Juan-José Tamayo. – Mad: Ediciones Cristiandad (1985). 475 p.; pes 2000.

Lubac, Henri de: Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des 2. Vatikanischen Konzils. [Übers.: Wolfgang Bader]. – Mchn, Zü, Wien: Verl. Neue Stadt 1985. 138 S.; kart. DM 16,–.

Simon, Maurice: **«Lumen gentium»** et les noncroyants. – RTL XVII, 1986, 38–54; p. 55–60: Brito, Emilio: L'athéisme selon «Gaudium et Spes». Nouveauté et limites.

Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1986. 112 S.; kart. DM 14,80.

Metz, René: Le Président de la République française, dernier et unique chef d'Etat au monde qui nomme les évêques. – RSR LX, 1986, 63–89.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Sessolo, Pietro: La dimensione missionaria nella vita e nell'opera di Arnoldo **Janssen**. – Euntes docete XXXVIII, 1985, 331–356.

Kramm, Thomas: Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft? – ZMR LXX, 1986, 101–111; S. 112–127: Gensichen, Hans-Werner: Akzente und Problemstellungen in der gegenwärtigen evangelischen Missionstheologie; S. 128–139: Müller, Karl: Die Welt setzt die Tagesordnung. Akzentverschiebungen im Missionsverständnis; S. 140–153: Metz, Johann Baptist: Im Aufbruch zu einer kulturell-polyzentrischen Weltkirche.

Müller, Karl: Meaning and priority of first evangelization in Today's missiological discussion. – Verbum SVD XXVI, 198,–, 3–16; p 17–29: Schneider, Gerhard: First Evangelization – Its circumstances and theological basis in the New Testament; p. 31–61: Döring, Heinrich: First evangelization as self-actualization of the Church; p. 65–80: Lehmann-Habeck, Martin: First evangelization in the discussion of the World Council of Churches (WCC) and of the Evangelicals; p. 82–92: Wolf, Notker: The missionary situation under the aspect of first evangelization; p. 95–119: Rzepkowski, Horst: First evangelization from the perspective of differing missionary approaches; p. 121–137: Waldenfels, Hans: First evangelization as challenge to Third World theology.

García Martín, Julio: La toma de posesión canónica de la circunscripción misionera en régimen vicarial. – ComRel LXVIII, 1986, 97–115

Jaeschke, Ernst: Bruno **Gutmann**. His life, his thoughts, and his work. An early attempt at a theology in an African context. – Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1985. XII, 466 p. = Makumira publications III/IV.

Knitter, Paul F.: No other name? A critical survey of christian attitudes toward the world religions. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1985). XVI, 288 p. = American Society of Missiology series VII; $ 14.95.

Tihon, Paul: Des missions à la mission. La problématique missionnaire depuis Vatican II. – NRTh CVII, 1985, 520–536.698–721.

Waldburger, Andreas: Missionare und Moslems. Die **Basler Mission** in **Persien 1833–1837**. – Bas: Basileia Verlag (1984). 259 S.

Chethimattam, John B.: **Indian** and Oriental Christian context of theologizing. – Jeevadhara XV, 1985, 355–383; p. 384–395: Karokaran, Anto: A missiology for India; p. 395–409: Kochumuttom, Thomas: Comparative theology.

Witz, Cornelia: Religionspolitik in **Britisch-Indien 1793–1813**. Christliches Sendungsbewußtsein und Achtung hinduist. Tradition im Widerstreit. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1985. VIII, 137 S. = Beiträge zur Südasienforschung XCVIII; kart. DM 28,– [Diss., Freiburg/B]

Gernet, Jaques: China and the Christian impact. A conflict of cultures. – Cambr: Cambridge University Press 1985. VII, 310 p.; paper £ 12,50.

Messi Metogo, Eloi: Théologie africaine et ethnophilosophie. Problèmes de méthode en théologie africaine. – P: L'Harmattan (1985). 122 p. = Point de vue; F 60,–.

Ranger, Terence: Religion, development and African Christian identity. – NZM XLII, 1986, 44–68.

Lapointe, Eugène: Une expérience pastorale en Afrique australe pour des communautés chrétiennes et responsables. – P: Ed. L'Harmattan (1985). 286 p.; F 120,–.

Johnson, Wallace R.: A history of Christianity in **Belize. 1776–1838**. – Lanham, MD: University Press of America 1985. XVII, 279 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Waardenburg, Jacques: Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft. – B, NY: de Gruyter 1986. 277 S. = Sammlung Göschen 2228; kart. DM 24,80.

Barta, Winfried: Die Bedeutung der Jenseitstexte für den verstorbenen König. – Mchn, B: Deutscher Kunstverlag 1985. XV, 208 S. = Münchner ägyptologische Studien XLII = Münchener Universitätsschriften: Philosophische Fakultät; kart. DM 52,–.

Prenner, Karl: Muhammad und Musa. Strukturanalytische und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur den mekkanischen **Musa-Perikopen** des **Qur'an**. – Altenberge: CIS-Verlag (1986). XL, 408 S.; kart. DM 84,80.

Beit-Hallahmi, Benjamin: Religion as art and identy. – Religion XVI, 1986, 1–18; p. 19–32: Munson, Henry, Jr.: Geertz on religion: The theory and the practice; p. 33–50: Fonseca, Rory: Constructive geometry and the **Śrī-Cakra** diagram; p. 51–56: Rajapakse, Reginton: **Buddhism** as religion and philosophy; p. 57–84: MacÉoin, Denis: **Bahā'ī** fundamentalism and the Academic study of the Bābī Movement.

Faure, Bernard: **Bodhidharma** as textual and religious paradigm. – HR XXV, 3, 1986, 187–198; p. 199–212: Clooney, Francis X., SJ: **Jaimini**'s contribution to the theory of sacrifice as the experience of transcendence; p. 213–235: Paper, Jordan: The Feng in protohistoric Chinese religion.

Raju, P(oolla) T.: Structural depths of **Indian** thought. – Albany: State Univ. of New York Press (1985). XXXI, 591 p. = Suny series in philosophy; $ 24,50.

Dhavamony, Mariasusai: Mukundamālā o "Il serto di Visnu". – Studia Patavina XXXII, 1985, 485–514.

Gibson, Thomas: Sacrifice and sharing in the Philippine Highlands: religion and society among the Buid of Mindoro. – Lo: Athlone 1986. IX, 262 p. = London School of Economics and Political Science. Monographs on social anthropology LVII; £ 25,–.

Li, Fu Chen: The **Confucian way**: a new and systematic study of 'The Four Books / Translated by Shih Shun Liu. Foreword by Joseph Reedham. – Lo: Kegan Paul Intern. 1986. XXV, 614 p.; £ 25,–.

Loy, David: Chapter one of the Tao Tê Ching: A 'new' interpretation. – Religious studies XXI, 1985, 369–380; p. 381–387: Hoffman, Frank J.: Buddhist belief 'in'; p. 389–406: Nabofa, Michael Y.: Blood symbolism in African religion; p. 407–414: Jackson, Roger: For whom emptiness prevails: An analysis of the religious implications of Nāgārjuna's Vigrahavyāvartanī 70.

Shaner, David Edward: The bodymind experience in **Japanese Buddhism**: a phenomenological perspective of Kūkai and Dōgen. – Albany: State University of New York Press 1985. 250 p. = Suny series in Buddhist studies.

Theoretical explorations in **African** religion. Edited by Wim van Binsbergen and Matthew Schoffeleers. – Lo (e. a.): KPI (1985). X, 389 p. = Monographs from the African Studies centre Leiden; £ 30,–; [cont.:] p. 1–49: Binsbergen, Wim van, and Matthew Schoffeleers: Introduction: Theoretical explorations in African religion; p. 50–83: Devisch, Renaat: Perspectives on divination in contemporary sub-Saharan Africa; p. 84–100: Mahieu, Wauthier de: Towards a semantic approach to the principle of transformation: An analysis of two myths concerning the origin of circumcision among the Komo of Zaire; p. 101–137: Droogers, André: From waste-making to recycling: A plea for an eclectic use of models in the study of religious change; p. 138–163: Fabian, Johannes: Religious pluralism: An ethnographic approach; p. 164–188: Schoffeleers, Matthew: Oral history and the retrieval of the distant past: On the use of legendary chronicles as sources of historical information; p. 189–224: Binsbergen, Wim van: The historical interpretation of myth in the context of popular Islam; p. 225–252: Janzen, John M.: The consequences of literacy in African religion: The Kongo case; p. 253–286: Werbner, Richard P.: The argument of images: From Zion to the wilderness in African churches; p. 287–321: Ranger, Terence O.: Religious studies and political economy: The **Mwari** cult and the peasant experience in Southern **Rhodesia**; p. 322–345: Buijtenhuijs, Robert: Dini ya Msambwa: Rural rebellion or counter-society?; p. 346–366: Coulon, Christian: Prophets of God or of history? Muslim messianic movements and anti-colonialism in **Senegal**.

VI. Religionsphilosophie

Brecher, Robert. **Anselm's** argument: The logic of divine existence. – Hampshire, Engl.: Gower Publishing 1985. VIII, 138 p.; $ 29,–.

Centore, F. F.: Logic, Aquinas and "Utrum Deus Sit". – Angelicum LXIII, 1986, 213–226.

Braun, Hans-Jürg – Erich Bryner – Norbert Meienberger: Religionskritik und Religionspolitik bei **Marx**, **Lenin**, **Mao**. – Zü: Theologischer Verl. (1985). 168 S.; kart. DM 29,–.

Repp, Martin: Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul **Tillich**s. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 339 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 273; sfr 68,–.

Davignon, René: Le mal chez Gabriel **Marcle**. Comment affronte la souffrance et la mort? – Montréal: Bellarmin; P: Ed. du Cerf (1985). 174 p. = Recherches. N.S. IV; F 50,–.

Mathis, Terry Richard: Aqainst John **Hick**: an examination of his philosophy of religion. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America (1985). X, 137 p.; $ 9,25 [Diss., Claremont. Graduate School]

Egea Albaladejo, Fernando: Experiencia de Dios en el hombre y diálogo con el ateismo. La aportación de Karl **Rahner**. – Carthaginensia I, 1985, 27–67.

Long, Eugene Thomas: Existence, being and God. An introduction to the philosophical theology of John **Macquarrie**. – NY: Paragon House Publ. (1985). XI, 124 p.; $ 10,–.

Leenhouwers, Piet: Eschatologie als utopie. Inleidende notities op de eschatologie-opvatting van Emmanuel **Levinas**. – Collationes XV, 1985, 129–159.

Evans, C. Stephen: Philosophy of religion. Thinking about faith. – Downers Grove, Ill., Leicester: Inter Varsity Press (1985). 191 p. = Contours of christian philosophy; $ 6,95.

Mahin, Mark: The new scientific case for God's existence. – Boston: Mindlifter Press (1985). 137 p.; $ 8,95.

VII. Fundamentaltheologie

Kugelmann, Lothar: **Antizipation**. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 374 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie L; kart. DM 74,– [Diss., München]

Keefe, Donald J.: A methodological critique of **Lonergan**'s theological method. – Thomist L, 1986, 28–65.

Kim, Yung-Han: Phänomenologie und Theologie. Studien zur Fruchtbarmachung des transzendental-phänomenologischen Denkens für das christlich-dogmatische Denken. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 272 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 265; sfr 57,– [Diss., Heidelberg]

Zoltán, Alszeghy, SI: Sistema in teologia? – Greg LXVII, 1985, 213–234

Richard, Jean: Théologie évangélique et théologie philosophique. À propos d'Eberhard **Jüngel**. – ScE XXXVIII, 1986, 5–30.

Wackenheim, Charles: Actualité de la théologie négative. – RevSR LIX, 1985, 147–161.

Kerr, Fergus: Theology after **Wittgenstein**. – Oxford: Blackwell 1986. XII, 202 p.; £ 22,50.

Cone, James H.: Black theology in American religion. – Theology to day XLIII, 1986, 6–21; p. 22–27: Ruether, Rosemary R.: Re-contextualizing theology; p. 28–35: Hollenweger, Walter J.: Intercultural theology; p. 36–51: Taylor, Mark Kline: In praise of shaky ground: The liminal Christ and cultural pluralism.

Tilley, Terrence W.: Story theology. – Wilmington, Del.: Glazier 1985. XV, 242 p.; $ 9,95.

La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica. C. Rocchatta [e. a.] – Bologna: Ed. Dehoniane (1985). 366 p. = Corso di teologia sistematica I; Lire 20 000; [cont.:] p. 17–162: Rocchetta, Carlo: La teologia e la sua storia; p. 165–250: Fisichella, Rino: Che cosè la teologia?; p. 253–355: Pozzo, Guido: Il metodo nella teologia sistematica.

Bertuletti, Angelo: Per un progetto di teologia fondamentale. – Teologia X, 1985, 205–222.

Fisichella, Rino: La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale. – Bologna: Ed. Dehoniane 1985. 391 p. = Corso di teologia sistematica II; Lire 25 000.

Müller, Gerhard Ludwig: Hebt das Sola-fide-Prinzip die Möglichkeit einer **natürlichen Theologie** auf? Eine Rückfrage bei Thomas von Aquin. – Catholica XL, 1986, 59–96.

Davies, Brian: Thinking about God. – Lo: Chapman 1985, X, 346 p. = Introducing Catholic theology; £ 9,95.

Knauer, Peter: Unseren Glauben verstehen. – (Wü:) Echter Verl. (1986). 246 S.; kart. DM 19,80.

Handbuch der Fundamentaltheologie. III: Traktat **Kirche**. Mit Beiträgen von Viktor Conzemius (u. a.). – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1986). 288 S.

VIII. Dogmatik

Alfs, Matthew: Concepts of Father, Son, and Holy Spirit. A classification and description of the trinitarian and non-trinitarian theologies existent within Christendom. – (Minneapolis, MN: Old Theology Book House 1984.) II, 104 p.; $ 7,95.

Ruiz de la Peña, Juan Luis: Teología de la **creación**. – Santander: Ed. Sal Terrae (1986). 279 p. = Presencia teológica XXIV; pes 943.

Hoekema, Anthony A.: Created in God's image. – (GrR, Mich.:) Eerdmans; (Mount Radford Crescent, Exeter:) Paternoster Press (1986). XI, 264 p.

Rulla, Luigi M.: **Antropologia** della vocazione cristiana. Vol. I: Basi interdisciplinari. – Casale Monferrato: Marietti 1985. 383 p.; Lire 30 000.

Whitney, Barry L.: **Evil** and the process God. – NY: Edwin Mellen 1985. XIII, 232 p.; $ 49,95.

McGrath, Alister E.: The making of modern German **Christology**: from the enlightenment to Pannenberg. – Oxf: Blackwell 1986. VII, 231 p.; £ 19,50.

McDermott, John M.: The christologies of Karl **Rahner**. – Greg LXVII, 1986, 87–123.

Biagi, R.: La funzione mediatrice di Cristo Re o Signore. – Sacra doctrina XXX, 1985, 478–503.

Schwager, Raymund: Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der **Erlösungslehre**. – (Mchn:) Kösel (1986). 327 S.; kart. DM 34,–.

Behr-Sigel, Élisabeth: **Marie**. Mère de Dieu. Mariologie traditionnelle et questions nouvelles. – Irénikon LVIII, 1985, 451–470; LIX, 1986, 20–31.

Dulles, Avery – Patrick Granfield: The **church**. A bibliography. – Wilmington, Del.: Glazier (1985). 166 p.; $ 9,95.

Bätzing, Georg: Die **Eucharistie** als Opfer der Kirche nach Hans Urs von **Balthasar**. – Eins: Johannes Verl. (1986). 164 S. = Kriterien LXXIV.

Beer, Peter: G. B. **Sala** and E. **Schillebeeckx** on the eucharistic presence: a critique. – ScE XXXVIII, 1986, 31–48.

Andía, Ysabel de: Eucharistie et incorruptibilité. – RThom LXXXV, 1985, 464–532.

Libânio, Juan B. – María Clara L. Bingemer: **Escatología** cristiana. El nuevo cielo y la nueva tierra. – (Madr:) Ediciones Paulinas (1985). 316 p. = Teología y liberación. Serie III: La liberación en la historia X; pes 1179.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Hussey, J. M.: The Orthodox Church in the Byzantine Empire. – Oxf: Clarendon Pr. 1986. XX, 408 p. = Oxford history of the Christian church.

Vasko, Timo: Die Dritte Position, der jüdisch-christliche Dialog bei Schalom **Ben-Chorin** bis 1945. – Helsinki: Yliopistopaino 1985. 379 p. = Annales Societatis Missiologicae et Oecumenicae Fennicae XLVII.

More stepping stones to Jewish-Christian relations. An unabridged collection of Christian documents **1975–1983**, compiled and edited by Helga Croner. – NY: Paulist Press 1985. 243 p. = Studies in Judaism and Christianity.

Rand, Cuthbert: Roman Catholic-Methodist International Commission: The universal pastoral ministry of the Bishop of Rome: a Roman Catholic approach. – One in Christ XXII, 1986, 4–23.

Limouris, Gennadios: La «Réception» du B.E.M. Perspectives et résultats du Colloque inter-orthodoxe ‹Boston, 11–18 juin 1985›. – Irénikon LIX, 1986, 32–59.

Papandreou, Damaskinos: **Orthodoxie** und Ökumene. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1986). 226 S.; Lw. DM 49,80.

Schwarz, Hans: Verstehen wir das Glaubensbekenntnis noch? Der gemeinsame Glaube der Christen. Mit einem Nachwort von Heinrich Fries. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1986.) 155 S. = Herderbücherei 1256; kart. DM 8,90.

Urban, Hans Jörg: Das Bekenntnis der Alten Kirche und unser Bekennen heute – aus katholischer Sicht. – Catholica XL, 1986, 1–15; S. 16–27: Vorster, Hans: Das Bekenntnis der Alten Kirche und unser Bekennen heute – aus evangelischer Sicht; S. 28–38: Motel, Hans Beat: Das Bekenntnis der Alten Kirche und unser Bekennen heute – aus freikirchlicher Sicht; S. 39–58: Wagner, Harald: Das Amt vor dem Hintergrund der Diskussion um eine evangelisch-katholische Grunddifferenz.

Levenson, Jon D.: Is there a counterpart in the Hebrew Bible to New Testament antisemitism? – JESt XXII, 1985, 242–260; p. 261–291: Hassan, Riffat: Messianism and Islam; p. 292–312: Sahadat, John: The interreligious study of mysticism and a sens of universality; p. 312–335: Johnson, Elizabeth A.: The symbolic character of theological statements about **Mary**.

Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico. Riflessioni di teologi cattolici sul documento di Lima 1982. Atti del VII Convegno di Teologia Sacramentaria. 22–24 Novembre 1984. A cura di Giustino Farnedi e Philippe Rouillard. Scritti in onore di Gerardo J. **Békés**. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1985. 232 p. = Studia Anselmiana XCII = Sacramentum IX; Lire 40 000; p. 11–13: Biobibliografia del Prof. Gerardo J. Békés; [cont.:] p. 13–16: Duprey, Pierre: La question du ministère dans les dialogues œcuméniques; p. 17–43: Forte, Bruno: Il ministero ordinato di Cristo e ministero della chiesa; p. 45–65: Dianich, Severino: Sacramento e carisma; p. 67–75: Grech, Prosper: **Timoteo** e **Tito**: modelli del vescovo nel periodo subapostolico; p. 77–106: Triacca, Achille M.: Per una teologia liturgica del sacramento dell'ordine in occidente. Linee metodologiche; p. 107–124: Rouillard, Philippe: Ministères et ordination en occident; p. 125–142: Virgulin, Stefano: Ministeri e ordinazione in oriente; p. 143–164: Békés, Gerardo J.: La successione nella tradizione apostolica. Il problema del rapporto fra la successione del ministero e la paradosis apostolica nel documento; p. 165–175: Gargano, Guido Innocenzo: Ministero e paradosis apostolica nella chiesa ortodossa. Appunti di pre-istoria del contributo ortodosso nella stesura del BEM; p. 177–197: Rambaldi, Giuseppe: La discussione sulle ordinazioni anglicane negli anni 1894–1896. Appunti e rilievi da documenti dell'archivio vaticano; p. 199–216: Valentini, Donato: Interrogativi e prospettive sul ministero ordinato per il dialogo ecumenico; p. 217–228: Lafont, Ghislain: Le document de Lima et l'église catholique. Interrogations et perspectives; p. 229–232: Békés, D. – B. Forte – G. Lafont – Ph. Rouillard: Tesi sul ministero ordinato in prospettiva ecumenica. Contributo in vista della recezione del BEM.

Biffi, Inos: Fede e comunione sacramentale. ‹Aspetto teologico – Punto di vista occidentale›. – Nicolaus XII, 1985, 257–266; p. 267–282: Valdman, Traian: Fede, sacramenti e unità della chiesa. ‹Aspetto teologico – Punto di vista orientale›; p. 283–294: Magrassi, Mariano: La prassi liturgica differente ostacolo all'unità della chiesa? ‹Aspetto storico liturgico – Punto di vista occidentale›; p. 295–316: Ferrari, Giuseppe: Teologia e liturgia della confermazione in Oriente e Occidente; p. 317–338: Salachas, Dimitri: Fede – espressa nei vari simboli di fide e nelle varie teologie – e la comunione nei sacramenti.

Brandt, Hermann: Kontextuelle Theologie als Synkretismus? Der „neue Synkretismus" der Befreiungstheologie und der Synkretismusverdacht gegenüber der Ökumene. – OekRu XXXV, 1986, 144–158.

Knoche, Hansjürgen: Einigung der Kirchen – mit wem? Zu den Thesen von Karl Rahner und Heinrich Fries. – (Mchn:) Behrendt (1986). VIII, 177 S.

X. Moraltheologie

Mullady, Brian Thomas: The meaning of the term "Moral" in St. **Thomas Aquinas**. – CdV: Libreria Editrice Vaticana 1986. 144 p. = Studi tomistici XXVII; Lire 16 000.

Wolkinger, Alois: Moraltheologie und Josephinische Aufklärung. Anton **Luby** ‹1749–1802› und sein Verhältnis zum Naturrecht, zur mathematischen Methode und zum ethischen Rigorismus ‹Janseismus›. – Graz: dbv-Verlag für die Technische Universität Graz 1985. LX, 626 S. = Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz LXVIII.

Emde Boas, Coen van: Geschiedenis van de **seksuele normen**. Oudheid, middeleeuwen – **17de** eeuw. – Antwerpen: De Nederlandsche Boekhandel; Nijmegen: Dekker & van de Vegt (1985). 208 blz.

Kress, Hartmut: Religiöse Ethik und dialogisches Denken. Das Werk Martin **Bubers** in der Beziehung zu Georg **Simmel**. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1985). 282 S. = Studien zur evangelischen Ethik XVI; kart. DM 68,– [Diss., Bonn]

Dinan, Stephen A.: The particularity of moral knowledge. – Thomist L, 1986, 66–84.

Tremblay, Réal: La primauté immédiate de Jésus le Christ sur l'être des croyants appelés à agir moralement dans le monde. – Studia moralia XXIII, 1985, 211–232.

Witschen, Dieter: Die streng deontologisch verstandene Idee der **Gerechtigkeit**, erläutert am Beispiel von Kants absoluter Straftheorie. – ThPh LXI, 1986, 60–85.

Fuchs, Josef, SJ: Christian faith and the disposing of human life. – ThSt XLVI, 1985, 664–684.

Zwei Kirchen – eine Moral? [Von] Oswald Bayer (u. a.). – Rgb: Pustet (1986). 302 S.; kart. DM 34,80; [enth.:] S. 9–51: Siefer, Gregor: Der Einfluß konfessioneller Faktoren auf Entstehung und Veränderung sozialer Verhaltensmuster; S. 53–75: Bayer, Oswald: Nachfolge in der Welt. Luthers seelsorgerliche Ethik; S. 77–103: Gründel, Johannes: Zwei Kirchen – eine Moral? Akzentsetzungen katholischer Moral und ihre Auswirkungen auf das sittliche Verhalten; S. 105–117: Elsässer, Antonellus: Probleme der Sexualethik; S. 119–167: Reuter, Hans-Richard: Konfession und Ethik in der Friedensverantwortung der Kirchen; S. 169–191: Jacobs, Manfred: Das Verhältnis von Staat und Kirche; S. 193–234: Döring, Heinrich: Lebensgefühl und Weltverhältnis bei Protestanten und Katholiken; S. 235–273: Pesch, Otto Hermann: Kontroverstheologische Ethik? Überlegungen zur Zukunft der Ökumene im Blick auf kirchliche Stellungnahmen zu ethischen Fragen; S. 275–302: Honecker, Martin: Die Zukunft der Ökumene: verbunden im Glauben – getrennt im Handeln?

Dion, Marie-Paul: La virginité. – EglTh XVII, 1986, 5–40

Demmer, Klaus, MSC: Vergebung empfangen und der Versöhnung dienen. – Greg LXVII, 1985, 235–263.

Trentin, Giuseppe: Per un'etica della **pace**. Magistero dei vescovi e prassi della Chiesa nell'era nucleare. – Padova: Libreria Gregoriana (1985). 153 p. = Comunità degli uomini V; Lire 12 000.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Saxer, Victor: Bible et hagiographie. Textes et themes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles. – Bern, Ffm, NY: Lang 1986. 293 p.; sfr 90,–.

Aumann, Jordan: Christian spirituality in the catholic tradition. – San Francisco: Ignatius Pr.; Lo: Sheed & Ward (1985). X, 326 p.; $ 8,50.

Peña, Ignacio: La desconcertante vida de las monjes sirios. Siglos **IV–VI**. – Salm: Ed. Sígueme 1985. 158 p. = El peso de los dias XXII; pes 943.

König, Dorothee: Amt und Askese. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit. – St. Ottilien: EOS Verlag 1985. XI, 423 S. = Regulae Benedicti. Studia Supplementa XII.

Steidle, Basilius: Beiträge zum **alten Mönchtum** und zur **Benediktusregel**. Mit einem Vorwort und einer Einführung hrsg. von Ursmar Engelmann. – Sigmaringen: Thorbecke 1986. 313 S., 1 Abb.; kart. DM 84,–.

Guth, Klaus: Die Heiligen **Heinrich** und **Kunigunde**. Leben, Legende, Kult und Kunst. – Bamberg: St. Otto-Verl. (1986). 148 S., zahlreiche Abb. auf Taf. u. im Text; Lw. DM 48,–.

Schwarz-Mehrens, Elisabeth: Zum Funktionieren und zur Funktion der Compassio im „Fließenden Licht der Gottheit" **Mechthilds** von **Magdeburg**. – Göppingen: Kümmerle 1985. 231 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik CDX; kart. DM 42,– [Diss., München]

Rehm, Gerhard: Die Schwestern vom gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland. Untersuchungen zur Geschichte der **Devotio moderna** und des **weiblichen Religiosentums**. – B: Duncker & Humblot 1985. 369 S. = Berliner Historische Studien XI; DM 128,–.

Ludewig, Hansgünter: Gebet und Gotteserfahrung bei Gerhard **Tersteegen**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 359 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XXIV; Lw. DM 68,–.

Borriello, Luigi – Giovanni della Croce – Bruno Secondin: La spiritualità cristiana nell'età contemporanea. – (R:) Borla (1985). 503 p. = Storia della spiritualità VI; Lire 25 000.

George, Martin: Das Erbe der mystischen Theologie der griechischen Kirchenväter in der Lehre Vladimir **Solov'evs**. – Geist und Erkenntnis . . . Festschrift zum 65. Geburtstag von Tomáš Špidlik . . ., Mchn (1985), 149–173; p. 175–196: Schoonenberg, Piet, SJ: Western scholasticism and a theology of prayer; p. 197–214: Moolaveetil, Louis, OJC: Religious life in the **Syro-Malankara** Church.

Pastor, Félix-Alejandro, SI: Itinerario espiritual de Paul **Tillich**. Consideraciones ante un centenario. – Greg LXVII, 1986, 47–86.

Schell, Karl-Heinz: Gemeinschaft für die Welt. Gründung, Theorie und Lebenspraxis amerikanischer Klöster benediktinischer Tradition. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1986. 116 S., Abb. im Text. = Münsterschwarzacher Studien XXXIII; kart. DM 23,–.

Tugwell, Simon: Ways of imperfection. An exploration of christian spirituality. – Springfield, Ill.: Templegate 1985. IX, 238 p.; $ 12,95.

Böckmann, Aquinata: Perspektiven der **Regula Benedicti**. Ein Kommentar zum **Prolog** und den Kapiteln **53, 58, 72, 73**. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1986. XL, 284 S., 1 Beil. = Münsterschwarzacher Studien XXXVII; kart. DM 48,–.

Meyer, Otto: Ein neues Fragment der Vita S. **Emmerami** des Arbeo. Zur geisteswissenschaftlichen „Recycling"-Methode. – Volkskultur und Heimat. Festschrift für Josef Dünninger . . ., Wü (1986), 310–315; S. 316–327: Guth, Klaus: Die frühe lateinische und deutsche Überlieferung der „Legende" von **Kaiser Heinrichs** II. Heilung im Kloster Montecassino; S. 328–338: Söder, Roland: Das **Märterbuch** als Quelle des Prosapassionals ‹Der Heiligen Leben›; S. 339–376 (mit 16 Abb.): Plötz, Robert: „Benedictio perarum et baculorum" und „coronatio peregrinorum". Beiträge zur Ikonographie des hl. **Jacobus** im deutschsprachigen Raum; S. 377–388: Möckershoff, Barbara: St. **Salvator** in **Mainburg**; S. 389–409: Thomann, Günther: Weibliche Heilige und Schicksalsgöttinnen. Zum vorchristlichen Ursprung des **Drei-Jungfrauen-Kults**, insbesondere der drei „Bethen".

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Kreiner, Armin: Religionssoziologie zwischen Theorie, Apologie und Kritik der Religion. Peter L. **Berger**'s Theorieansatz in theologischer Perspektive. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 468 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 271; sfr 76,– [Diss., München]

Blasi, Anthony J.: A phenomenological transformation of the social scientific study of religion. – NY, Berne, Ffm: Lang (1985). 195 p. = American university studies VII, 10; sfr 55,70.

Segal, Robert A.: The 'De-Sociologizing' of the sociology of religion. – Scottish journal of religious studies V, 1986, 5–28.

Kamphausen, Georg: Hüter des Gewissens? Zum Einfluß sozialwissenschaftlichen Denkens in Theologie und Kirche. – B: Reimer 1986. XVIII, 337 S. = Schriften zur Kultursoziologie VI; kart. DM 58,–.

Dufort, Jean: Le discours social récent des évêques du Canada: analyse théologique. – ScE XXXVIII, 1986, 49–79.

L'église et la question sociale aujourd'hui. Publ. sous la direction de Otfried Höffe. – Frb/S: Universitaire 1984. 136 p.; DM 19,–; [cont.:] p. 13–22: Ruffieux, Roland, avec la collaboration de Francis Python: La genèse et le développement de l'enseignement social de l'Eglise; p. 23–37: Aubert, Roger: Développement de l'enseignement social de l'Eglise en Europe de Léon XIII à Pie XII; p. 39–47: Mayeur, Jean-Marie: L'influence de l'enseignement social de l'Eglise depuis 1931; p. 49–68: Höffe, Otfried: Réflexion épistémologique sur l'enseignement social de l'Eglise; p. 67–81: Cottier, Georges: Le statut épistémologique des documents du Magistère dans le domaine social; p. 83–94: De Laubier, Patrick: Le contenu sociologique des encycliques sociales; p. 97–115: De Oliveira, C. J. Pinto, OP: Enseignement social de l'Eglise: interprétation et perspectives d'avenir.

Mayeur, Jean-Marie: Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises. – P: Éd. du Cerf 1986. 287 p.; F 129,–.

Christophe, Paul: Les **pauvres** et la pauvreté. I: Des origines au XVe siècle. – (P:) Desclée (1985). 152 p. = Bibliothèque d'histoire du Christianisme VII.

Religion in **politics**. Ed. by Richard McMunn. – Milwaukee: Catholic League for Religious and Civil Rights 1985. 134 p.; $ 7,95.

Sastre García, Vicente J.: La cultura del **ocio**. Implicaciones sociales y eclesiales del fin de semana. – Madr: Universidad Pont. Comillas de Madrid 1984. 362 p. = Publicaciones de la Universidad Comillas Madrid. Estudios XXVII. Teología I, 14; pes 1800.

Jäger, Alfred: **Diakonie** als christliches Unternehmen. Theol. Wirtschaftsethik im Kontext diakon. Unternehmenspolitik. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1986. 365 S., graph. Darst.; kart. DM 68,–.

Wogaman, J. Philip: **Economics** and ethics. A christian inquiry. – Phil: Fortress Press (1986). IX, 145 p.

Falise, Michel: Une pratique chrétienne de l'économie. – (P:) Le Centurion (1985). 199 p.

XIII. Kirchenrecht

Ministerium iustitiae. Festschrift für Heribert **Heinemann** zur Vollendung des 60. Lebensjahres. Hrsg. von André Gabriels, Heinrich J. F. Reinhardt. – (Essen:) Ludgerus-Verl. (1985). 428 S.; kart. DM 68,–; S. 411–415: Bibliographie H. Heinemann; [enth.:] S. 27–34: Sobański, Remigiusz: Das Gesetz im Dienst der Liebe. Erwägungen zur Eigenart des Kirchenrechts; S. 35–50: Aymans, Winfried: Codex Iuris Canonici. Erwägungen zu Geist und Gestalt des neuen Gesetzbuches der lateinischen Kirche; S. 51–65: Pottmeyer, Hermann J.: Konzil oder CIC/1917? Die Konzilskritik des Kanonisten Hans **Barion**; S. 67–80: Schlick, Jean: Recherche et enseignement du droit canonique dans une Université d'Etat française ‹1920–1985›; S. 81–93: Metz, René: Les relations diplomatiques entre **Saint-Siège** et les nouveaux **Etats africains**, de la fin de la Deuxième Guerre mondiale à l'année 1984; S. 95–104: Schulz, Winfried: Vermögensrechtliche Probleme im Anschluß an den Revisionsvertrag zum Laterankonkordat; S. 105–115: Reinhardt, Heinrich J. F.: Reflexionen zur ekklesiologischen Stellung der **nichtkatholischen Christen** im CIC/1983; S. 117–126: Prader, Josef: Die Auswirkungen des c. **11** auf die kirchliche Rechtsprechung unter besonderer Berücksichtigung der Protestanten im deutschsprachigen Raum; S. 127–137: Schmitz, Heribert: Officium animarum curam secumferens. Zum Begriff des **seelsorgerischen Amtes**; S. 139–149: Marré, Heiner: Das **Staatskirchenrecht** als Entstehungsgrund partikularen Kirchenrechts – dargestellt am Beispiel des Essener Diözesanrechts; S. 151–159: Weigand, Rudolf: W.-Glossen zum Dekret **Gratians**; S. 161–167: Gerlings, Wilhelm: Haeresis und Schisma in den Canones der nordafrikanischen Konzilien von 345 bis 525; S. 169–177: Krämer, Peter: Menschenrechte – Christenrechte. Das neue Kirchenrecht auf dem Prüfstand; S. 179–202: Corecco, Eugenio: Der Katalog der Pflichten und Rechte des **Gläubigen** im CIC; S. 203–216: Müller, Hubert: Zur Frage nach der Stellung des **Laien** im CIC/1983; S. 217–227: Schwendenwein, Hugo: Das **Seminarrecht** des CIC/1983; S. 229–242: Astrath, Wilhelm: Die **Bischofssynode** nach den Bestimmungen des CIC; S. 243–247: Maritz, Heinz: Die Stellung des **Metropoliten** im neuen kirchlichen Recht; S. 249–257: Scheuermann, Audomar: Die Stellung der **Ordensinstitute** in der Diözese; S. 259–266: Primetshofer, Bruno: Die zivilrechtliche Relevanz mangelhafter innerkirchlicher Vertretungsbefugnis bei Rechtsgeschäften von **Ordensinstuten**; S. 267–286: Mussinghoff, Heinz: Katholische Theologie in Osnabrück und Vechta – unter besonderer Berücksichtigung der Schwerpunktbildung; S. 287–297: Zimmermann, Marie: L'**école catholique** en **France** depuis l'avènement Mitterand; S. 299–311: May, Georg: Colmars Ringen um den katholischen Charakter der Primärschulen in der Diözese Mainz von 1808 bis 1813; S. 313–324: Kaiser, Matthäus: **Ehe** zwischen konfessionsverschiedenen Partnern; S. 325–329: Stein, Albert: Dispens und Lizenz im neuen „Mischehenrecht". Evangelische Bemerkungen zur Auslegung von **c. 1124** im ökumenischen Kontext; S. 331–341: Hierold, Alfred E.: Vom Sinn und Zweck kirchlicher **Strafe**; S. 343–361: Paarhammer, Hans: „Sollicita ac provida." Neuordnung von **Lehrbeanstandung** und **Bücherzensur** in der katholischen Kirche im 18. Jahrhundert; S. 363–371: Huizing, Peter: **Beichtväter** und **Strafrecht**; S. 373–383: Landau, Peter: Die Anklagemöglichkeit Untergeordneter vom Dictatus Papae zum Dekret Gratians. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte gregorianischen Rechtsdenkens; S. 385–391: Flatten, Heinrich: Die Gerichtszuständigkeit bei Wiederaufnahme eines abgebrochenen Eheprozesses; S. 393–402: Wirth, Paul: Anmerkungen zum **Beweisrecht** des CIC/1983; S. 403–410: Weier, Joseph: Der **Anwalt** im kirchlichen Eheprozeß. Neue Bestimmungen im CIC.

Sudar, Pero: «Persona» e «Persona in Ecclesia» secondo le nuove norme canoniche. – Euntes docete XXXVIII, 1985, 275–298.

Schulz, Winfried: Der neue Codex und die kirchlichen **Vereine**. – Pad: Bonifatius Druckerei (1986). 116 S.; kart. DM 14,80.

Kirste, Max: Erinnerung und Beanstandung, kirchliche Rechte im staatlichen Rechtskreis. Kath.-theol. Fakultäten zwischen Kirche u. Staat. Ein Beitrag zum **Nihil-obstat-Problem**. – (Münster 1985: o. Dr.) XXXV, 277 S. [Diss., Münster]

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Schlund, Robert: In dieser Zeit Christ sein. Theologisch-pastorale Ortsbestimmungen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1986). 447 S.; Lw. DM 48,–.

Mödl, Ludwig: **Priesterfortbildung** um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Dargestellt am Beispiel der Pastoralkonferenzen von **1854–1866** im Bistum **Eichstätt**. – Rgb: Pustet (1985). 328 S. = Eichstätter Studien N.F. XXI.

Lummer, Franz: **Berufseinführung** für Priester und Pastoralassistenten in der Diözese Passau. Praktisch-theologische Reflexion eines kirchlichen Handlungsmodells. – St. Ottilien: EOS-Verl. (1986). 485 S.; kart. DM 49,–.

Kraus, Hans-Joachim: **Prophetie** heute! Die Aktualität biblischer Prophetie in der Verkündigung der Kirche. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1986). 94 S.; kart. DM 22,–.

Fürst, Walther: **Predigt** und Gebet. Theologische Beiträge. Hrsg. von Klaus-Peter Jörns. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 205 S.; kart. DM 28,–.

Thomassen, Jürgen: Heilswirksamkeit der Verkündigung. Kritik und Neubegründung. – Düs: Patmos Verl. (1986). III, 380 S. = Themen und Thesen der Theologie; kart. DM 48,– [Diss., Würzburg]

Bormann, Josef: Elemente einer Handlungstheorie der Beratung der kirchlichen Organisation **Pfarrverband**. Entwickelt und dargestellt am Beispiel der Beratung des Pfarrverbandes Saarbrücken II. – St. Ottilien: EOS Verlag (1986). XI, 473 S. = Dissertationen theologische Reihe XII; kart. DM 49,– [Diss., Trier]

Knobloch, Stefan: Missionarische Gemeindebildung. Zu Geschichte und Zukunft der **Volksmission**. – (Passau:) Passavia Univ.-Verl. (1986). XIII, 277 S. = Schriften der Universität Passau. Reihe Katholische Theologie VI.

Andriessen, H[ermann] C. J. – Reinhard Miethner: Praxis der **Supervision**. Beispiel: Pastorale Supervision. – Eschborn bei Ffm: Fachbuchhandlung für Psychologie, Verl.-Abt. 1985. IV, 331 S.; kart. DM 29,80.

Women's issues in religious education. Edited by Fern M. Giltner. – Birmingham (Alabama): Religious Education Press 1985. VIII, 190 p.; $ 12,95.

Hull, John M.: What prevents christian adults from learning? – (Lo:) SCM Press (1985). XI, 243 p.; £ 6,95.

Emeis, Dieter – Karl Heinz Schmitt: Handbuch der Gemeindekatechese. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1986). 240 S.; Lw. DM 29,80.

Oberthür, Rainer: Angst vor Gott? Über die Vorstellung eines strafenden Gottes in der religiösen Entwicklung und Erziehung. – Essen: Die Blaue Eule (1986). 141 S. = Religionspädagogische Perspektiven IV; kart. DM 24,–.

Foitzik, Karl – Frieder Harz: Religionsunterricht vorbereiten. Hilfen für Anfänger, Tips für Praktiker. In Verbindung mit dem katechet. Amt u. a. religionspäd. Aus- u. Fortbildungseinrichtungen d. Evang.-Luth. Kirche in Bayern. – Mchn: Claudius-Verl. (1985). 190 S.; kart. DM 12,80.

Arbeitsbuch Religionsunterricht. Überblicke, Impulse, Beispiele. Hrsg. von Theodor Ahrens ... – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn (1986). 310 S., Abb., graph. Darst.; kart. DM 24,60.

Johannsen, Friedrich: **Gleichnisse Jesu** im Religionsunterricht. Anregungen u. Modelle für die Grundschule. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn (1986). 90 S., Abb., Noten. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern DCCLVII.

XV. Liturgiewissenschaft und Kirchenmusik

Rordorf, Willy: Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Études patristiques. – P: Beauchesne 1986. 520 p. = Théologie historique LXXV; F 150,–.

Chavasse, Antoine: Le **sacramentaire** dans le groupe dit «**Gélasien**s du **VIII**e siècle». Étude des procédés de confection et synoptiques nouveau modèle. Tome I: Études particulières. II: Synoptiques et tableaux spéciaux. – Steenbrugis: S. Petri; Hagae: Nijhoff 1984. XI, 184 p.; 159 p. = Instrumenta patristica XIV, A. B.; hfl 236,–.

Altermatt, Alberich Martin: Die erste Liturgiereform in **Cîteaux** ‹ca. 1099–1133›. – Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte IV, 1985, 119–148.

Studies in the history of worship in **Scotland**. Ed. By Duncan B. Forrester and Douglas M. Murray. – Edinburgh: Clark (1984). XII, 178 p.; £ 6,95.

Moolan, John: The period of annunciation-nativity in the East Syrian calendar. Its background and place in the liturgical year. – Vadavathoor, Kottayam: Pont. Oriental Inst. of Religious Studies 1985. XXXIII, 297 p. = Oriental Institute of religious studies XC. [Diss., Roma. Pont. Orientalium Inst.]

Skeris, Robert A.: Christus-Orpheus: Towards a theology of liturgico-musical adaptation. – Musices aptatio. Liber annuarius ... I, 1984/85, 19–45; p. 46–68: Callaert, Walter: Considerations sur le chant de louange avant St. Agustin; p. 69–100: Skeris, Robert A.: *Via nova, viator novvs, canticvm novvm*: The theology of praise in song according to **Augustine's** *Discourses on the Psalms*; p. 101–117: Pfaff, Maurus, OSB: Aus der Frühgeschichte des **Cantus Romanus**; S. 118–130: Nassoy, Georges: L'évêque de Metz **Chrodegang** et le chant liturgique romano-franc; S. 131–143: Richenhagen, Albert: **Hrabanus Maurus**: Ein Beitrag zur Bedeutung seines Lebens und seines Werks für die europäische Musik; S. 144–167: Schmidt, Hans: **Messe** und **Tropus** im Spannungsfeld zwischen Orient und Okzident sowie in Bezügen zwischen St. Gallen, der Reichenau und Mainz; S. 168–177: Hannick, Christian: **Kyrillos** und **Methodios** in der Musikgeschichte; S. 178–213: Walter, Rudolf: Gregorianischer Choral und europäische Orgelkunst; S. 214–229: Rajeczky, Benjamin, OCist: Gregorianik und Volksmusik.

Liturgische Tropen. Referate zweier Colloquien des Corpus Troporum in München (1983) u. Canterbury (1984). – Mchn: Arbeo-Gesellschaft 1985. X, 222 S., 36 Abb. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung XXXVI; Lw. DM 50,–; [enth.:] S. 31–44: Björkvall, Gunilla: *Resurrexit dominus*: Un trope pascal – ou deux?; S. 45–66: Iversen, Gunilla: Music as *Ancilla verbi* and words as *Ancilla musicae*. On the interpretation of the musical and textual forms of two tropes to *Osanna in excelsis*: *Laudes deo* and *Trinitas, unitas, deitas* ‹Tafeln I–VIII›; S. 67–82: Atkinson, Charles M.: Music as "Mistress of the words": *Laudes deo ore pio*; S. 83–88: Johansson, Ann-Katrin: Observations on the text of the offertory trope *Ab hac familia* ‹Tafeln IX–X›; S. 89–106: Göllner, Marie Louise: Musical settings of the trope *Ab hac familia*; S. 107–124: Hucke, Helmut: Zur melodischen Überlieferung der Tropen; S. 125–130: Treitler, Leo: Speaking of Jesus ‹Tafeln XI–XII›; S. 131–150: Arlt, Wulf: Zu einigen Fragen der Funktion, Interpretation und Edition der Introitustropen; S. 151–161: Schlager, Karlheinz: Miszellaneen zur Edition und Aufführung eines Sanctus-Tropus; S. 163–180: Forrest Kelly, Thomas: Melisma and prosula: The performance of responsory tropes; S. 181–192: Rankin, Susan: Musical and ritual aspects of *Quem queritis*; S. 193–202: Sevestre, Nicole: La place du trope dans le rituel; S. 203–222: Huebner, Dietmar von: Tropen in Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München (Tafeln XIII–XXXV).

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Edmund Arens, Diesterweg 23, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Walter Baier, Ottilienweg 2a, 8934 Großaitingen; Dr. André Birmelé, 8, rue Gustave-Klotz, F-67000 Strasbourg; Dr. Gerhard Boß, Domstr. 5, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Ingo Broer, Klosterstr. 2, 5901 Wilnsdorf 2; Prof. Dr. Winfried Cramer, Beverstrang 37, 4410 Warendorf; Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Scharnhorststr. 103–109, 4400 Münster; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Dr. Rudolf Englert, Sürst 5, 5307 Wachtberg-Adendorf; DDr. Johann Figl, Myrbachgasse 1, A-1140 Wien; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Albert Gerhards, Brunebecker Str. 120a, 5810 Witten; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Wilhelm Goerdt, Burchardstr. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Cherubine-Willimann-Weg 1, 5400 Koblenz-Arenberg; Dr. Oda Hagemeyer, Abtei Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen 1; Prof. Dr. Ferdinand Hahn, Käthe-Kollwitz-Str. 1b, 8033 Martinsried; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Universitätsstr. 13–17, 4400 Münster; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling †, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Dr. Erhard Meier, Milanweg 1, 3167 Burgdorf; Konrad Meisig, Salzstr. 53, 4400 Münster; Prof. Dr. Helmut Merklein, Töpferstr. 6a, 5307 Wachtberg-Adendorf; Dr. Karl-Heinz Minz, Paulsmühlenstr. 41, 4000 Düsseldorf 13; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, 8000 München 2; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Dr. Hans Röer, Krogerstr. 49, 2842 Lohne/Kroge; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Johannes Schmid, Im Grund 11, 8702 Oberdürrbach; Prof. Dr. Rudolf Smend, Thomas-Dehler-Weg 6, 3400 Göttingen; Dr. Thomas Söding, Dingbänger Weg 54a, 4400 Münster; Prof. DDr. Hermann Steinkamp, Geistkamp 40, 4400 Münster; Prof. Dr. Heinz Günther Stobbe, Raesfeldstr. 22, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Harald Wagner, Eichendorffstr. 18, 3554 Gladenbach; Prof. Dr. Werner Wolbert, Kamp 6, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Josef G. Ziegler, Waldthausenstr. 52a, 6500 Mainz 21.

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 19,– DM, jährlich 90,– DM, Studenten-Abonnement 72,– DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1986 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.

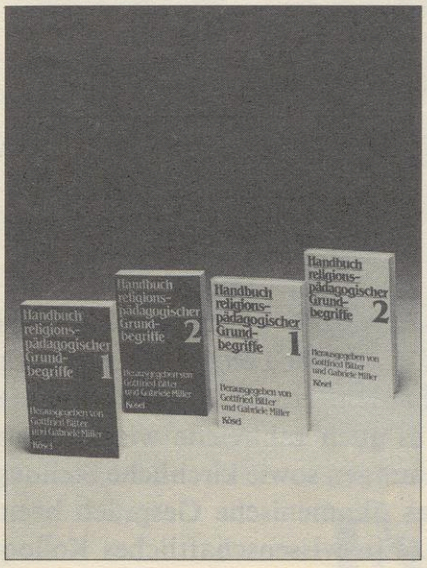
Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1986

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt das Verzeichnis
»Theologie, Mystik, Mediävistik« des
frommann-holzboog Verlages bei.

Herbst `86 Religion bei KÖSEL

Kösel-Verlag · Flüggenstraße 2 · 8000 München 19



Gottfried Bitter/Gabriele Miller (Hrsg.)
Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe
Zwei Bände. Zusammen ca. 752 Seiten.
Gebunden ca. DM 98.–
Kartoniert ca. DM 58.–
Ein Grundlagenwerk für die Religionspädagogik der nächsten Jahre erscheint im Herbst 1986: ökumenisch ausgerichtet, wissenschaftlich fundiert und praxisnah. Das Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe – ein Standardwerk für die Praxis der religiösen Unterweisung im deutschsprachigen Raum.

Hugo M. Enomiya-Lassalle
Leben im neuen Bewußtsein
Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit
Herausgegeben und erläutert von Roland Ropers
139 Seiten. Geb. DM 19,80
Enomiya-Lassalle, Jesuit und Zen-Meister, verkörpert die Begegnung vom östlichen und westlichen Weg zum Menschsein. Diese Textauswahl belegt die Bedeutsamkeit dieses neuen Bewußtseins für uns heute

Alfons Rosenberg
Jesus der Mensch
Ein Fragment
Ca. 96 Seiten. Geb. DM 18,–
Die Gestalt Jesu hat Rosenberg jahrzehntelang fasziniert. Dieses Buch gibt davon Zeugnis. Ein neues Bild Jesu?

Hans Joachim Kraus
Heiliger Geist
Gottes befreiende Gegenwart
Reihe: Evangelium konkret
134 Seiten. Kart. DM 19.80
Wer ist der heilige Geist? Vielen Christen macht die Rede vom heiligen Geist Schwierigkeiten. Der weltbekannte ökumenische Theologe schildert das Leben im Geist als eine befreiende Botschaft für uns heute.

Paulo Freire/Frei Betto
Schule, die Leben heißt
Befreiungstheologie konkret.
Ein Gespräch
Reihe: Evangelium konkret
Ca. 112 Seiten. Kart. DM 19,80
Zwei Vorkämpfer für politische und kirchliche Befreiung in Lateinamerika zeigen in einem engagierten Gespräch Wege und Umwege ihrer befreiungstheologischen Praxis.

Josef Imbach
Die Bibel lesen und verstehen
Eine Hinführung
194 Seiten. Kart. DM 19,80
Wie können wir die Bibel – eine Sammlung von Schriften aus einer uns fremden Welt – heute lesen und verstehen? Dieses Buch baut Brücken zum Verständnis der Heiligen Schrift – auch für theologisch nicht vorbereitete Leser.

Karl-Heinz Ohlig
Fundamentalchristologie
Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur
Ca. 720 Seiten. Geb. ca. DM 88.–
Dieses Buch bietet einen Überblick über die Entwicklung der Christologie bis heute. Es trägt zum Verständnis der Christologie als Antwort auf gesellschaftliche Prozesse bei.

Georg Baudler
Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse
Das erzählerische Lebenswerk Jesu als ein Zugang zum christlichen Glauben
Ca. 256 Seiten. Kart. ca. DM 36.–
Eine neue, ungewöhnliche Auslegung der Gleichnisse Jesu: Überzeugend in ihrem Ansatz, überraschend in ihren Ergebnissen, leicht zu vermitteln in Unterricht und Predigt. Die Gestalt Jesu tritt in ein neues Licht.

Werner Schaube
Und wenn wir miteinander reden…
Generationskonflikte
Ca. 160 Seiten. Geb. ca. DM 19,80
Die leicht lesbare Textsammlung bietet Hilfen zur Bewältigung des konfliktreichen Verhältnisses von jung und alt in Familie, Gemeinde, Kirche und Gesellschaft.

Theresia Hauser
Tag für Tag mein Leben
Wege zum ganzheitlichen Menschsein
Ca. 192 Seiten. Geb. DM 28,–
Während wir uns die Welt auf technisch immer raffiniertere Weise unterwerfen, haben wir den Zugang zu uns selbst beinahe verloren. Dieses meditative Buch zeigt Wege, wie wir aus der eigenen Lebenserfahrung das Leben mit uns selbst und mit anderen glücklicher leben können.

»Biblische Text verfremdet«
Herausgeben und eingeleitet von Sigrid und Horst Klaus Berg
In Koproduktion mit dem Calwer Verlag, Stuttgart
Band 1: Biblische Texte verfremdet
Grundsätze – Methoden – Arbeitsmöglichkeiten
Ca. 112 Seiten. Kart. ca. DM 16,80
Band 2: Warten, daß er kommt
Advent und Weihnachten
Ca. 96 Seiten. Kart. ca. DM 14,80
Band 3: Wer den Nächsten sieht, sieht Gott
Das Grundgebot der Liebe
Ca. 96 Seiten. Kart. ca. DM 14,80
Biblische Texte verfremdet – scheinbar vertraute Texte aus der Bibel werden wieder rauh, erhalten Frische, und Schärfe.

Ethik der Religionen – Lehre und Leben
Herausgegeben von Michael Klöcker und Udo Tworuschka
Band 5: Umwelt
In Koproduktion mit dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
Ca. 192 Seiten. Kart. ca. DM 19,80

Hermann Schulze-Bernd/
Wolfram Viertelhaus/Norbert Weidinger
Neue religiöse Bewegungen innerhalb und außerhalb der Kirchen
Ca. 240 Seiten. Kart. ca. DM 24,80
Bei der bisherigen Beschäftigung mit den neuen religiösen Bewegungen herrschten Abwehr und Warnung vor. Dieses Buch leitet zur Selbstkritik an und vergleicht die »Neo-Religionen« mit neuen Formen religiösen Lebens in den Kirchen.

Michael Langer
Katholische Sexualpädagogik im 20. Jahrhundert
Zur Geschichte eines religionspädagogischen Problems
430 Seiten. Kart. DM 48.–
Grundelemente der Geschichte katholischer Sexualerziehung unseres Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum – eine aufschlußreiche Untersuchung unter religionspädagogisch aktueller Perspektive!

Wilhelm Albrecht/Bernhard Graf
Erinnern läßt hoffen
Kontrastbilder zu den Themen Schöpfung und Sakramente
Bildmappe mit 30 s/w-Graphiken und einem Begleitheft. DM 24.–
Diese Kontrastbilder provozieren, hinter Schöpfung und Sakramenten mehr als nur frommes Gerede zu sehen: Zerstörung, aber auch Schönheit – tote Rituale, aber auch heilschaffende Zeichen.

Peter Wust
Ungewißheit und Wagnis
6. Auflage 1986. 312 Seiten.
Geb. ca. DM 28.–

Hermine König
Elternbuch Erstkommunion
Anregungen für die Vorbereitung und Festgestaltung
Ca. 192 Seiten. Kart. ca. DM 19,80
Das Buch für die Eltern der Erstkommunikanten: wirklichkeitsnah und hilfreich für alle praktischen Einzelfragen und: Es öffnet Wege nach innen für den, der sie gehen will.

Christlich-jüdischer Dialog



Johanna Kohn
Haschoah
Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz
Mit einem Vorwort von Günther Bernd Ginzel
Fundamentaltheologische Studien. Band 13*
Ca. 112 S. Kst. Ca. DM 19,80

„Haschoah" heißt auf Neuhebräisch „die Katastrophe". „Haschoah" benennt die Erfahrungen von Juden unter der Verfolgung im Dritten Reich und die Leiden, die ihnen in den Konzentrationslagern zugefügt wurden. In ihrem Buch geht die Autorin den Versuchen nach, diese Erfahrungen theologisch zu bewältigen. Sie verfolgt die Geschichte des jüdisch-christlichen Dialogs seit 1945 und zeichnet den Prozeß der theologischen Auseinandersetzungen unter systematischen Gesichtspunkten nach. Im Rückgriff auf die Ergebnisse der Untersuchungen von Adorno, Horkheimer und Mitscherlich wird deutlich, daß eine kritische Aneignung auch der Negativität der vergangenen und gegenwärtigen Erfahrungen – und nicht deren Verdrängung – Voraussetzung für eine jüdisch-christliche Verständigung ist, die die theologische, kulturelle und politische Identität des Dialogpartners achtet und nicht vorschnell vereinnahmt.

Anton Maria Keim
Yad Vashem
Die Judenretter aus Deutschland
Aus dem Hebräischen von Benyamin Z. Barslai*
2. Aufl. 1984. 160 S. Kt. DM 19,80

Pinchas Lapide / Karl Rahner
Heil von den Juden?
Ein Gespräch
2. Aufl. 1984. 160 S. Kt. DM 14,80

*In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

Zur Bilanz des Luther-Jahres

Wissenschaftliches Kolloquium des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, vom 3.—5. Oktober 1984

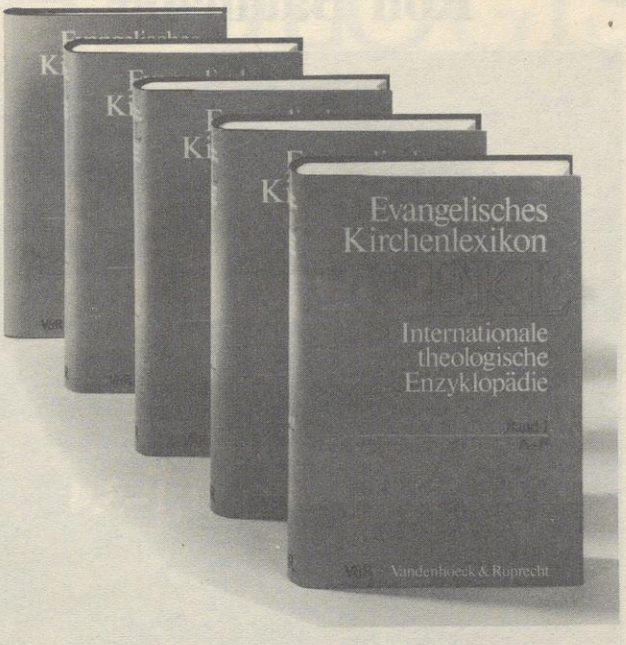
Herausgegeben von Peter **Manns**

1986. 144 Seiten. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz — Abt. Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 19.) Kart., etwa DM 28,80.

Das Luther-Jahr 1983 hat in der breiten Öffentlichkeit und in den Medien unerwartet starke Beachtung gefunden. Neben vielen populären Beiträgen gab es auch zahlreiche wissenschaftliche Veröffentlichungen sowie kirchliche Stellungnahmen, die das ökumenische Gespräch beeinflussen können. Ein wissenschaftliches Kolloquium des Instituts für Europäische Geschichte Mainz versuchte Ende 1984 eine erste „Bilanz" zu ziehen. Drei wichtige Beiträge werden hier vorgelegt. Rainer Postel bilanziert den wissenschaftlichen Ertrag der Publikationen für die historische Forschung. Gerhard Philipp Wolf untersucht die bei uns weniger bekannten, aber doch sehr wichtigen theologischen und historischen Beiträge im französischen Sprachraum. Immense Arbeit steckt in der Zusammenstellung, die Otto Hermann Pesch für den Bereich der katholischen Theologie gibt. Er geht insbesondere den veränderten Luther- und Reformationsdeutungen nach, wie sie in vielen kleinen Beiträgen der kirchlichen Presse faßbar werden.

Interessenten:
Theologen — Historiker, bes. Kirchengeschichtler — Religionsphilosophen — Institute — Bibliotheken

Franz Steiner Verlag
Wiesbaden GmbH
Postfach 347
D-7000 Stuttgart 1



Das aktuelle internationale Nachschlagewerk für Theologie und Kirche

wissenschaftlich
praxisnah
ökumenisch

Evangelisches Kirchenlexikon (EKL)

Internationale theologische Enzyklopädie

Hrsg. von Erwin Fahlbusch, Jan Milič Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer

Vier Bände im Lexikonformat in Leinen gebunden, mit insgesamt etwa 2.900 Seiten, zweispaltig, dazu ein Registerband mit Sach- und biographischem Index, der 1990 erscheinen soll.

Das neue EKL erscheint seit 1985 in jährlich möglichst drei Lieferungen, die zusammen jeweils einen Band bilden.

Band 1 (A – F)
1986. 680 Seiten (1.360 Spalten) Leinen DM 248,–; Subskriptionspreis in Leinenbänden etwa DM 1.200,– (je Textband bei Normalumfang von 720 Seiten DM 258,–, bei verändertem Umfang entsprechend. Bezug in kartonierten Lieferungen möglich).

Das Lexikon kann nur vollständig subskribiert werden. Mit der vierten Lieferung (der ersten Lieferung des zweiten Bandes) wird das Werk im Herbst 1986 fortgeführt.

Das neue EKL bietet enzyklopädische Sachinformation über Theologie und Kirche in ihrem Umfeld – mit neuen Stichworten zu aktuellen Sachverhalten, die in keinem vergleichbaren Nachschlagewerk zu finden sind,
z.B. Alltag, Alternativbewegung, Ausländer, Behinderte, Bibliodrama, Christlich-jüdischer Dialog, Civil Religion, Clinical Pastoral Education (CPE), Dritte Welt (incl. Kirchen der Dritten Welt), Feministische Theologie, Friedensforschung, Gesprächspsychotherapie, Gleichheit, Information, Jugendreligionen, Kirchensoziologie, Konsum, Konsumverzicht, Krisenintervention, Lokalökumene, Marxismus und Christentum, Massenmedien, Medizinische Ethik, Mittlere Axiome, Mun-Bewegung, Narrative Theologie, Ökologie, Ökumenismus, Randgruppenarbeit, Religiöse Sozialisation, Sozialpsychologie, Theologie der Dritten Welt.

»Das Werk ist nicht nur in ökumenischem Geist, sondern auch von Autoren verschiedener Konfessionen geschrieben ...durchweg übersichtlich gegliedert, prägnant, mit den nötigen bibliographischen Hinweisen versehen ...wissenschaftlich solide, sprachlich gut verständlich, theologisch hochstehend.«
Bernd Jaspert in: Regulae Benedicti Studia

»Ein Nachschlagewerk von sehr hohem Informationswert, gründlich und zugleich in bestem Sinn aktuell, ...wegen seiner fairen ökumenischen Orientierung nachdrücklich empfohlen.«
H. Vorgrimler in: Theologische Revue

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Wilhelm Thüsing

Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie

Band I
PER CHRISTUM IN DEUM
Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik

3., verbesserte und erweiterte Auflage

Das Kerygma des Paulus spricht von dem Heil, der Soteria, die Gott durch Christus schafft. So sucht das Werk von Wilhelm Thüsing Zugang zur paulinischen Theologie bzw. Soteriologie von deren Mitte her zu gewinnen, die im Handeln Gottes und Christi selbst besteht. Den ersten, grundlegenden Band des Werkes bildet die hiermit in 3., erweiterter Auflage vorgelegte Studie „Per Christum in Deum" über das Verhältnis von Theozentrik und Christozentrik. Sie enthält jetzt auch hermeneutisch-methodische Vorüberlegungen, die für beide Bände Gültigkeit haben. Der II. Band wird weiter auf das Ganze der paulinischen Theologie ausgreifen, indem er nach dem Verhältnis zwischen der Rechtfertigungslehre des Apostels und seiner theozentrisch-christozentrischen Sicht fragt.

Zu diesem I. Band:

Jahwe-Monotheismus und Christusglaube – unvereinbarer Gegensatz oder Einheit? Die außerordentlich starke Spannung, die in der Tat zwischen dem alttestamentlich-jüdischen Gottesglauben und dem zu Ende gedachten Christusglauben besteht, hat Paulus wie wenige andere in den Blick fassen können: Vor seiner Bekehrung, als Christenverfolger, hat er sie als notwendig trennende Spannung angesehen; als Apostel Jesu Christi hat er sie jedoch als Spannungs*einheit* zu begreifen vermocht. Freilich macht er das Problem nicht zum Thema eigener Ausführungen. Was er darüber denkt, ist aus relativ wenigen expliziten und einer Vielzahl von impliziten Aussagen zu erkennen. Wilhelm Thüsing hat sich die Aufgabe gestellt, aus diesen Aussagen und Implikationen die Antwort zu gewinnen, die Paulus gibt und deren Bedeutung für die heutige Theologie noch nicht entfernt ausgeschöpft ist. Paulus vermag auch dem heutigen Christen zu zeigen, daß nicht trotz des Christusglaubens, sondern gerade in dessen Kraft das Bekenntnis Israels und Jesu von Nazaret „Höre Israel, Jahwe, dein Gott, ist *einer*" voll in Kraft bleibt. Jesus dem Christus, dem Christusglauben und der christlichen Spiritualität wird durch die theozentrische Sicht des Paulus nichts genommen; vielmehr kann Jesus Christus nur so in der Relation zu Gott gesehen werden, in der er selbst – auch als der Auferweckte und Erhöhte – stehen und in die er die Glaubenden einbeziehen will. Und wenn der christliche Theologe sich für diese Konzeption des Paulus öffnet, kann nicht zuletzt eine wichtige, ja die zentrale Voraussetzung für den Dialog mit dem Judentum und dem Islam neu geklärt werden.

Aus der Reihe: Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, Band 1/I. XXXVI und 307 Seiten, Leinen 48,– DM, ISBN 3-402-03627-4.

Rolf Baumann

Mitte und Norm des Christlichen

Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1–3,4

In 2. Auflage

»Von der „Hierarchie der Wahrheiten" hat das Vatikanum II gesprochen. Um die „Mitte des Evangeliums", den „Kern der christlichen Offenbarung", das „Christliche am Christentum" müht sich die Theologie der christlichen Konfessionen. Auf diese Grundfrage heutigen Glaubens sucht die vorliegende Arbeit eine Antwort zu geben.

Sie erhebt aus 1 Korinther 1,1-3,4, einem Text, der die grundsätzliche Auseinandersetzung des Apostels Paulus mit der korinthischen Gemeinde spiegelt, in sorgfältiger Exegese die „Mitte und Norm des Christlichen", die hier Paulus – gleichsam „vor Ort" – explizit und implizit zur Sprache und Geltung bringt. Entgegen der verbreiteten Annahme einer gnostischen Bewegung in Korinth werden die dortigen Wirren aus einer theologischen Überbewertung des Charismas der Weisheitsrede erklärt, der gegenüber der Apostel das „Wort vom Kreuz" als das Zentrum seiner Verkündigung herausstellt, es in seinen Konsequenzen entfaltet und kritisch-werbend vorträgt.«

Prof. Dr. Karl Hermann Schelkle, Tübingen

»Die paulinische „Gnosis" bedeutet alles andere als Eifersucht, Zank und Streit. Sie befreit den Menschen von sich selbst, weil sie die Botschaft vom Kreuz in die Mitte stellt. „Vor der Tat Gottes im Kreuz des Christus muß der Mensch sein Rühmen lassen" (297). Für den Apostel sind Pneumatiker nur die, welche in der Bindung an das Kerygma in Liebe einander ertragen und die Einheit der Kirche bewahren (300). Hier liegt die Mitte der paulinischen Theologie, aber auch die normative (= kritische) Mitte des Christlichen überhaupt. Wer die Studie von B. so gewissenhaft liest, wie sie verfaßt ist, den wird das Wissen um diese Mitte zu einem neuen Gottesbewußtsein führen, das ihn selbst wahrhaft menschlich werden läßt: demütig, selbstkritisch und liebend.« Geist und Leben

Aus der Reihe: Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, Band 5. XII und 319 Seiten, Leinen 78,– DM, ISBN 3-402-03625-8.

Verlag Aschendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher durch jede Buchhandlung.

Aschendorff

H76 + BOV

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 90,–**

Nummer 4 **1986** **82. Jahrgang**

Josef Georg Ziegler: Vom Sein zum Leben in Christus. Für eine spirituelle Moraltheologie . . . . . Sp. 265

Allgemeines . . . . . Sp. 273
Theologische Realenzyklopädie. Bd XIV: Gottesdienst – Heimat (R. Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 275
J. Schreiner: Jeremia II 25,15–52,34 (H. Weippert)
Isaia, il Diletto e la Chiesa. Editia a cura di M. Pesce (E. Mühlenberg)
J. Ziegler: Beiträge zum griechischen Job (H. P. Müller)
Palabra y Vida. Homenaje a J. A. Diaz (A. de Oliveira)
H. Y. Gamble: The New Testament Canon (Th. Söding)
G. Schrenk: Die Weissagung über Israel im Neuen Testament (R. Kampling)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 286
S. Bachiocchi: Du Sabbat au Dimanche (R. Staats)
Corpus Christianorum Series Latina LXIV; Corpus Christianorum Series Latina LXIV. Instrumenta Lexicologica (G. Bartelink)
Studia Patristica Vol. XV. Edited by E. A. Livingstone (W. Cramer)
G. Schöllgen: Ecclesia sordida? (E. Feldmann)
Corpus Consuetudinum Monasticarum. Tomus VII. Pars prima; Pars altera; Pars tertia (K. Ganzer)
E. W. Zeeden: Konfessionsbildung (J. Burkhardt)
Eva – Gottes Meisterwerk. Hrsg. von E. Gössmann (A. Jensen)
K. Scholder: Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd 2 (E. Iserloh)
U. Horst: Zwischen Konziliarismus und Reformation (R. Bäumer)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 299
Bibliotheca Trinitariorum. Bd 1. Hrsg. von E. Schadel (H. Beck)
H. Vorgrimler: Theologische Gotteslehre (K.-H. Weger)
H. De Lubac: Zwanzig Jahre danach (L. Hauser)
H. Külling: Wahrheit als Richtigkeit (H. Verweyen)
M. Schramm: Natur ohne Sinn? (H. Schlüter)
Aufserstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Hrsg. von L. Oberlinner (H. Verweyen)
R. J. Siebert: The Critical Theory of Religion (E. Arens)

Philosophie . . . . . Sp. 311
G. Keil: Philosophiegeschichte I (B. Wald)
St. Berger: Zur Grundlegung einer Theologie der Subjektivität (H. Hoping)

Religionspädagogik, Pastoraltheologie . Sp. 315
E. Heberger: Grundlegungsprobleme der Religionspädagogik (J. Hofmeier)
Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Hrsg. von G. Biemer, A. Biesinger, P. Fiedler (H. Gahlen)
Lernprozeß Christen Juden. Hrsg. von P. Fiedler, U. Reck, K.-H. Minz (H. Gahlen)
Konflikt um die Theologie der Befreiung. Hrsg. von N. Greinacher (R. Nebel)
H. Stenger: Verwirklichung unter den Augen Gottes (F.-J. Bäumer)
Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen. Hrsg. von M. Affolderbach und H. Steinkamp (F. Schmid)
M. Blasberg-Kuhnke: Gerontologie und praktische Theologie (H. Wieh)

Missions- und Religionswissenschaften . Sp. 325
F. J. Thiel: Christliche Kunst in Afrika (K. J. Tossou)
A. Waldburger: Missionare und Moslems (H. Gründer/Cl. Sorgenfrey)
Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Lebensweisheiten des Islam. Ges. übers. u. eingl. v. A. Th. Khoury (M. S. Abdullah)
M. Heinrichs: Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog (H. Waldenfels)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 330
Autori vari: Messale Romano del Vaticano II. Vol I; Vol II. Editrice Elle di Ci (E. J. Lengeling)
J. Hermans: Die Feier der Eucharistie (Th. Maas-Ewerd)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 334
Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici (H. Schwendenwein)

Christliche Spiritualitität . . . . . Sp. 335
J.-P. Jossua: La condition du témoin (E. Arens)
D. Nestle: „Wenn du im Garten wandelst, lerne den Glauben" (Th. Söding)
B. Jaspert: Frömmigkeit und Kirchengeschichte (O. Hagemeyer)

Vom Sein zum Leben in Christus
Für eine spirituelle Moraltheologie

von Josef Georg Ziegler, Mainz

Zu Beginn unseres Jh.s sah sich die Moraltheologie außerkirchlichen polemischen Angriffen – vor allem von seiten des kulturkämpferischen Protestantismus – ausgesetzt. Getreu der damals üblichen apologetischen Defensive eines kirchlichen Integralismus schoß u. a. der sprachgewaltige Luzerner Moraltheologe A. Meyenberg nicht minder scharf zurück.[1] In der nach-konziliaren Zeit mehrten sich innerkirchliche Anschuldigungen. Rührt dieser Umschlag in der Angriffsrichtung nur daher, daß sich das Aggressionspotential nach innen richtet, weil eine Verteidigung nach außen weniger sichtbar provoziert wird? Ist nicht einer der Gründe auch darin zu sehen, daß die derzeitige Moraltheologie – wie die Universitätstheologie insgesamt – „ins Hintertreffen gegenüber einer verstärkten Sensibilität für Frömmigkeit und Spiritualität" geraten ist[2]?

Die moraltheologische Grundsatzdiskussion bleibt weithin auf die Methodenfrage fixiert. Es geht um die endgültig nicht festlegbare Beziehung zwischen Allgemeinem und Besonderem, zwischen Vernunft und Glaube, zwischen Natur und Gnade. Den hermeneutischen Schlüssel für eine wirklichkeitsgerechte Verhältnisbestimmung beider Komponenten bietet – wie ich meine – das Gesetz der Polarität, der Spannungseinheit, an. Es erweist sich als Grundgesetz allen Lebens.

Die ständige Versuchung zur Polarisierung, zur Unter- oder Überbewertung einer der beiden Pole, entspricht der erbsündigen Konkupiszenz des *„homo in se incurvatus"*. Ihr wird dort widerstanden, wo als formales Erkenntnissubjekt die vom Glauben erleuchtete Vernunft beachtet wird. Dadurch bleibt die komplementäre Relation zwischen der menschlichen Vernunft als der allgemeinen und der göttlichen Offenbarung als der besonderen Erkenntnisquelle gewahrt. Augustinus (Sermo 43,7.PL 38,258) faßte diese Position in die Formel: „Ergo, intellige, ut credas: crede, ut intelligas!" Thomas (Summa Theol. I, II,99,2 ad 1) präzisierte in seinem Gesetzestraktat: „Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita opportet quod lex divina praesupponat legem naturalem." Natur und Übernatur werden verklammert im „superadditum" der Offenbarung (Thomas, l.c.91,4 ad 1; 106,1 ad 2).

Ihre Beziehung im Wandel der Geschichte je neu zu bestimmen, ist eine der undispensierbaren Aufgaben der Theologie. Vorstöße zu alternativen Scheinlösungen in der Entgegensetzung von „Athen" und „Jerusalem", „Prometheus" und „Pfingsten", liberaler und dialektischer Theologie, kurzum von einseitiger Rationalisierung oder Theologisierung wurden seit Beginn der Neuzeit verstärkt unternommen. Eine sich überschlagende Vernunfteuphorie führte zu einem selbstüberheblichen Immanentismus, dessen Fragwürdigkeit erst seit letzter Zeit in

[1] A. Meyenberg, Die katholische Moral als Angeklagte. Stans 1901. Vgl. J. G. Ziegler, Moraltheologie. In: H. Vorgrimmler/van der Gucht, Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III. (Freiburg) 1970) 317–325.
[2] U. Ruh, Macht die Theologie Pause: HK 35 (1981) 166.

27. OKT. 1986

das öffentliche Bewußtsein getreten ist. Hellsichtig hat R. Guardini bereits vor einem Menschenalter die Verpflichtung zur „Unterscheidung des Christlichen" (so lautet der Titel der „Gesammelten Studien 1923–1963". Mainz 1963) angemahnt. Der existentielle unabdingbare Brückenschlag zwischen den Problemen des Gegenwartsmenschen und den Grundzügen der Offenbarung verbiete jedwede Anbindung an diese oder jene modische Richtung.[3]

Unbeschadet der Prävalenz der Offenbarung und der Sendung, als nonkonformistischer „Sauerteig" in der Gesellschaft zu wirken (Röm 12,12), bieten sich zwei Vorgehensweisen an.

K. Rahners transzendental-anthropologischer Ansatz mit den Thesen vom „übernatürlichen Existenzial" und vom „anonymen Christen" geht vom Menschen aus, wie er sich verstehend erfährt und erfahrend versteht. Jedoch würde dem viel berufenen Theologen zu Unrecht ein einseitiges Denken unterstellt, wenn er die Christologie als Höchstform der Anthropologie und Anthropologie als defiziente Christologie charakterisiert. In einem Gespräch kurz vor seinem Tod erwartete er in der Zukunft „eine Kirche von einer – möchte ich sagen – außerordentlich starken Spiritualität, einer starken Frömmigkeit, eine Kirche des Gebets, eine Kirche, die Gott die Ehre gibt und nicht meint, Gott ist für uns da, sondern davon überzeugt auch in Theorie und in Praxis ist, daß wir Gott anzubeten haben, daß wir ihn um seiner selbst und nicht nur um unseretwillen zu lieben haben".[4]

H. U. von Balthasar kritisiert demgegenüber die Situierung des christlichen Glaubens in einer anthropologischen Allgemeinheit und insistiert auf dessen selbst-evidenter, ästhetischer Identität, der wahrnehmenden Schau Jesu Christi. Theologie habe zum Ansichtigwerden des Heilswillens des Vaters zu verhelfen, wie er im Heilswerk Jesu in einer innerweltlichen Ableitbarkeit sichtbar wurde und wird. Weil aber der Herr, „der Offenbarer der dreieinigen göttlichen Liebe, zugleich die Gestalt des ersten Adam angenommen ... hat, besteht die Gefahr nicht, daß der Christ im zweiten Adam dem ersten und damit seine eigene ethische Problematik nicht wiederfände ... Man kann eine von der Fülle des Offenbarungslichtes ausgehende und von da zu den effizienten Vorstufen rückwärtsschreitende Ethik nicht eigentlich als eine ‚absteigende' (gegenüber einer vom Anthropologischen soliden Fundament her ‚aufsteigenden') bezeichnen."[5]

Beide theologischen Grundtypen sind legitim. Sie bedingen und korrigieren einander, insbesondere in der Reflexion der christlichen Sittlichkeitslehre.

Unter einem pastoralen Impetus sah seit 1970 eine sich selbst so bezeichnende „Theologische Ethik" ihre Aufgabe darin, unter Berücksichtigung des soziokulturellen Umfeldes die Akzeptanz ihrer Aufstellungen durch Plausibilität und Kommunikabilität zu sichern. Im Entwurf einer autonomen, d. h. vernunftgesteuerten Moral will sie der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte Rechnung tragen. „Nur wenn diese Kommunikabilität der ethischen Aussagen gewahrt bleibt, kann man – dies ist der aktuelle Aspekt – als Christ darauf vertrauen, auch einmal den letzten Grund seiner Hoffnung ins Gespräch bringen zu können."[6]

Gegenüber dieser Methode, die eine gewisse Nähe zu den Konsenstheorien der zeitgenössischen philosophischen Ethik verrät, schlägt „ein glaubensethisches Modell" den umgekehrten Weg ein. Es hält als „Glaubenswissenschaft" an der Bezeichnung „Moral-theologie" fest, um schon im sprachlichen Ausdruck „Theologie" als „genus proximum" und „Moral" als „differentia specifica" zu verdeutlichen. Die neuerdings bewußt vollzogene Wortwahl „Theologische Ethik" läßt definitorisch darauf schließen, daß zu einer humanwissenschaftlich orientierten Anthropologie als dem ausschlaggebenden Grunddatum der „christliche Kontext" als das „Besondere" hinzutritt. Der Statik einer ungeschichtlichen, metaphysischen Wesensschau müsse der dynamische Pluralismus empirischer, z. B. soziologischer Auskünfte weichen.

Es geht in diesen beiden Formen des Selbstverständnisses allerdings um mehr als nur um die Gewichtung zwischen Verpackung und Inhalt. Das zeigen Themen der Moraltheologen-Kongresse in den letzten Jahren. 1985 wurde das Problem der „Relevanz des Glaubens für das sittliche Handeln" als Motto gewählt. Die beiden Paradigmen wurden von J. Fuchs (Rom) und H. Rotter (Innsbruck) anhand von konkreten Handlungsfeldern, der Verfügung über menschliches Leben und der geschlechtlichen Beziehung, entwickelt. Einerseits wurde auf die Grunderfahrung eines absoluten Sollens bei der Normenfrage als ihrer Möglichkeitsbedingung und auf das nur in der Motivation signifikante christliche Proprium hingewiesen. Andererseits wurde der Antwortcharakter auf die vorgängige und keineswegs immer explizite Selbsterschließung Gottes in der Geschichte herausgestellt.[7]

Beide Seiten beschränkten sich von der Themenstellung her auf die Problematik der Normfindung und -begründung. Sie bemühten sich um lehrhafte Wahrheit. Die Aussagen des Evangeliums über die seinsverändernde Wirklichkeit der Erlösung, der „Neuschöpfung in Christus" (2 Kor 5,17; Gal 5,6) blieb unerwähnt. Die Kategorie der Gnade kam nicht zur Sprache. Das Absehen vom spirituellen Vollzug einer christlichen Lebensgestaltung zeigt eine verhängnisvolle Hypothek des Faches. Diesen Geburtsfehler trägt es an sich, seit es um 1600 aus der Dogmatik ausgegliedert worden ist.[8]

Sieht man von der patristischen Literatur ab, hatte bereits Thomas unter dem Titel „De lege evangelica, quae dicitur lex nova, secundum se" eine eigene Quaestio (1.c.106) vorgelegt. Darin kommt er – unter Berufung auf Aristoteles, Röm 8,2 und Augustinus – zu dem Schluß (l.c.106,1): „Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus ... Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta." Ein „neuer, evangelischer" Gesetzesbegriff wird kreiert. Nicht dem Gesetz des „Buchstabens" (2 Kor 3,6), das von außen zwingt, gebührt der Vorrang. Das Lebensgesetz der Gnade, das von innen drängt (2 Kor 5,14) steht an erster Stelle. Der Aquinate beruft sich auf die Ausführungen des Paulus' in Röm 3,27, woraus sich ergebe: „ipsam enim fidei gratiam legem appellat". Er fährt weiter (l.c.106,1 ad 2): „Et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum." Im Vergleich zum Nicht-Christen weiß der Christ mehr durch die Offenbarung und er vermag mehr durch die Begnadigung.

Dieser Tatbestand wurde zwar nie geleugnet. Berücksichtigt wurde er neben der Gnadenlehre vorwiegend in den asketischen Schriften. Einen Durchbruch markierte die vorkonziliare Diskussion über eine spezifische Laien-, Priester- und Ordensfrömmigkeit. Sie fand von den Konzilsvätern eine Antwort im Kapitel „Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit" (LG 39–41). Alle Getauften „müssen daher die Heiligung, die sie empfangen haben, mit Gottes Gnade im Leben bewahren und zur vollen Entfaltung bringen" (LG 40,1). „In den verschiedenen Verhältnissen und Aufgaben des Lebens wird die eine Heiligkeit von allen entfaltet" (LG 41,1). Damit war die Aufgabe gestellt, die verschiedenen Verwirklichungsformen – je nach Lebensstellung und individueller Begabung – modellhaft zu überdenken.

Die anfängliche Resonanz im moraltheologischen Fachgespräch verebbte schnell, obwohl in den Ausführungsbestimmungen zum „Dekret über die Ausbildung der Priester" eine „theologia spiritualis" als „complementum", als ergänzende Vollendung der Moraltheologie im Ausbildungsgang, vorgesehen wurde.[9] Bereits vorher hatte das Konzil als Leitlinie aufgestellt: „Ebenso sollen die übrigen theologischen Disziplinen (neben Exegese und Dogmatik) aus einem lebendigeren Kontakt mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte gefaßt werden. Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie" (OT 16,4).

Der „Schlußbericht der Sondervollversammlung der Bischofssynode" zum 20. Jahrestag des Konzils weist wiederholend in die gleiche Richtung. Zur Aktualisierung des Konzils wird an erster Stelle ausgeführt: „Da die Kirche in Christus Geheimnis ist, muß man sie als Zeichen und Werkzeug der Heiligkeit betrachten ... Schon in den Seminarien und Ordenshäusern soll man die Ausbildung so gestalten, daß die Kandidaten nicht nur intellektuell, sondern auch geistlich erzogen werden ... Aber auch die Spiritualität der Laien, die in der Taufe gründet, ist zu fördern. Besonders förderungswürdig ist eine Spiritualität der Eheleute, die sich auf das Ehesakrament stützt und deren Hauptakzent in der Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation liegt."

Im Abschnitt „Die Sendung der Kirche in die Welt" wird wiederholt: „Die Fülle des Heils wird nur erlangt, wenn diese menschlichen Belange gereinigt werden und durch die Gnade erhoben werden zur Höhe der Familienzusammengehörigkeit mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist ... Da die Welt in ständiger Entwicklung ist, müssen die Zeichen der Zeit immer wieder neu analysiert werden, damit die Botschaft des Evangeliums klar verstanden wird und das Wirken der Kirche am Heil der Welt intensiver und lebendiger wird."[10]

[3] R. Guardini, Die Existenz des Christen. Herausgegeben aus dem Nachlaß. Paderborn 1976, 174: „Ich erinnere aber noch einmal an das, was ich Ihnen zu Beginn dieser Vorlesung gesagt habe: Daß in ihr nicht von einer Christlichkeit die Rede sein soll, die dem modernen Empfinden entspräche. Es geht weder um ‚modern' noch um ‚unmodern', sondern um die Wahrheit, wie sie uns aus der Offenbarung entgegentritt." Vgl. H. R. Schlette, Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie. München 1970, 273: „Die Polemik gegen das neuzeitliche Autonomiebewußtsein zieht sich durch das ganze Werk Guardinis."

[4] K. Rahner, Erinnerungen. Freiburg 1984, 120.

[5] H. U. v. Balthasar, Neun Sätze zur christlichen Ethik. In: J. Ratzinger u. a. (Hrsg.), Prinzipien christlicher Moral. Einsiedeln 1975, 69.

[6] A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube: Kat.Bl. 102 (1977) 61f.

[7] Vgl. K. Hilpert, Die Bedeutung des Glaubens für die Ethik. Kongreß der Moraltheologen und Sozialethiker in Brixen: HK 39 (1985) 528–532.

[8] J. Theiner, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin. Regensburg 1970.

[9] Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis Nr. 79 (AAS 62. 1970, 371): „Haec doctrina moralis completur in Theologia Spirituali ... ut homines pro suo quisque statu in via perfectionis dirigi possint." Vgl. J. Weismayer, Spirituelle Theologie oder Theologie der Spiritualität? In: G. Virt (Hrsg.), Spiritualität in Moral (FS K. Hörmann). Wien 1975, 59–77.

[10] Kirche zum Heil der Welt. Schlußbericht von der Vollversammlung der Synode: HK 40 (1986) 43.47.

Entscheidend bleibt – wie bereits erwähnt – die Zusammenschau der beiden Komponenten Natur und Gnade. Sie bewahrt vor polarisierenden Verkürzungen.

Johannes Paul II. hat in einer Ansprache über den „Dialog zwischen Glaube und Kultur" zwei Grundforderungen erhoben: „Die erste ist die dringende Notwendigkeit der Treue zum Wort Gottes ... Die zweite Forderung ist die dringende Notwendigkeit zur philosophischen Reflexion hinsichtlich der Wahrheit über den Menschen. Heute ist eine historizistische Vorstellung vom Menschen und seiner Geschichte weit verbreitet und vorherrschend. Diese Vorstellung führt durch die Relativierung fundamentaler Werte zu einem unbegründeten Vorrang der Freiheit vor der Wahrheit, der Praxis vor der Theorie, des Werdens vor dem Sein. Sie mündet schließlich in einen ideologischen und moralischen Relativismus ... Je besser einer um das Geheimnis des Menschen weiß, um so offener wird er für das Geheimnis der Transzendenz. Und je tiefer einer in das göttliche Geheimnis eindringt, um so mehr entdeckt er die wahre Größe und Würde der menschlichen Person."[11]

Der vorgeschlagene Dreischritt „humanwissenschaftliche Grundlegung – anthropologische Integrierung – ethische Normierung"[12] verlangt, sollte die Moraltheologie ihre Aufgabe als einer Integrationswissenschaft genügen, ein theologisches Vorverständnis der Begriffe innerhalb der einen erlösten Schöpfungswirklichkeit. In dem Maße, in dem die Appelle, die geistliche, spirituelle Seite des christlichen Lebens zu rezipieren, Berücksichtigung finden, werden auch die innerkirchlichen Ausstellungen zurückgehen. Zielgestalt und Norm ist der Herr selbst. Den Weg zu seiner Nachfolge weist nicht der Weise, sondern der Heilige.

Keinesfalls soll einer Ersetzung der Sittlichkeitslehre durch eine „Theologie des geistlichen Lebens" das Wort geredet werden. Die Interdependenz der traditionellen Ausgestaltungen in einer spekulativ-metaphysischen, einer positiv-kasuistischen oder einer aszetisch-mystischen Methode ist zu wahren. Allerdings fungieren bereits wegen des Begriffes „christlich" Wort und Werke Christi als das leitende Seins-, Erkenntnis- und Wirkprinzip.[13]

Diesem Anliegen wollte G. Ermecke zeit seines Lebens dienen. Er hat seine diesbezüglichen Überlegungen zusammengefaßt unter dem bezeichnenden Titel: „Sein und Leben in Christus".[14] Bekannt wurde der emeritierte Inhaber des Lehrstuhls für christilche Gesellschaftslehre an der Ruhr-Universität Bochum durch sein dreibändiges „Lehrbuch der Moraltheologie". Münster 1959/61. Der „Mausbach-Ermecke" galt lange Jahre als das am meisten benutzte Kompendium.

Den prinzipiellen Ausgangspunkt bildet – wie im Vorwort (11–15) vermerkt wird – die Seinsethik mit ihrem Axiom: „agere sequitur esse". Darüber hat der Verfasser in seiner Dissertation über „Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik" (1941 – Neuauflage 1985) gehandelt. Nunmehr „sollen die übernatürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Sittlichkeit dargelegt werden und so die Ergebnisse der Dissertation weiter- und zu Ende geführt werden. Wie dort die Metaphysik die Erkenntnis des natürlichen Seins erschloß, so ist hier die Dogmatik zu Rate zu ziehen" (12).

„Dem Verfasser schweben in den folgenden Darlegungen die Methode und das System einer Moraltheologie vor, die den Ausgang vom übernatürlichen Sein dem Lehrbuch von Tillmann (Handbuch der katholischen Sittenlehre. 4 Bde, Düsseldorf 1933/36), ihre Lebenszugewandtheit der Moraltheologie von Mausbach-Tischleder (1934f) absieht" (13f,33). Deutlich distanziert er sich von dem Bestreben, das „immer mehr an die Stelle der Wesensforschung die Funktionsforschung setzte" (14). Humanwissenschaften „können den Verlust der philosophischen, von der seins- und ordnungsvernehmenden Vernunft und von der Christuszugehörigkeit im Glauben abgeleiteten Lehre vom menschlichen Sein nicht wettmachen, da sie nur Tatsachenwissenschaften sind, und solche zwar von Wertungen berichten, aber keine verbindlichen, also auch keine sittlichen Werte vorlegen können" (15).

In der Einleitung (17–33) werden die „konfessorischen Implikationen" (E. Feil) im Verständnis von System und Methode vorgestellt. „Unter einem System versteht man die Ordnung als Einheit in wohlgegliederter Mannigfaltigkeit" (17). Gemäß der erkenntnistheoretischen Position des gemäßigten Realismus erfolgt die Erfassung des Gegen-standes sub modo recipientis. Jedes Begriffssystem im Subjekt müsse sich darum ständig am niemals abgeschlossenen Erkenntnisstand des Sachsystems des Objekts korrigieren. Überdies sehe das interessengeleitete, fachorientierte Formalobjekt das Materialobjekt unter einem sektoralen Gesichtspunkt. Demzufolge sei die innere Wesensgesetzlichkeit aus der äußeren Erscheinungsgesetzlichkeit „nicht totaliter", gänzlich zu erheben (19). Ich spreche von der aproximativen Perspektivität der menschlichen Erkenntniskapazität.

„Das heißt aber, die Moraltheologie muß sich mi ihrer Begriffssystematik an dem im Glauben erkannten Sachsystem des christlich-sittlichen Menschen und seinen natürlichen und übernatürlichen welt- und heilsgeschichtlichen Ordnungsbezügen immer wieder orientieren. Denn die Sache, auf die hin die Moraltheologie gerichtet ist, ist zutiefst nicht ein Gesetz als solches, sondern der christliche Mensch in seinem gnadenhaft erhöhten Sein, insofern daraus sein christliches Handeln durch die sittliche, von der Gnade unterstützte Tat zu folgen hat" (20). Aufgabe der Dogmatik sei es, das esse zu behandeln, „von dem her dann die Moral das sittliche agere begründet". Aus der Akzentverschiebung zur Philosophie und zu ihren natürlichen Hilfswissenschaften resultiere die „oft gerügte ‚Unfruchtbarkeit' moraltheologischer Systematik" (21).

„Unter Methode versteht man den Weg, den das Subjekt zur idealen oder realen Beherrschung seines Objektes zu gehen hat" (22). „Weil das esse des der Moraltheologie vorgegebenen Menschen mystischer Natur ist, müssen diesem Charakter des im neuen Menschen verwirklichten Sachsystems das moraltheologische Begriffssystem und die moral-theologische Methode entsprechen, d. h. beide müssen spekulativ-mystisches Gepräge haben" (30). Eine spekulativ-metaphysische Methode versuche demgegenüber „von der erkannten Natur, also gleichsam ‚von unten' ... bis zu dem Schnitt- oder Vermählungspunkt von Natur und Gnade" vorzudringen (26), während die an der Lehre der Kirche und an probaten Autoren ausgerichtete positive Methode für die praktische Moralunterweisung notwendig sei. Beide Vorgehensweisen werden der spekulativ-mystischen Interpretation des Indikativ-Imperativ-Schemas im Corpus der Ausführungen untergeordnet (31.326).

Während in einem ersten Teil (35–241) „Das übernatürliche Sein als Grundlage des übernatürlich-sittlichen Wirkens" unter verschiedenen Aspekten entfaltet wird, wird in einem zweiten Teil (243–319) „Die Bedeutung der Erkenntnis der übernatürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Sittlichkeit für die Moraltheologie als Wissenschaft" ausgewertet. Eine Zusammenfassung (320–340) zieht Folgerungen für die Moraldarstellung und ihre heutigen Aufgaben.

Zunächst werden in einer „Grundlegung" (35–79) die in der christlichen Philosophie aufgegriffenen metaphysischen Begriffe und ihre analoge Verwendung in der Theologie skizziert. Als Schlüsselbegriffe werden „aus der Tradition des christlichen Platonismus hier übernommen ...: Teilhabe, Bild, Bildwirklichkeit und Gegenwärtigkeit" (42.327f). Diese dynamisch-transdeszendente Betrachtungsweise vertrete einen dauernden Wirkzusammenhang im Gegensatz zur dynamisch-transaszendenten Sichtweise der aristotelischen Lehre von Akt und Potenz, Ursache und Wirkung. Beide Aspekte bedürften der Ergänzung durch den Glauben, für den „die Wirklichkeit, der der Mensch angehört, in ihrer Grundbestimmtheit eine Geschöpflichkeitswirklichkeit ist, in ihrer Grundbefindlichkeit aber Heils- oder Unheilssituation besagt" (57).

In den folgenden drei Kapiteln (80–189) werden die Strukturgesetze des übernatürlichen Wirkens aus der sakramental vermittelten Christusgleichgestaltung erhoben. Durch eine diffizile Rezeption der platonischen Kategorien Teilhabe, Bildwirklichkeit und Gegenwärtigkeit wird eine aufschlußreiche, nachvollziehbare Vorstellbarkeit der in Glaube und Taufe empfangenen Inexistenz in Christus vermittelt. Gegenüber der von den Reformatoren vertretenen Ergänzungsteilhabe handele es sich um eine den ganzen Menschen erfassende Vollendungsteilhabe. Sie vollziehe sich als pneumatische, nicht nur ideale oder moralische „reale Wirkungsteilhabe in Bildwirklichkeit" (87), einerseits von Christus her, der der natürlichen Gottebenbildlichkeit die Christusbildlichkeit einpräge und andererseits auf Christus hin durch ein christusförmiges Gnadenleben.

„Diese Mittel der Gegenwärtigkeit des Pneuma gewordenen Herrn auf der materiellen Wirklichkeitsstufe sind die Sakramente" (91). Sie deputierten je zur Gleichgestaltung mit dem gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Herrn gemäß den drei Stufen der Christusbildlichkeit im Getauften, Gefirmten und Geweihten (93–95). „Aber gerade das Problem der Gegenwärtigkeit hat wegen Nichtunterscheidung der verschiedenen Stufen der Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit sowie wegen Übersehens der pneumatischen Wirklichkeitsstufe (1 Kor 15,46; 1 Kor 3,17), auf der der Herr lebt und wirkt, zu der bis zur Stunde nicht abgeschlossenen Diskussion geführt" (90[151]). Die Diskussion über ein mysterium stricte dictum entzieht sich einem abschließenden Ergebnis.

Der Vorzug der vorgelegten Analyse liegt in der Erklärung des objektiven Sachverhaltes „heiligmachende Gnade" durch eine personal strukturierte Christifizierung. Daraus folgt: „Die ontische Christusnachfolge besteht in der durch den sittlichen Akt mit-bewirkten Gleichgestaltung des ganz neuen Menschen mit Christus" (150). Eindrucksvoll ist der Aufweis der Berufung und Sendung anhand der jeweiligen Begnadigungsrichtung durch die drei sakramentalen Charaktere gelungen. Die sich daraus ergebenden Pflichtenkreise stellen den „großen Rahmen der speziellen Moral bereit" (159–189). Zugleich werde „der ontischen Gleichgestaltung und moralischen Nachfolge Christi" in den verschiedenen Relationen zum himmlischen Vater, zur personalen Mit- und materiellen Umwelt, zur Leibverfaßtheit und zur Kultur Rechnung getragen (190–209). Welche Möglichkeiten Aufschlüsselungen in sich bergen, zeigen die subtilen Ausführungen über den „übernatürlich-sittlichen Akt in sich" und dessen „eigenschaftlichen Beurteilungen" (210–241).

Die Überlegungen im zweiten Hauptteil schreiten vom „Sein in Christus" zum „Leben in Christus" weiter. „Die Moraltheologie hat die Aufgabe, die normative Ausrichtung des Christen darzustellen als Dienst an den Werten, die

[11] „Vom Vorbild angezogen." Ansprache des Papstes an die Rektoren der katholischen Universitäten der Gesellschaft Jesu am 9. November: Osservatore Romano (deutsch) v. 13. 12. 1985 S. 13.

[12] Vgl. A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf ²1971, 36–54.

[13] O. Schaffner, Das Moralprinzip: ThQ 143 (1963) 5.

[14] **Ermecke,** Gustav: **Sein und Leben in Christus.** Über die Seinsgrundlagen der katholischen Moraltheologie. Paderborn–München–Wien–Zürich: Schöningh (1985) 375 S., Lw. DM 44,–.

in der Mitwirkung bei der Entfaltung des übernatürlichen Seins mit dem Ziel vollkommener Christusgleichgestaltung verwirklicht werden sollen" (244) im einzelnen sowie im Raum der Kirche und der Welt. Näherhin wird das übernatürlich-sittliche Wirken als Norm-Wert- und Seinsverwirklichung erläutert.

Grundnorm ist das neue Gesetz, „die übernatürliche Tugend der Caritas, die aus der Teilhabe an Christus empfangene Lebenskraft zum übernatürlich-sittlichen Wertstreben ... im Dienste des allen Christen verpflichtenden ontischen Optimums der möglichst vollkommenen Christusverähnlichung" (247. 264). Nach Bonaventura (In Hexaem. 1,3.V,334b) ist Christus „centrum morale" sei es in der direkten Freundesliebe zu ihm selbst, sei es in der indirekten Liebe zu allem, was Christus liebt, und zwar zur Verherrlichung des Vaters (248). „Die Theonomie des Christen ist die Christonomie. Jene gründet in Theomorphie, diese in der Christomorphie" (256). Durch die Unterscheidung in sittlich Gebotenes und Geratenes „wird dem Menschen innerhalb der durch das Gebotene eingeschränkten tatsächlichen Aktionsfreiheit ein ethischer Freiheitsbereich zuerkannt ... Das eindringlich, wenn auch nicht klar genug, also gegen Mißdeutung abgesichert, herausgestellt zu haben, ist der Kern der Versuche einer ‚autonomen Ethik'" (253). „Die zur Wahrung dieser Freiheit besonders außer der Liebe notwendige sittliche Tugend ist die Epikie" (261).

Caritas als oberste sittliche Norm qualifiziere die „Neuliebe" des übernatürlich-sittlichen Wirkens als höchstmögliche Wertverwirklichung. Der im opus operatum der Sakramente erhöhte Seinswert korrespondiere mit dem im opus operantis gesteigerten Aktwert. Ontische und moralische Heiligkeit stünden in einem Wechselverhältnis (266). „Wie es darum unerläßlich ist, daß ein jeder Christ sein persönliches Seins- und Wirkideal, d. h. die gerade von ihm in seinem Sein und Leben zu leistende Christusgestaltung, erkennt, weil er sonst nicht *sein* christliches Vollkommenheitsziel erreichen kann, so ist zu dem gleichen Zweck nötig, daß er klar und sicher *seine* sittlichen Werte erkennt und sie in Kraft der göttlichen und sittlichen Tugenden durch ein sittliches Ringen und Streben nach seinem persönlichen Christusideal verwirklicht" (272). Aufgabe der Moralpädagogik sei es, über den Inhalt und die Realisierung der existentiellen Christusgestaltung durch die nicht auswechselbare christliche Persönlichkeit zu informieren und dazu zu ermutigen (289–293).

Das „neue Leben" wird in einem dritten Schritt als Seinsverwirklichung erläutert. „Die von der Moraltheologie besonders gepflegte normative Sicht bedarf nicht bloß der Ergänzung durch die axiologische, sondern vor allem durch die ontologische Betrachtungsweise ... Auch die christliche Sittlichkeitslehre muß beachten, daß alle sittlichen Normen der Verwirklichung sittlicher Werte im Dienste der übernatürlichen Lebensentfaltung gelten" (294f). Das Axiom „novum agere sequitur novum esse ... heißt für den Christen gegenüber dem Unerlösten nicht bloß eine quantitative, sondern eine qualitative Mehrleistung durch die Teilhabe an der Verherrlichung des Vaters durch Christus im Heiligen Geist und ihrer Sichtbarmachung in Kirche und Welt durch ein christusförmiges Leben und Wirken" (297). Verifiziert wird diese Forderung durch den Aufweis der sozialen Erstreckung der Christusbildlichkeit und Christusgleichgestaltung im Verhältnis zum mystischen Leib Christi und seiner Glieder u. a. durch den Vollzug der Liturgie „als der Lebensform des mystischen Leibes Christi" (311) und durch die „soziale Aufbaukraft" guter Werke (318). Abschließend werden die Auswirkungen des „Seins und Lebens in Christus" in systematischer, methodischer und aszetischer Hinsicht resümiert (320–342).

Die Veröffentlichung folgt dem Theologumenon Anselms von Canterbury (Proslogion 1. Ed. R. Allers, Köln 1966, 203f): „Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi credidero non intelligam." Dadurch steuert sie gerade rechtzeitig einen Beitrag zur derzeitigen Fachdiskussion bei, ob der Offenbarungsglaube konstitutiv oder kontextuell anzusetzen sei. Die Gelegenheit, das Gespräch hin- und herüber zu intensivieren, sollte nicht durch die „Anstrengung des Begriffs" vereitelt werden. Die begriffliche Filigranarbeit stellt Anforderungen, vermittelt aber nicht selten unvermutet vertiefte Einsichten, die oftmals in den Anmerkungen verborgen sind.

Dies gilt trotz des schwerwiegenden Nachteils, daß das Ms. allem Anschein nach – sieht man von einigen Bemerkungen und Hinweisen ab – die Literatur nur bis 1960 berücksichtigt. Das Literaturverzeichnis reicht bis 1980. Dabei hätten die Ausführungen über die Liturgie (310f), das Laienapostolat (304f), die Kirche (298) geradezu nach den einschlägigen Konzilsveröffentlichungen und nachkonziliaren Erörterungen gerufen. Die Weltverantwortung des Christen kann nach dem „Dekret über das Laienapostolat" nicht mehr als „Teilnahme der Laien am ‚hierarchischen Apostolat'" (314) verstanden werden.

Die wegweisende Vorgabe des Konzils für die Neugestaltung der Moraltheologie im „Dekret über die Ausbildung der Priester" Art. 16 fehlt: „die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll". Auch der dort für alle theologischen Disziplinen aufgestellte Argumentationsprozeß: Heilige Schrift, theologiegeschichtliche Entfaltung, spekulative Erschließung, wird nicht wahrgenommen. Die Primärsprache stellt für die Theologie die Offenbarung bereit. Schriftzeugnisse werden in die Anmerkungen verwiesen (z. B. 247[525]).

„Zu fragen bleibt, inwieweit durch ausschließliche Geltendmachung der thomistischen Philosophie und Psychologie gültige Antworten auch auf die heutigen Fragen gefunden werden und ob die thomistische Begrifflichkeit den heutigen Menschen noch anspricht. Außerdem sollte, obwohl sich die Moraltheologie keineswegs auf biblische Ethik reduzieren läßt, die Schrift stärker gewichtet werden."[15] Zwar meine ich, daß die derzeitige Fachdiskussion zu ihrem Nachteil öfters eine phil. Grundlegung vermissen läßt, die durch soziologische Ableitungen nicht ersetzt werden kann. Außerdem vermag auch der moderne Mensch die Schlüssigkeit philosophischer Gedankengänge nachzuvollziehen.

Als Gewährsleute werden – neben den Dogmatikern M. J. Scheeben, G. Söhngen und M. Schmaus – die Exegeten A. Wikenhauser sowie F. Tillmann benannt (33). Auf die einschlägigen Ausführungen von F. Jürgensmeyer (1933), N. Krautwig (1940), J. Kraus (1952), B. Häring (1954) und A. Auer (1955)[16] wird nicht näher eingegangen. Das anfangs erwähnte Prinzip der Polarität zwischen Vernunft und Glaube als den beiden Quellen der Moraltheologie erlaubt kein endgültiges Konzept einer Idealmoral. Darum stellt G. Ermeckes spekulativ-mystischer Entwurf eine informative Möglichkeit bereit, deren dogmatische Abstützung durch eine stärkere Einbeziehung exegetischer Auskünfte gewonnen hätte.[17] Trotzdem kann Ermeckes Grundanliegen und dessen Aufweis nicht ohne Nachteil übergangen werden. Die derzeitige Hinwendung des Zeitbewußtseins zur Spiritualität vermag daraus notwendige theoretische wie praktische Hilfen zu beziehen.

Die Konturen des angezeigten offenbarungstheologischen Entwurfs profiliert ein Vergleich mit einer Untersuchung, die ebenfalls Thomas von Aquin befragt. B. Bujo, ein Theologe aus Zaire, demonstriert in seiner G. Teichtweier (Würzburg) vorgelegten Habilitationsschrift eindrucksvoll die realistische, vernunftorientierte Argumentationsweise des Aquinaten.[18]

Anhand der Eudämonismus-Problematik kommt er zu dem Ergebnis, daß weder eine psychologisch-egoistische (H. Reiner) noch eine ontologisch-selbstlose Auffassung (S. Pinkaers) die Intentionen des Aquinaten treffe (27f).

„Der thomanische Eudämonismus umfaßt das sittliche Subjekt in seiner gesamten Schöpfungswirklichkeit, d. h. der Mensch, der das Glück erfährt und der zur Selbstwerdung in Gott gebracht werden soll, wird als leiblich-geistiges Wesen betrachtet und ernst genommen, und als Ganzer soll er Gott begegnen. Dann aber läßt sich diese Lehre nicht einseitig als aretologischer oder voluntaristischer oder ontologischer Eudämonismus bezeichnen. Sie ist u. E. viel umfassender und darum als ein anthropo-theozentrischer Eudämonismus anzusehen. Von Gott her als Telos betrachtet, wird ein derartiger Eudämonismus zur höchsten Tugend, die allen sittlichen Handlungen ihre Legitimation gibt" (187).

In drei Schritten wird dieses Ergebnis angesteuert. Ein erstes Kapitel rekapituliert „Die Zielausrichtung des menschlichen Handelns" (37–91). Wie sich für Aristoteles in der Welt nicht alles als Zufall ereignen könne, sei auch für Thomas das Universum ohne immanente Teleologie undenkbar. Die kreatürliche, auf Gott ausgerichtete Finalität zeige sich im Streben nach Vollkommenheit, das von der Partizipationslehre her besagt: „Gott ist das summum bonum, an dem alle kontingenten bona teilnehmen" (40). Daß der Mensch vernunft- und willensmäßig Gott als das letztlich einzige Ziel, den finis ultimus, anziele, gehe „auf die heilsökonomische Lehre zurück: der Mensch, der als Geschöpf vom Schöpfergott ausgeht, kehrt wieder zu ihm zurück" (64).

Der Aufstieg zu Gott vollziehe sich über die Tugenden. Er setze prozeßhaft bei den erworbenen moralischen Tugenden an, die den leibverfaßten Menschen durch die rechte Instrumentalisierung der geschaffenen Güter zur „beatitudo seu felicitas imperfecta" bereits im Diesseits führten. Man könne von einer „Theologie der irdischen Wirklichkeit" sprechen (84). Die auf viele Bereiche ausgerichtete vita activa disponiere zur vita contemplativa. Sie gewähre ein wahres, wenn auch unvollkommenes Glück. Die innerweltliche „via-Ethik" (89) verlange nach dem vollendeten Glück, das nur durch das Eingreifen Gottes erreichbar sei, aber auch die Voraussetzung dafür bilde.

Das zweite Kapitel erläutert „Die zentrale Stellung der beatitudo innerhalb der thomanischen Ethik" (93–136). Inwiefern stelle die visio beatifica das vollkommene Glück wie die vollendete Glückseligkeit dar? Die Gottebenbildlichkeit des Menschen impliziere ein natürlicherweise auf Gott ausgerichtetes Verlangen, das, wenn es nicht sinnlos sein solle, durch die virtutes infusae effektiv erreicht werden könne. Während Aristoteles beim selbstmächtigen Streben nach Vollkommenheit stehen bleibe (vgl. „Wer immer strebend sich

[15] J. Reiter, Modelle christozentrischer Ethik. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht (MSH 9). Düsseldorf 1984, 130f.

[16] Vgl. ausführlich Reiter a.a.O.

[17] Eine biblisch-dogmatische Moraldarstellung versucht J. G. Ziegler, Zur Begründung einer christozentrischen Moraltheologie: TrThZ 92 (1983) 1–21. Ders., Moraltheologie in der Polarität von Vernunft und Glaube. Zur Hermeneutik einer „Gnadenmoral"; ThGl 74 (1984) 282–299.

[18] **Bujo,** Bénezét: **Die Begründung des Sittlichen.** Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin. Paderborn–München–Wien–Zürich: Schöningh 1984. 199 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. N.F. Bd 33). Kart. DM 48,—.

bemüht ..."), schenke Gott die beatitudo perfecta, aber nicht ohne die Mitwirkung des Menschen. Dadurch werde der unter Seinsmangel leidende Mensch angespornt zur Ichwerdung oder Selbstverwirklichung. Deshalb gelte Summa contra Gentiles III, 122: „Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus" (vgl. Mt 25,14f: Das Gleichnis von den anvertrauten Talenten).

Die Bejahung der gottgeschaffenen delectatio gehöre folglich als perfectio secunda der Tat zu jeder Form von beatitudo (130), einschließlich der seligen Gottesschau. Daraus ergebe sich „daß die visio beatifica nicht den vollen Menschen beglücken und die Liebe Gottes also nicht vollkommen sein kann, solange die Leibhaftigkeit noch fehlt" (82). In einer Art „Übergangseudämonismus" habe das Motiv von der Gesetzeserfüllung aus Furcht über die Vernunfteinsicht zum Handeln aus Liebe zu reifen.

Diese entscheidende Feststellung behandelt im dritten Kapitel „Die Stellung der caritas in der beatitudo-Lehre" (137–182). Dem „amor naturalis", der „inclinatio naturae", gehe es wegen der „attractio ab ipso Deo" um Selbstverwirklichung. „Die amor-inclinatio ... ist nicht als ‚final', sondern als ‚konsekutiv' zu interpretieren: der Mensch liebt Gott, so daß (nicht: damit) er die vollendete, Selbstwerdung' erreicht" (143). „Die Einheit mit sich selbst (ist) Voraussetzung ... der Liebe zum Nächsten" (149).

Selbstliebe werde zur selbstlosen Liebe, wenn sie den amor concupiscentiae, die begehrende Liebe, in den amor amicitiae, die schenkende Freundesliebe, integriere. In der caritas werde sie übernatürlich informiert. Als grundlegendes Einheitsprinzip wirke die Gottebenbildlichkeit, die als „motus quidam tendentis in perfectionem" (180) definiert werde. Deshalb könne man Gott und den Nächsten nicht lieben ohne Rücksicht auf die eigene Vollendung. „Zusammenfassung und Ausblick" (183–191) schließen die Arbeit ab.

Die Untersuchung, die eine Fülle hier nicht erwähnter Aspekte enthält, bestätigt das eingangs erwähnte Gesetz der Polarität. Das Spannungsverhältnis zwischen Haupt- und Zwischenzielen, beatitudo perfecta und imperfecta, amor und caritas öffnet den Blick zur vollen Wirklichkeit, während jede Polarisierung in das Abseits der Irrealität führt.

Die zwei vorgestellten Abhandlungen, die jeweils ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Sachregister enthalten, ergänzen sich gegenseitig. Sie bestätigen wieder einmal: „Thomas bleibt ein wichtiger Gesprächspartner für die heutige Morallehre; eine Auseinandersetzung mit ihm lohnt sich noch" (189). Das An-denken an ihn führt allerdings nur durch die Verschränkung von Nach-denken (geschichtlich) und Durch-denken (systematisch) zu einem Be-denken (kreativ).

Die Frage stellt sich, warum bei Thomas der Rekurs auf die Offenbarung in den Hintergrund tritt. Sein genereller Bezugspunkt bildet Gott und nicht der Gott-Mensch Jesus Christus. Dabei hätte z. B. in der Frage des Eudämonismus' das Hauptgebot der Liebe (Mt 22,37f. par.) die Verschränkheit und Verschränkung von Gottes-Selbst- und -Nächstenliebe unterstrichen, weil dadurch die drei Grundbeziehungen des Menschen zu Gott, dem Nächsten und sich selbst optimal realisiert werden. Die aristotelischen Philosophumena von Akt und Akzidenz, Materie und Form behalten beim Aquinaten ein Übergewicht über die platonischen Vorstellungen von Teilhabe und Repräsentation trotz der maßgebenden Urbild-Abbild-Lehre. Wiederum zeigt sich das Gesetz der Polarität von Vernunft und Glaube als undispensierbarer Weg im Ringen um die Erkenntnis von Wahrheit und Wirklichkeit – auch und vor allem in einer den Akzent auf Christi Wort und Werk legenden, dezidiert christlichen Sittlichkeitslehre.

Theologische Realenzyklopädie. Band XIV: Gottesdienst – Heimat. In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz u. a. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1985. 804 S. geb. DM 320.–

Der 14. Bd der TRE beginnt mit dem inhaltsreichen Stichwort „Gottesdienst", das aus der Sicht der Religionsgeschichte, des AT, des NT, der katholischen Kirche, der orthodoxen Kirche, der anglikanischen Kirche, der evangelischen Kirche und der sog. Jungen Kirche entfaltet wird. In einem abschließenden Abschnitt wird die Frage des Gottesdienstes systematisch theologisch behandelt. In den Ausführungen über den katholischen Gottesdienst finden sich gute Informationen über Gallische Liturgie und die Entwicklung der Römischen Liturgie. Im Abschnitt über den evangelischen Gottesdienst wird darauf hingewiesen, daß die Reformation auf dem Gebiet des Gottesdienstes die größte Veränderung gebracht hat, die es in der Geschichte des Christentums gab. Im Kampf um die Messe sei es um das Ganze gegangen. „Sie fühlen's wohl, wo die Messe fällt, so liegt das Papsttum" (Luther). Vielerorts begann es mit Gottesdienststörungen. Priester wurden bei der Ausübung ihres Dienstes gehindert. Die weitere Entwicklung des evangelischen Gottesdienstes wird informativ, einschließlich des „Braunen Kults" des Dritten Reiches behandelt.

Über die „Gottesfreunde" berichtet F. Rapp. Das Stichwort „Gottesurteil" wird vom religionsgeschichtlichen Aspekt her angesprochen und seine Entwicklung im Mittelalter dargestellt. Auch „Gottfried von Straßburg", „Gottschalk der Sachse" haben eine Aufnahme gefunden. Das theologische Werk von „Grabmann" würdigt Michael Schmaus. Im Artikel über „Heinrich Graetz" wird besonders die Bedeutung seiner „Geschichte der Juden" herausgestellt. Auch die „Gralssage" und ihre Geschichte findet eine Berücksichtigung. Informativ ist der Artikel über „Gratian". Im Beitrag über die „Gravamina" der Deutschen Nation heißt es, daß die Regelungen des Tridentinums der Gravamina-Bewegung zunächst den Boden entzogen hätten. Bei den Literaturangaben bleiben einige Wünsche offen. Über die Universität „Graz" berichtet knapp Karl Amon. „Gregor der Große" wird von R. A. Markus umfassend gewürdigt. Beim Artikel „Gregor VII." sind die guten Literaturangaben hervorzuheben. Eine inhaltsreiche Darstellung findet „Gregor IX." Im Artikel „Gregor XIII." werden seine Aktivitäten im wissenschaftlichen kulturellen Bereich hervorgehoben. Eine eingehende Behandlung findet „Gregor Barhebraeus" (Literatur). Leben, Werk und Fortleben von „Gregor von Nazianz" und „Gregor von Nyssa" erhalten eine fundierte Darstellung. Über „Gregor von Rimini" gibt D. Trapp eine komprimierte, sachgerechte Würdigung. Im Beitrag über „Gregor von Tours" werden seine Werke als grundlegende Quelle für die Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte Galliens überzeugend herausgestellt. Eine Aufnahme haben auch gefunden: „Gregor der Wundertäter", „Gregorianik", „Gregorius Palamas", „Greifswald", „Griechenland", „Griechische Religion". Im Artikel „Grobianismus" wird Luthers grobianistische Redeweise angedeutet. Informativ ist der Artikel „Grönland". Auch die Universität „Groningen" findet eine Behandlung. Knapp, aber inhaltsreich ist der Artikel „Gropper", der – nach Johannes Eck – unter den katholischen Theologen des 16. Jh.s die meiste Beachtung beanspruchen darf. „Gerhard Grote" wird als Reformer des klösterlichen Lebens, „Grotius" als größter Vertreter des niederländischen Späthumanismus gewürdigt. Umfassend wird das Werk von Grünewald dargestellt. Eine fachkundige Wertung findet auch „Romano Guardini". In dem Artikel „H. Gunkel" bekommt seine Bedeutung für die „Formgeschichte" einen besonderen Akzent. Das „Habakuk"-Buch und seine Theologie wird u. a. in seiner Wirkungsgeschichte dargestellt. Von den Hadrian-Päpsten fanden Aufnahme: „Hadrian I." (Angenendt) und „Hadrian VI.", der als der erste Papst der Gegenreformation bezeichnet wird. Diese Fehlbeurteilung erhält durch den Hinweis auf den Artikel „Katholische Reform" einen Ausgleich.

Der umfassende Beitrag „Häresie" wird in drei Abschnitte aufgeteilt: 1. NT, 2. Kirchengeschichte, 3. Systematisch-Theologisch. Auch die Häresiengeschichtsschreibung wird kurz angesprochen. Hier wären wichtige Autoren zu ergänzen. Nicht überzeugend ist die Feststellung: Der Häresiebegriff habe die unumschränkte potestas des Papstes legitimieren können. Hier wird völlig übersehen, daß der Verdacht der Häresie auch den Papst berührte. Man braucht nur an die Häresieklausel zu erinnern, um die Fragwürdigkeit der erwähnten Behauptung deutlich zu machen. Leider werden auch die Wandlungen des Häresiebegriffs nicht aufgezeigt. Zu modifizieren wäre die Bemerkung über den Häresiebegriff des Erasmus von Rotterdam. Auch für ihn bedeutet die Häresie ein schlimmes Verbrechen. Häretiker sind nach seinen Worten zu meiden. Erasmus unterscheidet – wie später der Papalist Albert Pigge – zwischen Irrtum und Häresie.

Der fundierte Artikel „Hagiographie" umfaßt die Abschnitte: I. Alte Kirche, II. Römisch-katholische Kirche, III. Orthodoxe Kirche, IV. Protestantische Kirchen. Die wichtigsten hagiographischen Werke werden aufgezählt.

Im Artikel „Halle, Universität" wird berichtet, daß die Theologische Fakultät 1984/85 108 Studierende, davon 53 Frauen zählte. Der Berner Prediger „Haller" wurde aufgenommen, nicht aber der Papstgeschichtler Johannes Haller und der Staatswissenschaftler Haller. Das Erzbistum „Hamburg" wird fundiert von Bernhard Lohse dargestellt, angefangen von der Gründung unter Ansgar bis zur Gegenwart. Beim Beitrag „Handauflegung" wird eingehend der biblische Aspekt und die kirchengeschichtliche Entwicklung aufgezeigt. Die Handauflegung wurde bereits in der Alten Kirche zum sinnfälligen Ausdruck der Geistverleihung. Im Artikel „Hannover", der sehr ausführlich ist, werden sogar die Debatten um DKP-Pfarrer und neue Anstellungsformen (halbe Stellen) erwähnt. Im Abschnitt über die katholische Kirche wird der sprunghafte Anstieg der katholischen Bevölkerung nach dem Zweiten Weltkrieg notiert. Im Artikel „Harnack" wendet sich F. W. Kantzenbach gegen die Auffassung, Harnack habe das Jahr 1933 theologisch ermöglicht. Er gibt zwar zu, daß Harnack mit seinem Marcion Einwände gegen die Beibehaltung des AT in der Kirche gemacht habe. Er verschweigt auch nicht seine Beziehungen zu H. St. Chamberlein. Die älteste Universität Nordamerikas („Harvard") zählte 1982/83 432 Studenten mit einem Lehrkörper von 35 Professoren (19 Ordinarien). Im Artikel „Hebräerbrief" sind besonders die Ausführungen über die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte hervorzuheben. Informativ ist auch der Artikel „Hebräisch". „Karl Josef Hefele" wird Mangel an Sorgfalt und Kritik vorgeworfen, wenn auch anerkannt wird, daß sein Einfluß auf die Studenten kaum hoch genug angeschlagen werden könne. Sachkundig ist der Artikel „Hegesipp".

„Martin Heidegger" wird auf 12 Seiten gewürdigt. Dabei fällt auf, daß die Haltung Heideggers gegenüber dem Nationalsozialismus in

peinlichster Weise verharmlost wird, wenn es heißt, er habe sich 1933/34 in einer zumindest mißverständlichen Weise für das NS-Regime engagiert. „Heidegger wandte sich trotz der Stellungnahme für das politische Programm gegen Auswüchse des Nationalsozialismus wie den Boykott jüdischer Kollegen oder die Amtsenthebung politisch mißliebiger Kollegen." Solche Aussagen überraschen, nachdem nachgewiesen ist, daß Heidegger mißliebige Kollegen (unter Ausschluß des Dienstweges) angezeigt hat, wie die Akten im Generallandesarchiv in Karlsruhe beweisen. Es ist bezeichnend, daß bei der Literatur die entsprechenden Arbeiten von Hugo Ott, der diesen Sachverhalt aufgezeigt hat, nicht zitiert werden.

Beim Artikel „Heidelberg, Universität" fehlt jede Erwähnung über die Teilnahme der Universität am Konzil von Pisa. Auch das Problem Heidelberg und das Tridentinum ist nicht angesprochen. Die neueste Literatur anläßlich des Universitätsjubiläums (1985) ist noch nicht verzeichnet.

Eingehend ist der Beitrag „Heidelberger Katechismus". Die Urteile über Catholica werden übergangen. Überraschenderweise gibt es stattdessen einen eigenen Abschnitt über die „ökumenische" Bedeutung des Heidelberger Katechismus. Der Artikel „Heidentum" enthält folgende Abschnitte: 1. Biblisch, 2. Kirchengeschichtlich, 3. Religionsgeschichtlich. Einleitend erinnert der Vf. daran, daß der Begriff in der neuesten Theologie fast verschwunden ist. Hingewiesen sei auf die Ausführungen über das Verhältnis von Judentum und Heidentum. Der Artikel „Heil und Erlösung" wird (mit guten Literaturangaben) von der religionsgeschichtlichen, alttestamentlichen, neutestamentlichen und dogmatischen Seite her erörtert. „Friedrich Heiler" findet eine interessante Würdigung, in der daran erinnert wird, daß nach der Emeritierung Heilers und durch die Berufung von E. Dammann die Stellung Marburgs als Mekka der deutschen Religionswissenschaft beendet war.

Umfassend ist der Beitrag „Hegel, Hegelianismus". Hingewiesen sei auf die Ausführungen über die Hegelrezeption und den rechten und linken Hegelianismus.

Die Stichworte „Heilige – Heiligenverehrung" werden zusammen erörtert: 1. Religionsgeschichte, 2. Judentum, 3. Christliche Heiligenverehrung, Anfänge, Mittelalter, Römisch-katholische Kirche (seit der katholischen Reform), die Orthodoxe Kirche und die Protestantischen Kirchen. Beim Stichwort „Hl. Schrift" findet sich ein Verweis nur auf „Schriften, Heilige". Im Beitrag „Heilige Stätten" wird einleitend über den religionsgeschichtlichen Aspekt informiert. Weitere Abschnitte handeln über hl. Stätten im AT, ein dritter über christliche hl. Stätten mit Hinweis auf die Orte der Erinnerung an das Leben und die Passion Jesu Christi, die Stätten des Wirkens und des Martyriums von Aposteln und Heiligen, ihren Gräbern und Reliquien, die Plätze die durch Wunder ausgezeichnet sind und Gnadenbilder besitzen. Die Orte der Marienverehrung stehen hier zahlenmäßig an erster Stelle. Der Artikel „Heiliges Land" wird aus der Sicht des Judentums, des Christentums und des Islam dargestellt. Der Beitrag „Heiligkeit" umfaßt drei Abschnitte, 1. Religionsgeschichte, 2. AT/NT, 3. Systematisch-Theologisch. Auch das „Heiligkeitsgesetz" findet eine Darstellung. Im Artikel „Heilkunde" wird ein neues Verhältnis von Theologie, Kirche und Medizin gefordert. Der Beitrag „Heilsgewißheit" zeigt das Problem und seine Beantwortung durch die Kirchenväter, die mittelalterlichen Theologen, die reformatorischen und pietistischen Theologen und die neue evangelische Theologie auf. Aufschlußreich sind die Ausführungen über die Heilsgewißheit in der reformatorischen Theologie. Sie werde hier von einem anderen Kontext und von neuen Voraussetzungen beantwortet. Das Konzil von Trient lehnte den reformatorischen Fiduzialglauben ab und sprach vom „eitlen Vertrauen der Irrlehrer".

Der Bd schließt mit dem Artikel „Heimat" ab. Hier ist u. a. auch die Vertreibung der Deutschen aus den Ostgebieten angesprochen.

Wiederum darf man feststellen, daß der Bd 14 die wissenschaftliche Höhe der vorhergehenden Bände halten konnte. Leider ist das Register lückenhaft. Auch die Auswahl der Stichworte und die Raumzuweisung für die einzelnen Beiträge ist nicht immer einleuchtend. Aber trotz dieser Mängel darf man die TRE als ein wertvolles Arbeitsinstrument für den Theologen bezeichnen.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Schreiner, Josef: **Jeremia II 25,15–52,34.** – (Würzburg): Echter Verlag (1984). S. 149–282 (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung.) kart. DM 28.–

In erfreulich kurzem Abstand zum Erscheinen des ersten Bdes hat Sch. den zweiten und abschließenden Bd seines Jeremiakommentars folgen lassen. Ohne neues Vorwort, Vorbemerkungen oder Literaturnachträgen und mit fortlaufender Paginierung setzt Bd 2 sofort mit der Auslegung von Jer 25,15–52,34 ein. In der Anlage und im allgmeinen Duktus der Kommentierung sind keine Unterschiede zum Vorgehen in Bd 1 zu vermerken (zur Besprechung von Bd 1 s. ThRev 78, 1982, Sp. 361–365). Freilich hat es Sch. ab Jer 26,1 mit andersartigem Material zu tun. Überwiegen in Jer 1,1–25,38 Prophezeiungen, so beginnt mit Jer 26,1 der zweite, bis 45,5 reichende Teil des Jeremiabuches, der vor allem „Berichte über oder um Jeremia enthält" (153). Eine Sonderstellung nehmen darin die Sammlungen von Heilsworten in Jer 30f.33 ein, und Heilsweissagungen enthalten auch die Kap. 32 und 35. Eine eigene Sammlung bilden schließlich die Fremdvölkersprüche in Jer 46–51, an die in Kap. 52 eine das gesamte Jeremiabuch beschließende Geschichtsdarstellung über den Fall Jerusalems angehängt ist.

Wenn mit Jer 26,1 ein „zweiter Teil des Jeremiabuches" beginnt (153), fragt man sich natürlich, weshalb Bd 2 mit der Auslegung von Jer 25,15–38 einsetzt. Der Grund dafür liegt darin, daß Sch. in der Textanordnung die von der LXX gebotene Reihenfolge für ursprünglicher hält als die masoretische. Die LXX schiebt die Fremdvölkerorakel von Jer 46–51 als Kap. 26–31 zwischen Jer 25,1–14 und 25,15–38 (= LXX 32,1–24). Daß die LXX damit „die erwartete Reihenfolge" bietet, hat Sch. schon in der Einleitung zu Bd 1 vermerkt (5). In Bd 2 spricht er freilich nicht im Rahmen der Auslegung von Jer 25,15–38, sondern erst bei der Kommentierung von Jer 30,4 davon, daß sich in diesem Einleitungsvers zu den folgenden Heilsworten vielleicht „ein Stadium der Redaktion des Jeremiabuchs" widerspiegle, „in dem die Heilsworte für Jahwes Volk nach den Völkersprüchen (vgl. die Textanordnung der G) gemäß dem Schema ‚Gerichtsworte über das eigene Volk – über fremde Völker – Heilsworte für das eigene Volk' standen" (175). Widerspruch wird sich gegen diese Auffassung kaum regen; doch ist es für die Übersichtlichkeit und damit die rasche Benutzung des Kommentars schade, daß Sch. seine Auffassung über die generelle Textanordnung in der Besprechung von Jer 30,4 versteckt hat. Auch bei der Einleitung zu den Fremdvölkersprüchen verweist er nur auf die abweichende Textanordnung im masoretischen Text und in der LXX, sagt aber nichts darüber, wie es dazu kam und welche Schlüsse für die Entstehung beider Jeremiaausgaben daraus zu ziehen sind.

Daß sachlich wichtige Informationen an unerwarteter Stelle stehen, wiederholt sich auch bei der allgemeinen literarischen Einordnung der Fremdvölkerorakel. Einleitend wird dazu nur ausgeführt, daß „umstritten" sei, „ob und wieweit diese Drohreden von Jeremia stammen" (236). Liest man dann Sch.s Exegese der Orakel, dann zeigt sich, daß er selbst keinen Abschnitt ausdrücklich auf Jeremia zurückführt. In grundsätzlicher Form bezieht Sch. dazu erst bei der Behandlung von Jer 51,59–64, einer Erzählung über den von Jeremia mit einer Symbolhandlung beauftragten Seraja, Stellung: „Die Erzählung ist anscheinend nach dem Verfahren komponiert, das auch die Verfasser der Babel-Sprüche und mindestens teilweise der anderen Völkersprüche anwenden: Unter Benützung und mit Hilfe anderer Stellen wird ein neuer ‚jeremianischer' Text geschaffen" (274). Sicherlich sprechen aus diesem nachgeschobenen Fazit ebenso wie aus den vorsichtig gewählten Worten ein hohes Maß an Sorgfalt, Abwägen und Einsicht in die Schwierigkeit der Materie; für den Leser ist die rasche Information dadurch aber erschwert.

Die zehn, gegen neun Völker gerichteten Sprüche in Jer 46–51 – das ist mit dem Gesagten schon deutlich – rechnet Sch. der Nachinterpretation zu, ebenso die sie beschließende Erzählung. Die Orakel liefern Sch. zufolge den Grund dafür, daß man Jeremia „nachträglich" als Völkerpropheten bezeichnete (Jer 1,5) (236). Diese Auffassung hat entscheidende Konsequenzen für die zeitliche Einordnung der sogenannten Nachinterpretation; denn die Völkersprüche müssen entweder aus inhaltlichen Gründen oder wegen ihrer redaktionellen Datumsangaben Sch. zufolge „in die Zeit des Neubabylonischen Reiches (605–538)" gesetzt werden (236). Die Nachinterpretation, die aus Jeremia erst einen Völkerpropheten gemacht haben soll (s. Bd 1, S. 15–17 zu Jer 1,5b.6.7a.8.10.15b–16.17*–19*), ist diejenige, in der „sich die dtr Theologie von der Mächtigkeit des Gotteswortes" äußert (ibid., S. 16). Schon in meiner Besprechung von Bd 1 habe ich darauf hingewiesen, daß in Sch.s Kommentar die Mowinckelsche „Quellenhypothese" keine Fortsetzung findet, sondern daß die Duhmsche „Ergänzungshypothese" mit Thiels „redaktionsgeschichtlicher Erklärung" eine Symbiose eingehen (Theologische Revue 78, 1982, Sp. 363). Das erlaubt Sch. einen recht weiten Spielraum bei der zeitlichen Situierung der Nachinterpretationen und ihrer Verteilung auf verschiedene Verfasser. Dennoch, wenn Sch. den Zweig der Nachinterpretation, der aus Jeremia einen Völkerpropheten gemacht hat, nach den Fremdvölkerorakeln datiert, dann hat er einen wichtigen, vielleicht sogar den tragenden Ast der Nachinterpretation in persischer Zeit angesetzt. Unausgesprochen bezieht Sch. damit eine Position, die der von I. L. Seeligmann vertretenen ganz nahe steht. Seeligmann meinte, daß die von ihm als deuteronomistisch beurteilten Äußerungen über Propheten und ihr Wirken im Jeremiabuch bereits den „Übergang zwischen der deuteronomistischen und der chronistischen Auffassung von der Prophetie" spüren ließen.[1] Eine Nähe der deuternonomistischen Nachinterpretation im Jeremiabuch zum chronistischen Denken und Sprechen

[1] I. L. Seeligmann, Die Auffassung von der Prophetie in der deuteronomistischen und chronistischen Geschichtsschreibung (mit einem Exkurs über das Buch Jeremia). In: J. A. Emerton et al., edd., Congress Volume, Göttingen 1977, VTS 29, Leiden 1978, (S. 254–284) S. 284.

ist natürlich nicht auszuschließen. Man kann sich für eine solche These sogar leichter entscheiden, nachdem seit E. Würthweins Aufsatz über „Die Josianische Reform und das Deuteronomium" (ZThK 73, 1976, S. 395–423) für die Anfänge des Deuteronomiums kein Datum vor 621 v. Chr. als allgemeiner Konsens mehr gelten muß. Prinzipiell steht damit auch der Zugang zu einer Spätdatierung des Deuteronomiums wieder weit offen,[2] und parallel dazu kann man dann auch die deuteronomistischen Redaktionen der Geschichts- und Prophetenbücher herabdatieren. Hält man freilich an der These eines vor der josianischen Reform entstandenen Deuteronomiums fest, und läßt man gar den Hauptteil der Sammlung und redaktionellen Bearbeitung der Geschichtsbücher vor 586 v. Chr. erfolgt sein,[3] dann wird die der deuteronomistischen Schriftstellerei zugestandene Zeitspanne bedenklich lang.

Viel Raum weist Sch. der Nachinterpretation auch in Jer 25,15–45,5 zu. Nach meiner Zählung sollen auf ihr Konto etwa 330 Verse entfallen, in etwa 55 Versen findet Sch. ursprüngliche Worte des Propheten zurück, und etwa 100 Verse grenzt er als älteres Erzählgut aus. Zwischen Tradition und Redaktion herrschte demnach hier ein Verhältnis von annähernd 1:2, während es in Jer 1,1–25,14 näher bei 1:1 lag (Th. Rv. 78, 1982, Sp. 363). Die Gewichtsverschiebung ergibt sich erstrangig dadurch, daß Sch. die traditionelle These einer im Jeremiabuch aufgenommenen „Baruch-Schrift" aufgegeben hat. Nur für die 24 als Grundbestand von Jer 36 ausgegrenzten Verse nimmt er „wegen der genauen Angaben" an, daß „man ihn (= Baruch) wohl mit Recht als Verfasser von 36" betrachtet (207). Zwar spricht Sch. auch bei der Behandlung der Kap. 26, 28 und 37–44 von in ihnen enthaltenen älteren Erzählungen; doch leitet er sie aus unterschiedlichen Quellen ab, und in allen Fällen soll die Nachinterpretation einen breiten Rahmen um sie gelegt und auch selbständig (wie in Jer 51,59–64) erzählerische Partien gestaltet haben.

Häufig unternimmt Sch. den Versuch, den alten Erzählbestand oder auch Worte Jeremias aus ihrer redaktionellen Fassung herauszubrechen und, wo nötig, den ursprünglichen Wortlaut zu rekonstruieren. Für 13 derart erschlossene Passagen bietet der Kommentarteil Übersetzungen (s. S. 149 zu Jer 25,15.18.27; S. 154 zu Jer 26,1f.4.6–12.16; S. 159 zu Jer 27,2–4.12; S. 163 zu Jer 27,21f; S. 165 zu Jer 28,1–3.10f.15–17; S. 168f zu Jer 29,1.3–7.15f.21.31f; S. 202f zu Jer 34,13.15f.18; S. 204 zu Jer 34,12–14; S. 215 zu Jer 38,14f.21f; S. 219 zu Jer 38,28; 39,3.11–13; 40,2.4–6; S. 225 zu Jer 42,15.17; S. 230f zu Jer 44,7.15–19.24.26.28; S. 235 zu Jer 45,1.3–5). Häufigster Gewährsmann für die Scheidung zwischen Tradition und Redaktion ist wie schon in Bd 1 W. Thiel.[4] Bei der Auslegung von Jer 30f stützt Sch. sich auf die Untersuchung von S. Böhmer[5] und gelegentlich wird auch die Arbeit von K. F. Pohlmann zitiert.[6] Man vermißt Hinweise auf G. Wanke;[7] denn mit der Abkehr von der „Baruch-Schrift" und der statt dessen stärkeren Beteiligung der Nachinterpretation an der Ausgestaltung des Erzählstoffes bewegt sich Sch. in den von Wanke gelegten Geleisen.

Das in Jer 26–45 zusammengestellte Material ist alles andere als einheitlich. Sch. grenzt deshalb wiederholt „Großabschnitte" voneinander ab. Als solchen bestimmt er zunächst Jer 27–29, die thematisch und durch orthographische Eigentümlichkeiten miteinander verklammert sind (Nebukadnezzar statt Nebukadrezzar, Verkürzung des theophoren Namenelements *-yāhū* zu *-yā*). Mit P. Volz deutet Sch. die Kap. als „geschichtlichen Beleg" zu den in Jer 23 gesammelten Sprüchen über falsche Propheten (158). Es folgen das sogenannte „Trostbüchlein" in Jer 30f, die auf eine Heilsverheißung hinauslaufende Erzählung von Jeremias symbolischen Ackerkauf in Jer 32 und ein Nachtrag zu den Heilsverkündigungen in Jer 33. Der nächste „Großabschnitt" umfaßt die Kap. 34–38, in denen der „Blick auf das nahe, noch vermeidbare Ende Jerusalems" ausgerichtet ist (200). Jer 39,1–40,6 wird als situationsbeschreibender „Auszug aus 52,4–16" bestimmt (217), in dem in Jer 39,15–18 das Heilswort für Ebed-Melech nachgetragen sei, und in dem die Einleitung in Jer 40,1 lediglich den bis Jer 43 reichenden „Großabschnitt" eröffnen soll (219). Jer 44 füge dem noch Jeremias letztes Wort an die nach Ägypten abgewanderten Judäer hinzu, und mit dem in Kap. 45 enthaltenen Heilswort für Baruch, das eigentlich nach Jer 36 stehen müßte, läßt Sch. unter Berufung auf W. Thiel das in Jer 1,1 begonnene Redaktionswerk enden (236).

Das Verhältnis zwischen den „Großabschnitten" und der postulierten Gesamtredaktion bzw. Nachinterpretation von Jer 1,1–45,5 stellt auch im Entwurf von Sch. vor ungelöste Probleme. Am schwierigsten ist wohl die Sonderstellung der Kap. 27–29 zu begründen. Wenn eine das Jeremiabuch bis Kap. 45 umfassende Nachinterpretation den vorgegebenen Stoff so stark verändert und ergänzt haben soll, wie Sch. und andere meinen, dann bleibt rätselhaft, wie die orthographischen Eigentümlichkeiten in den Kap. 27–29 beibehalten werden konnten. Die Vorliebe für Personennamen mit der Endung *-yā* anstelle von *-yāhū* ist durch epigraphische Funde als typisch für die persische Zeit erwiesen.[8] Das spricht dafür, daß Jer 27–29 bis dahin als eigene Schrift(rolle ?) im Umlauf waren und erst in einem späteren Stadium zum Gros der Jeremiaüberlieferung hinzugefügt wurden. Dann bilden die Kap. 27–29 aber einen Stein des Anstoßes für die Sch.sche These der Nachinterpretation.

Schwierigkeiten bereitet auch die Einordnung von Jer 40,7–41,18. Der Abschnitt behandelt Gedaljas Einsetzung als Statthalter über die im Land verbliebenen Judäer und seine Ermordung. Eine sehr viel kürzere Version der Vorgänge findet sich in 2. Kön 25,22–26.

Wenn Sch. zu Jer 40,7–9 bemerkt, daß die Verse fast wörtlich 2. Kön 25,22–24 folgten (221), dann setzt er damit die Priorität von 2. Kön 25 voraus. Auch das Schlußkap. Jer 52 bestimmt Sch. als aus 2. Kön 24,18–25,30 entnommenen Anhang (274). Man habe den Bericht über den Untergang Judas und Jerusalems deshalb ans Ende des Jeremiabuches gestellt, weil man in ihm die Erfüllung von Jeremias Unheilsverkündigung dokumentiert gesehen habe. Das Kap. erweise demnach Jeremia als zuverlässigen Jahwe-Propheten im Sinne des deuteronomischen Prophetengesetzes (Dtn 18,18–22) (278). Da Sch. im Anschluß an E. Zenger[9] die in den Versen 31–34 mitgeteilte Rehabilitierung Jojachins durch Ewil-Merodach (Amel-Marduk) als Zeichen der Hoffnung versteht, kann er sie als Rückverweis auf Jeremias Heilsverkündigung erklären. Nicht aufgenommen habe man in Jer 52 die Gedalja-Passage aus 2. Kön 25.22–26, da ja bereits Jer 40,7–41,18 ausführlich über die Ereignisse um Gedalja berichtet hätten. Jer 52 enthält aber in den Versen 11.17–23.28–30 auch über 2. Kön 25 hinausgehende Informationen. Vers 11 teilt mit, daß Zedekia bis zu seinem Tod in Babel inhaftiert geblieben sei, die Verse 17–23 beschäftigen sich ausführlich mit den Großbronzen des Jerusalemer Tempels. Die erste Mitteilung deutet Sch. als Erfüllungsnotiz zu Jer 32,5, und der Abschnitt über die Großbronzen sei als Erfüllungsnotiz zur Ankündigung der Deportation der Tempelgerätschaften in Jer 27,19–22 gemeint. Mit Hilfe von 1. Kön 7,13–51 habe der Verfasser den knapperen Parallelbericht in 2. Kön 25,13–17 ergänzt. Freilich muß man in diesem Zusammenhang berücksichtigen, daß der masoretische Text von 1. Kön 7,13–51 in außerordentlich schlechtem Zustand überliefert ist und mit Hilfe von Jer 52,17–23 und der LXX rekonstruiert werden muß. Die Angaben in Jer 52,28–30 schließlich lassen sich keinesfalls als Erfüllungsvermerk zu einem im Jeremiabuch überlieferten Prophetenwort verstehen. Woher das Sondergut genommen sein könnte, bespricht Sch. nicht. Es fällt auf, daß nur hier über die beiden bekannten Deportationen von 597 und 586 v. Chr. hinaus auch noch von einer Deportation im Jahr 581 v. Chr. die Rede ist, und daß die Gesamtzahl der nach Babylonien verbrachten Judäer mit nur 4600 Personen recht bescheiden und damit auch recht vertrausenwürdig angegeben wird. Man sollte es sich deshalb gründlich überlegen, ob man mit Sch. 2. Kön 24,18–25,30 die Priorität vor Jer 40,7–41,18 und 52,1–34 zuweisen will. Nicht übersehen sollte man die Möglichkeit, den Schlußteil der Königsbücher einem Redaktor zuzuweisen, der das ihm vorliegende Quellenmaterial nur in Auszügen wiedergab.[10]

Will man die Eigenart des Kommentars von Sch. würdigen, dann ist hervorzuheben, daß seine Auslegung die Buchwerdung der Überlieferung von und über Jeremia sehr sorgfältig nachzeichnet. Dabei trägt Sch. der gegenwärtigen Forschungssituation Rechnung, die maßgeblich von W. Thiels Untersuchungen bestimmt ist (s. o. Anm. 4). Wenn zur umfassenderen forschungsgeschichtlichen Standortbestimmung der bei der Besprechung von Bd 1 begonnene statistische Vergleich zwischen dem Duhmschen und dem Sch.schen Kommentar zu Ende geführt wird (s. Th. Rv. 78, 1982, Sp. 363), dann erhält man folgendes Resultat: Duhm schrieb 280 Verse Jeremia zu, 220 Verse Baruch und 850 Verse Ergänzern. Sch. weist meiner ungefähren Zählung nach 340 Verse Jeremia zu. 100 Verse rechnet er zu älterem Erzählgut, wobei nur 24 Verse in Jer 36 auf Baruch entfallen, und 910 Verse sollen von der Nachinterpretation stammen. Der Optimismus, Worte des Propheten abgrenzen zu können, hat demnach zugenommen, zugenommen hat aber gleichzeitig auch die Skepsis gegenüber der Existenz einer „Baruch-Schrift". Es ist diese Skepsis, die den Umfang der Nachinterpretation merklich anschwellen ließ. Bei diesem Stand der Dinge ist es nur sachgemäß, wenn Sch.s Hauptinteresse der Nachinterpretation gilt. Dabei macht er an den Grenzen des AT nicht Halt, sondern verfolgt bisweilen die Nachinterpretation bis ins NT hinein (S. 184 zu Jer 31,15; S. 190 zu Jer 31,31–37), und er regt sogar zur liturgischen Nachinterpretation in der Gegenwart an (S. 180 zu Jer 30,21).

Daß ich von meiner Arbeit her den Rahmen der Nachinterpretation im Jeremiabuch enger abstecken und das Etikett „deuteronomistisch" sparsamer verteilen würde, beeinträchtigt meine Achtung vor dem

[2] Dazu N. Lohfink, Zur neueren Diskussion über 2 Kön 22–23. In: Ders., ed., Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 68, Leuven 1985, S. 24–48.

[3] Dazu H. Weippert, Das deuteronomistische Geschichtswerk: Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung, Theologische Rundschau 50, 1985, (S. 213–249) S. 235–245.

[4] Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25. WMANT 41, Neukirchen-Vluyn 1973; Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45. WMANT 52, Neukirchen-Vluyn 1981.

[5] Heimkehr und Neuer Bund: Studien zu Jeremia 30–31. Göttinger Theologische Arbeiten 5, Göttingen 1976.

[6] Studien zum Jeremiabuch: Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches. FRLANT 118, Göttingen 1978.

[7] Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift. BZAW 122, Berlin/New York 1971.

[8] Vgl. dazu etwa die Schreibung von Personennamen auf den Ostraka vom *Tell 'Arād* aus der Zeit bis 586 v. Chr. und aus persischer Zeit bei Y. Aharoni/J. Naveh, Arad Inscriptions, Jerusalem 1981, S. 141f, 176.

[9] Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins, BZ NF 12, 1968, (S. 16–30) S. 27.

[10] So nach R. D. Nelson, The Double Redaction of the Deuteronomistic History. JSOT Suppl. Ser 18, Sheffield 1981, bes. S. 85–87.

neuen Jeremiakommentar nicht. Daß man als Leser eines Kommentars, zumal eines kurz und bündig geschriebenen, auch nach der Lektüre noch Fragen zu Einzelheiten hat, läßt sich nicht vermeiden. Zwei möchte ich dennoch erwähnen. Wenn Sch. (256) meint, daß „Babel" in Jer 50f teilweise schon als „Deckname für eine Weltmacht, die sich feindlich gegen Israel und Juda stellt", fungiere, dann wüßte ich gerne, an welche Macht dabei konkret gedacht ist. Doch kaum an die Perser, an wen aber dann? Und warum sagt Sch. (253) nichts über das Entstehungsdatum des Spruchs gegen Damaskus in Jer 49,23–27? Damaskus fiel schließlich schon 732 v. Chr., Arpad sogar schon 740 v. Chr. und Hamath im Jahr 720 v. Chr. Gehört das Orakel nicht in den Horizont und in die Sammlung von Jer 46–51? Erklärt sich so das Fehlen von Damaskus in Jer 25,17–25?

Abschließend muß ich freilich meinem allgemeinen Lob für Sch.s Jeremiakommentar einen Wermutstropfen beimischen. Nicht nur im Hinblick auf das hier zu besprechende Werk, sondern ganz allgemein ist es zu bedauern, daß sich die Auslegung des AT weit von der archäologischen Erforschung Palästinas entfernt hat. Keinesfalls möchte ich mit dieser Bemerkung die Wiederaufnahme der Erforschung Palästinas mit dem Spaten in der einen und der Bibel in der anderen Hand propagieren. Der gegenseitige Austausch der Ergebnisse von Exegese und Archäologie sollte aber nicht vergessen werden. Gerade in einem Jeremiakommentar hätte es dazu viele Anknüpfungspunkte gegeben. Verweisen kann man zunächst auf zwei Bullen und ein Siegel, die im Kunsthandel in Jerusalem aufgetaucht sind.[11] Die Siegellegenden lauten:

1.	*lbrkyhw*	(Siegel) des Bērekyāhū (Baruch),
	bn nryhw	des Sohns des Nēṛīyāhū (Neria),
	hspr	des Schreibers (vgl. bes. Jer 36,4ff)
2.	*lyrḥm'l*	(Siegel) des Yəraḥmə'ēl (Jerahmeel),
	bn hmlk	des Sohns des Königs (vgl. Jer 36,26)
3.	*lśryhw*	(Siegel) des Śərāyāhū (Seraja),
	nryhw	(des Sohns) des Nēṛīyāhū (Neria)
		(vgl. Jer 51,59)

Zu diesen Funden unsicherer Herkunft ist inzwischen aus einer Gruppe von 51 in Jerusalem ausgegrabenen Bullen der Abdruck eines weiteren Siegels hinzuzunehmen:[12]

4.	*lgmryhw*	(Siegel) des Gəmaryāhū (Gemarja),
	[b]n śpn	[des Soh]ns des Šāpan (Schafan)
		(vgl. Jer 36,10–12.25)

Ferner sollte man als „Illustrationsmaterial" für die Kaufurkunde in Jer 32 heutzutage nicht mehr nur auf die in Elephantine gefundenen Papyri verweisen, sondern auch auf die in Samaria ausgestellten und im *Wādī ed-Dāliye* entdeckten Papyri.[13] Zugunsten der Einheitsübersetzung in Jer 33,4 läßt sich die auf dem *Tell ed-Duwēr* (Lachis) ausgegrabene Gegenrampe anführen, die die Einwohner im Stadtinneren aus Schuttmaterial gegen die von den Assyrern gegen die Stadtmauer gebaute Sturmrampe aufschütteten.[14] Im Hinblick auf die nach Ägypten flüchtenden Judäer (Jer 41,16–44,30) sind schließlich die Ergebnisse neuerer Ausgrabungen östlich des Nildeltas interessant. Sie belegen den engen kulturellen Zusammehang zwischen Orten dieser Region und des südlichen Palästinas seit der ausgehenden Eisenzeit.[15] Vermutlich ließen sich noch weitere Punkte finden, bei denen die Archäologie der Textauslegung illustrierend und präzisierend beistehen könnte; doch soll die hier vorgelegte Rezension nicht zu einer archäologischen Nachinterpretation des Jeremiakommentars von Sch. ausufern.

Heidelberg Helga Weippert

[11] N. Avigad, Baruch the Scribe and Jerahmeel the King's Son, IEJ 28, 1978, S. 52–56.

[12] Y. Shiloh, Excavations at the City of David, I: 1978–1982, Interim Report of the First Five Seasons. Qesedem 19, Jerusalem 1984, S. 19f mit Taf. 35,3; ders., The City of David: 1978–1983. In: J. Aviram et al., edd., Biblical Archaeology Today, Proccedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984, Jerusalem 1985, (S. 451–462) S. 461 mit Abb. 2.

[13] Dazu zuletzt F. M. Cross, Samaria Papyrus 1: An Aramaic Slave Conveyance of 335 B. C. E. Found in the Wâdī ed-Dâliyeh, EI 18, 1985, S. 7*-17*.

[14] D. Ussishkin, The Destruction of Lachish by Sennacherib and the Dating of the Royal Judean Storage Jars, TA 4, 1977, S. 28–60; ders., Excavations at Tel Lachish – 1973–1978: Preliminary Report, TA 5, 1978, (S. 1–97) S. 67–74; ders., Excavations at Tel Lachish 1978–1983; Second Preliminary Report, TA 10, 1983, (S. 97–175) S. 137–142; I. Eph'al, The Assyrian Siege Ramp at Lachish: Military and Lexical Aspects, TA 11, 1984, S. 60–70.

[15] Vgl. z. B. E. D. Oren, Migdol: A New Fortress on the Edge of the Eastern Nile Delta, BASOR 256, 1984, S. 7–44.

Isaia, il Diletto e la Chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell' Ascensione di Isaia. Atti del Convegno di Roma, 9 – 10 aprile 1981, editi a cura di Mauro Pesce. (Brescia): Paideia Editrice 1983. 320 S. (Testi e ricerche di Scienze religiose 20) kart. L 20 000.–

F. C. Burkitt schrieb: "I sometimes fancy that the spirit of Beliar must be dwelling in some of my friends when they use the wooden saw to dissect the 'Ascension of Isaiah'" (Jewish and Christian Apocalypses, London 1914, S. 45). Dem Sinn nach hätte die Bologneser Studiengruppe diesen Satz zu ihrem Motto machen können. 1978 schlossen sie sich zusammen, im ersten Jahrgang von ‚Cristianesimo nella storia' (Bologna 1980) steuerten sie drei Aufsätze zur Ascensio Isaiae bei. Dann fand 1981 in Rom ein Kolloquium statt, zu dem auch der Patristiker M. Simonetti und die drei Religionsgeschichtler U. Bianchi, I. P. Culianu und G. Gnoli beitrugen. Das Ergebnis dieses interdisziplinären Austausches liegt vor: drei Vorträge mit Anmerkungen versehen und die Diskussionsprotokolle redigiert, sorgfältige Register.

Die neun Beiträge widmen sich insgesamt den wesentlichen Problemen dieser frühchristlichen Schrift aus judenchristlichem Umkreis. Dem Nichtspezialisten wird es leider nicht leicht gemacht, sich durch diesen Bd über den Forschungsstand zu informieren; denn trotz des großzügigen Raumes für Anmerkungen sind nicht alle notwendigen Hinweise nachgetragen. Obwohl die Ascensio Isaiae für die Geschichte des frühesten Christentums immer wieder herangezogen wird, ist bis heute keine wissenschaftlich brauchbare Ausgabe vorhanden. Vollständig liegt die Schrift nur in äthiopischer Sprache vor (A. Dillmann, Leipzig 1877 u. R. H. Charles, London 1900); dazu kommen Teile in Latein und Altslavisch, Fragmente in Griechisch, Latein und Koptisch. Die Überlieferungen weichen merklich voneinander ab. Die Bologneser Studiengruppe hat sich deswegen eine kritische Ausgabe als wichtigste Aufgabe gestellt. Der Beitrag von M. Pesce berichtet über das Arbeitsprogramm, das die ganze Überlieferung neu zu edieren als auch synoptisch zu sichten beabsichtigt; L. Perrone (77–93) stellt seine Vorarbeiten zur Edition des äthiopischen Textes vor; er kann 7 Hss. benutzen (Dillmann kannte 3, Charles benutzt nur 1).

Die Ausgangsbasis der Studiengruppe ist die redaktionelle Einheitlichkeit der Schrift.

Die wichtigsten Argumente trägt M. Pesce (13–69) vor. Sie sind einerseits der m. E. plausible Nachweis gegen Charles, daß es keine antiken Zeugnisse für die Selbständigkeit von Schriften wie Martyrium Jesajas (jüdisch), Testament des Königs Hiskia und Vision Jesajas (beide christlich) gibt. Gegen die redaktionsgeschichtliche Hypothese eines jüdischen ‚Martyriums' wird die jüdische Überlieferung durchmustert mit dem Ergebnis, daß die Zersägung Jesajas eine Überlieferung der Haggada ist, jedoch in verschiedenen Formen, so daß eine Buchfassung unwahrscheinlich sei. Daß es eine lateinische (= L^2) und altslavische Überlieferung der Kapitel VI–XI (Visio Isaiae) gibt, wird als sekundäre Abtrennung erklärt; dafür gibt es keine anderen Beweise als die einheitliche Gesamtschau des ganzen Werkes. Der religionsgeschichtliche Beitrag von I. P. Culianu (La ‚Visione di Isaia' e la tematica della ‚Himmelsreise', 95–111) erneuert die Quellenhypothese mit einer jüdischen Apokalypse und christlichen Interpolationen; G. Gnoli, Questione comparative sull' Ascensione d'Isaia: la tradizione iranica (117–128) dagegen hält babylonische und jüdische Traditionen für primär und gesteht eine einheitliche Schriftwerdung zu.

U. Bianchi, Tematiche soteriologiche di ‚descensus/ascensus' (155–178) vergleicht die hierarchische Struktur der sieben Himmel und der Anwesenheit verschiedener Engel in ihnen mit jüdischen und vor allem gnostischen Überlieferungen. Er grenzt die ‚Ascensio' gegen beide Traditionen deutlich ab; gegenüber der gnostischen Tradition insistiert er darauf, daß den bösen Engeln und ihrem Haupt keine demiurgischen Funktionen zugeschrieben werden.

E. Norelli (Sulla pneumatologia . . ., 211–274) weist auf die einheitliche Pneumatologie der ganzen Schrift (übrigens einschließlich Kap. XI 2–22) hin, die judenchristliches Gepräge hat. Bemerkenswert ist das Argument, daß der „Engel des Heiligen Geistes" keine Assimilation Gabriels ist, wie es J. Daniélou als einen der typisch judenchristlichen Züge der Ascensio Isaiae herausgestellt hatte; der Bezug sei das Matthäusevangelium, wo Gabriel nicht genannt wird. Im übrigen zeichnet sich dieser Beitrag dadurch aus, daß mit philologischer Genauigkeit das Thema abgeschritten wird und so eine wichtige Ergänzung zu der knappen Skizze von G. Kretschmar (Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, 1956) ist.

M. Simonetti, Note sulla cristologia . . . (185–205) beobachtet, daß sich in der Ascensio zwei verschiedene trinitarische Konzeptionen finden, nämlich die judenchristliche der engelförmigen Subordination von Christus und Heiligem Geist und daneben erste Konzessionen an die im 2. Jh. neue Logoschristologie, die Christus vom Heiligen Geist abrückt und näher mit Gottvater gleichstellt. Weiterhin weist er darauf hin, daß die äthiopische Fassung „archaisch" formuliere, während die anderen Fassungen meist wie Anpassungen an spätere Normalchristologie erscheinen. Als Konsequenz der bewußten Vernachlässigung der Sprache einer Geist- und Logoschristologie (bevorzugt ist ja der unbelastete Terminus „der Geliebte") schlägt er eine Datierung in die ersten Jahrzehnte des 2. Jh.s vor.

Zu einem ähnlichen Zeitansatz führt P. C. Bori, L'esperienza profetica . . . (133–145), indem er die Stellung des Propheten in der Kirche mit den Schriften

der Apostolischen Väter (einschließlich der Pastoralbriefe) einerseits und mit der montanistischen Reaktion andererseits vergleicht. Hier spreche eine christliche Gruppe, die die Askese lebe und in der Bischofskirche das Schwinden des Geistes als Anzeichen des Weltendes behaupte.

Ein letzter Beitrag von A. Acerbi (227–298) geht den Zeugnissen der Ascensio Isaiae im 4. und 5. Jh. nach. Interessant ist die traditionsgeschichtliche Neuinterpretation im monastischen Milieu des Ammonas (Mitte 4. Jh.); für die Zugehörigkeit der beiden lateinischen Bruchstücke (L^1) zu den arianischen Testimonien, die das Palimpsest von Bobbio enthält (CChr. SL 87, S. 229–265), werden gute Argumente beigebracht.

Göttingen Ekkehard Mühlenberg

Ziegler, Joseph: **Beiträge zum griechischen Job.** Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens (MSU) XVIII. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 112 S. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philol.-hist. K., 3. Folge, Nr. 147); kart. DM 68.–

Da die Exegese des Buches Hiob (= Hi) durch bedrängende theologische Fragen okkupiert ist, tritt die philologische Forschung insbesondere an seinen antiken Übersetzungen allermeist zurück; so wird J. Zieglers minutiöse Arbeit vorwiegend zu den jüngeren griechischen Übersetzungen des Hi vor allem bei Spezialisten ihrer Textkritik Beachtung finden, obwohl gerade der Beitrag von Theodotion (= ϑ′), Aquila (= α′) und Symmachus (= σ′) für die Übersetzung des schwierigen hebr. Textes beträchtlich ist. Die Bedeutung der jüngeren Übersetzungen liegt bekanntlich darin begründet, daß der LXX-Text gegenüber MT wesentlich kürzer ist, so daß ihn Origenes weitgehend aus ϑ′ ergänzte, wobei ihm die spätere griech. Textüberlieferung und mithin die Tochterübersetzungen, außer Sahidica, gefolgt sind. So bieten Z.s Auflistungen, die sein herausragendes Editionswerk ergänzen (Job, in: Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. XI, 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982 [= Job]; dazu Rez. O. Wahl, ThRv 79, 1983, 366–368; vgl. Der textkritische Wert der LXX des Buches Job [1934], jetzt in: Ziegler, Sylloge, 1971, 9–28), eine Fülle von Details, die exegetisch aufzuarbeiten wären; vgl. u. „Adnoten zum Einzelnen". Gleichzeitig enthalten die ‚Beiträge' wertvolle Berichtigungen zu naturgemäß z.T. veralteten Werken wie F. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt . . ., 2 Bde, Oxford 1875 (Nachdruck 1964), dessen Hi-Stoff sich im wesentlichen mit dem im 2. Apparat in Job deckt, oder zur Konkordanz von E. Hatch – H. A. Redpath, aber auch zu (J. Reider –)N. Turner, An Index to Aquila, 1966, u.v.a.

1. Den ersten, umfangreichsten und wichtigsten Abschnitt des Buches bilden „Textkritische Notizen zu den jüngeren Übersetzungen des Buches Job" (9–50) mit einem „Vokabel-Verzeichnis der ausführlich besprochenen α̇-, σ′-, ϑ′-Wiedergaben" (51f). – Nach Bemerkungen zu Mängeln des Fieldschen Werkes (9), zur Verwendung der „Drei" bei Hieronymus (9f) und zu deren Einschätzung durch antike Kommentatoren (10f) werden – jeweils zunächst aus Hi, danach aus anderen biblischen Zeugen in griech. Überlieferung – scholienartig die relevanten Angaben zu den betr. Textelementen dargeboten, beginnend mit καὶ ὑπηρεσία 1,3e, endend mit τετράδραχμον 42,11g. Hebraistisch interessieren die Aufstellungen aus griech. und anderssprachig-antiken Übersetzungen, aus altkirchlichen Kommentierungen, Catenenüberlieferungen u. ä. zu einschlägigen Vokabeln wie *śāṭān* 1,6, *nḥm* 2,11, *hôrā gābär* 3,3, *galmûd* 3,7 usw., wobei wieder das Vergleichsfeld über Hi hinausreicht.

Adnoten zum einzelnen. Gelegentlich irritieren exegetische Vorentscheidungen, etwa die zu hebr. *śāṭān*: „Im AT steht *śāṭān* ‚Satan' (‚Teufel') 18mal (davon Job 14mal, Zach 3mal, Par I 1mal) und ‚Widersacher' 9mal, (Num 2mal, Reg I–IV 6mal, Ps 1mal). Die LXX macht nur an 3 Stellen einen Unterschied zwischen ‚Satan' und ‚Widersacher'", wobei auf 1Sam 29,4; 2Sam 19,23 und 1Kön 5,18: ἐπίβουλος hingewiesen wird (12). Ist ausgemacht, daß das im hebr. Hi mit Artikel gebrauchte *śāṭān* nicht überall appellativ im Sinne von ‚Widersacher' gemeint ist, was im besonderen durch die in Klammern beigegebene Übersetzung „Teufel" ausgeschlossen zu werden scheint? – Zu Hi 3,14 bestätigt σ′ nach C mit ἐρ(ε)ίπια, das σ′ hier und Ps 9,7; 102,7; Ez 13,4; 33,24 hat, die masor. Vokalisation *ḥ°rābôt* und die Bedeutung ‚Trümmer' – gegen LXX, die ἐπὶ ξίφεσιν für *ḥªrābôt* (Beiträge S. 14) bietet, im Kontext: ‚die mit Schwertern prunkten', was offenbar geraten ist. MT *habbônîm ḥ°rābôt lāmô*, von „Königen" und „Ratsherren" der persischen Hierarchie gesagt, bedeutet dann ‚die sich (das) erbauten (‚was jetzt nur noch) Trümmer (sind)'; es folgen, in der pers. Hierarchie (dazu Esr 7,28; 8,25) weiter absteigend, die sich bereichernden „Beamten" V. 15. Zu der seit H. Ewald immer wieder vorgeschlagenen Lesung **ªrāmôt* mit der aus arab. *haram* erschlossenen Bedeutung ‚Pyramide' ergibt sich also um so weniger Anlaß, als eine hebr. Wurzel **hrm* entsprechend arab. *harima* ‚altersschwach sein' nicht plausibel belegt ist. – Wenn LXX mit εἰ für *hēn* Hi 4,18 späthebr.-aram. Sprachgebrauch folgt, so ist σ′ ὅρα (vgl. Job S. 229), zumal σ′ „eine Vorliebe für ὅρα" hat (Beiträge S. 15), Manierismus, wie auch Z.s weitere Angaben zeigen; LXX dagegen trifft hier den Sinnzusammenhang von V. 18f.

Die Beispiele für den philologischen Ertrag der Sammlungen Z.s ließen sich vermehren. Aus den jüngst stark beachteten Gottesreden Hi 38ff ist zu dem ohnehin auffälligen πυλωροὶ δὲ (ᾅδου) ‚Türhüter des Hades' 38,17b LXX das – nach ‚Beiträge' S. 44 vielleicht fälschlich – für α′ in Anspruch genommene καὶ τὰ νέρτερα ‚und das Untere' (Hs. 252) zu vergleichen (auch Job S. 386), wohinter sich m.E. ein hebr. Text verbergen könnte, der eine störende Wiederholung von *ša°ªrê* im par. membr. V. 17a/b vermeidet, zumal ihr schon LXX aus dem Weg ging. – Wenn α′ nach Syh anstelle MT *°al-bānāhā* ‚führst du die Löwin *samt ihren Jungen*?' 38,32b ἐπὶ οἰκοδομῆς αὐτοῦ hat, dem *super aedificationis eius* in der älteren Übersetzung des Hieronymus entspricht, so liegt dem offenbar der Gedanke an על־בתיה zugrunde, da α′ für hebr. *bajit* meist οἶκος u. ä. bietet; damit wird der Text aber wohl nur erleichtert, da auch 11QtgJob *bnjh* hat. 11QtgJob gibt dabei das durch καὐοδηγήσεις bei α′ (neue textgeschichtliche Daten Beiträge S. 45) gestützte *tanhē-m* ‚führst du sie' durch *tj°š* ‚läßt du los' oder ‚läßt du verzweifeln' wieder, freilich auch ohne Pronominalobjekt. – Daß σ′, wie ‚Beiträge' S. 44 bemerkt wird, zwischen *°ēgäl* ‚Tropfen' und *°ēgäl* ‚Kalb' nicht unterscheidet, entspricht einem ebenso im Punischen zu beobachtenden Schwund der Laryngale, der sich auch in der Verwechslung von *šᶜr* ‚Tor' und *šḥr* ‚Morgen' 11QtgJob zu 29,7 (vgl. K. Beyer, Die aram. Texte vom Toten Meer, 1984, 281) beobachten läßt. – ‚Beiträge' S. 46 bringt Argumente für die von B. Alfrink (Bibl 13, 1932, 77–86) vorgeschlagene Deutung von pl. **rägäb* Hi 21,30; 38,38 als ‚Steine', wobei m. E. phonetische Variante *m* > *b* zur Wurzel *rgm* ‚steinigen' vorliegt. – Die Angaben in Job S. 392/3 und ‚Beiträge' S. 46 rufen, zusammen mit Field a.a.O. II 73, den von den Kommentatoren kaum beachteten Sachverhalt in Erinnerung, daß keiner der „Drei" (in LXX fehlen V. 13–18) hinter dem hap. leg., auch *mhebr.* unbekannten *rᵉnānîm* die Bedeutung ‚Strauß' erkennt, wie es als erster Hieronymus offenbar nur aus dem Zusammenhang entnahm. Das in ‚Beiträge' 46 als vertrauenswürdige Lesung zu σ′ bezeichnete ἀγλαϊσμοῦ ‚der Zier, Pracht' scheint *rnnjm* o. ä. vorauszusetzen und (wie α′) von *rnn* metonymisch: ‚jubeln (über die Zier)', abzuleiten; wegen πτέρον ἀγλαϊσμοῦ kann σ′ ἀγλαϊσμός nur als Bezeichnung für einen Vogel verwendet haben, da πτέρον zwar niemals für hebr. *kānāp*, worauf Z. hinweist, aber außer Ez 12,14 σ′ natürlich immer für ‚Gefieder, Flügel' (*nôsā*, aram. *gap* in Dan) steht.

2. Ein Vergleich der nun um vieles gründlicher einsehbaren Geschichte des griechischen Job mit dem ältesten Hi-Targum, für das jetzt in 4Q157 (= Hi 3,5–9 und 4,16–5,4) und 11QtgJob (= 17,14–42,12) Hss. aus der Mitte des 1. Jh.s nach Chr. vorliegen und dessen Text lexikalische Elemente noch des achämenidischen Reichsaramäisch aufweist und darum „am wahrscheinlichsten im 3. Jh. vor Chr. verfaßt" ist (Beyer a.a.O. 282, Lit. 283f., Texte und Übersetzung 284–298), wäre nunmehr ein Desiderat; dies gilt um so mehr, wenn Beyer auch mit seiner Datierung des Lev-Targum aus Qumran (2Q156: Lev 16,12–15.18–21) „spätestens im 2. Jh. vor Chr." (279) recht haben sollte, so daß die ersten Targume „wohl noch vor der LXX" entstanden wären (274). Selbst wenn der Text von 4Q157 + 11QtgJob erst ins 2. Jh. vor Chr. gehört, könnte er älter sein als JobLXX.

Eine gemeinsame exegetische Tradition hinter 11QtgJob und JobLXX wollten schon J. P. M. van der Ploeg – A. S. van der Woude erkennen, obwohl die zahlreichen Auslassungen der LXX im poetischen Teil des Hi an 11QtgJob keine Entsprechung haben (Le targum de Job de la grotte XI de Qumran, 1971, 7). Aber auch der dank der LXX-Revision des Origenes zu Hi besonders gut bekannte ϑ′, der nicht nur hinter den Fragmenten der griech. Übersetzung des Dodekapropheton aus Naḥal Ḥever, sondern auch hinter der ebenfalls in II–IV Bas u. a. feststellbaren „καὶ-γέ-Rezension" der LXX zu erkennen ist (vgl. D. Barthélemy, Les devanciers d'Aquila, 1963; dazu den Überblick von S. P. Brock, TRE VI, 1980, 164ff), gehört offenbar nach Palästina, wenn auch erst ins 1. Jh. vor – 1. Jh. nach Chr. Welcher Zusammenhang besteht also zwischen dem Übersetzen des AT ins Aram. und dem ins Griech. samt dessen „hebraisierenden" Revisionen? Verbirgt sich hinter der autorisierenden Zuschreibung des Prophetentargum an Jonathan ben ᶜUzziel, bei der offenbar der Name des Theodotion Pate stand, die diffuse Erinnerung an einen Zusammenhang von ϑ′ mit einer frühesten aram. Targum-Tradition, die freilich im Targum Jonathan nicht mehr präsent ist, obwohl Barthélemy ϑ′, den Urheber der „καὶ-γέ-Rezension", mit Jonathan ben ᶜUzziel gleichsetzen wollte? Kommt dann dem griech. Job vor allem in der Fassung der „Drei" dank einer Nachbarschaft zu den relativ gut erhaltenen Texten 4Q157 + 11QtgJob für unsere Kenntnis der Geschichte des Übersetzens zumindest der Ketubim eine Schlüsselstellung zu? Dazu wäre ein gründlicher Vergleich von LXX und den „Drei" zu Job mit dem Qumran-Targ. nötig, dessen Verhältnis zu dem bisher bekannten jüngeren Hi-Targum übrigens R. Weiß (The Aramaic Targum of Job, neuhebr. mit englischer Zusammenfassung, Tel Aviv 1979) untersucht hat. Zu vorpaulinischen hebraisierenden Revisionen u. a. zu Job LXX vgl. jetzt D. A. Koch, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums, 1986, 71–73.78–81.

3. Die weiteren durchweg kürzeren Studien der ‚Beiträge' beschäftigen sich mit vermeintlichen α′-Wiedergaben im Index von Turner (53–65), mit Scholien am Rande verschiedener Hss. (67–105), wobei die bei Field unter Ἄλλος verzeichneten anonymen Randnoten z. T. als Scholien zu klassifizieren sind, also bei Hatch-Redpath nicht unter Al(ius) erscheinen dürften (88–92). S. 106f werden einige Wiedergaben der „Drei" im armenischen Jobkommentar des Hesychios von Jerusalem ins Griech. rückübersetzt. S. 108f bezeichnet LXX-Texte, „die unrichtig von Klostermann als Wiedergaben der „Drei" bezeichnet sind". Nicht nur den Freund des klassischen Griech. werden die S.

110–112 alphabetisch aufgezählten und jeweils kurz besprochenen „homerische(n)" d. h. bei Homer häufig verwendeten „Vokabeln im griechischen Job" interessieren; zu dem o. g. πτερὸν ἀγλαϊσμοῦ Hi 39,13α′ ist übrigens ἀγαλλόμενα πτερύγεσσιν Homer Il. II 462 (Ges., Thes.², 1840, 1038) zu vergleichen.

Münster Hans Peter Müller

Palabra y Vida. Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños. Editado por Antonio Vargas-Machuca y Gregorio Ruiz. – Madrid: UPCM 1984. 456 S. (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, Serie I. Estudios, 28 Teología I, 15) kart. Pta 1800.–

Laut Vorwort der Hrsg. (9–11) soll der Titel dieser Festschrift für den Biblisten José Alonso Díaz S. J. der Doppeltätigkeit des ‚Verehrten' im Dienste der hl. Schrift entsprechen: der Forschung und der Verbreitung des Gotteswortes – „Palabra investigada" und „Palabra hecha vida". Eine Tätigkeit, wie die Literaturliste von 803 zwischen 1950 und 1983 erschienenen Veröffentlichungen wohl belegt (14–43). Die 37 von jetzigen Kollegen und ehemaligen Schülern geschriebenen Beiträge werden in vier Sektionen eingeordnet:

I. A T: F. Marín, „Exégesis y alcance teológico de Ex 19,5" (47–54); A. Ibáñez Arana, „El deuteronomismo de los marcos en el libro de los Jueces" (55–65); J. Núñez Regodón, „El unversalismo de los cantos del Siervo" (67–76); J. M. Bernal, „El Siervo como promesa de mišpāṭ. Estudio bíblico de ‚mišpāṭ' en Is 42,1–4" (77–85); G. Ruiz, „Intercambiabilidad de preposiciones en el Deuteroisaías" (87–99); J. L. Sicre, „La actitud del profeta Oseas ante la monarquía y el mesianismo" (101–110); J. M.a Abrego, „La fuerza del bien. A propósito de Nah 3" (111–119); J. R. Busto, „Baruc 3,9–4,4: Estructura y contenito" (121–129).

Vielfältig sind hierbei nicht nur die Themen, sondern auch die Auslegungsmethoden. So analysiert J. Núñez Regodón die Hauptbegriffe von Jes 42,1b.3b.4; 49,1.5–6 im Kontext des Deuterojesaja und kommt somit zum Schluß, daß in den ersten zwei Gottesknechtliedern ein „vermittelter Universalismus" vorliegt: Israel habe den Auftrag, das empfangene Heil den Nationen zu vermitteln. – Durch eine historisch-kritische Untersuchung vertritt J. L. Sicre die Auffassung, daß Osea das Königtum sowohl punktuell (1,4; 7,3–7; 8,4) als auch systematisch (9,15; 13,9ff; 3,1–4) verurteilt. Die zwei „messianischen" Stellen 2,1–3; 3,5 stammen im Ganzen oder zum Teil aus späterer Hand. – Schließlich gelingt es J. M.a Abrego, die Bedeutung und Ausdruckskraft von Nah 3 mittels einer sprachlichen Analyse aufzuzeigen. Nach der Untersuchung des literarischen und historischen Kontextes zieht er die syntaktisch-stilistischen, die phonemisch-phonetischen und die metaphorisch-symbolischen Elemente des Textes in Betracht, um die äußere und tiefinnere Struktur zu definieren: aus dem Kontrast zwischen vergänglicher Macht und definitiver Zerstreuung der Stadt Ninive lasse der Prophet die „Kraft des Herrn" ins Licht treten.

II. N T: J. O'Callaghan, „Mt 8,1: Discusión crítica" (133f); D. Muñoz León, „Logion de la parusía o logion de cumplimiento misiánico? (Possible sustrato arameo y nueva interpretación del logion de Jesús a partir de Mc 9,1)" (135–152); J. L. Mesa, „Oseas y la higuera y el templo de Marcos (Mc 11,12–25 y Os 9,10–17)" (153–158); S. Muñoz Iglesias, „El censo (anterior al) de Quirino" (159–166); J. J. Alemany, „Lc 15,11–32. Una sugerencia de análisis estructural" (167—176); A. Del Agua, „Deraš cristológico en el relato lucano de la entrada de Jesús en Jerusalén: Lc 19,28–40" (177–188); A. González Blanco, „El cuarto evangelio es un libro apocalíptico. Aportaciones para la revisión del concepto de lo apocalíptico" (189–203); A. Salas, „Nacer del agua y del Espíritu (Jn 3,5); (205–212); M. Gesteira, „Jn 14,18–28: Una clave de interpretación de las apariciones del Resucitado" (213–226); J. Losada, „Historia de la Pasión y catequesis primitiva" (227–236); X. Quinzá, „Aproximación semiológica al discurso de Pablo en el Areópago (Hch 17,19–34)" (237–242); F. Pastor-Ramos, „Originalidad de las fórmulas paulinas sobre la libertad" (243–248).

Unter den Beiträgen über die Synoptiker fällt das Studium von J. L. Mesa auf: bei der Verzahnung der Perikope über die Tempelreinigung mit der Verfluchung des Feigenbaumes hätte Mk die Struktur und die Thematik von Os 9,10–17 im Auge, eine m. E. nicht auszuschließende Hypothese, die jedoch eine sorgfältigere literarische Analyse der markinischen Redaktion bestätigen sollte. – Nach A. Salas enthält Joh 3,5 keine Definition des Taufsakraments, sondern den Kontrast zwischen dem jüdischen („aus dem Wasser geboren werden") und dem christlichen Leben („aus dem Geist geboren werden"), zwischen der Unwirksamkeit des ersten (Fleisch = Rasse V.6) und dem Dynamismus des zweiten (Geist V.6). Um Christ zu werden, brauche ein Jude bloß zulassen, daß sein jüdisches Leben mit dem neuen christlichen Leben aus dem Geist ergänzt werde. Vermißt wird dabei eine religions- und traditionsgeschichtliche Unterstützung solcher Auslegung (z. B. Fleisch = Rasse). – Ähnliches gilt für die Hypothese von J. Losada, der Urbericht von der Passion Jesu, welcher den Erzählungen der Evangelien zugrunde liegt, sei im Zusammenhang mit der katechetischen Formel 1 Kor 15,3–5 entstanden und habe deshalb auch die Auferstehung erwähnt (gegen R. Bultmann). Zu beweisen ist jedoch u. a. die Behauptung, daß die Formel eine erklärende und erzählende Ergänzung verlangte. – Der einzige Beitrag über paulinische bzw. deuteropaulinische Literatur kommt von F. Pastor-Ramos: In seiner Rede über die christliche Freiheit habe Paulus technische Ausdrücke weder von der hellenistischen noch von der jüdischen Umwelt übernommen, sondern allgemeine Terminologie mit dem neuen Inhalt ausgefüllt, welcher aus der Christuserfahrung entsprang.

III. Biblische Theologie: L. Alonso Schökel, „Lo horinzontal y lo vertical: Planteamientos del Antiguo Testamento" (251–258); J. Trebolle Barrera, „La liberación de Egipto y la liberación de Canaán. Sociología bíblica y teología bíblica" (259–268); E. Martín Nieto, „Justicia y Biblia" (269–280); A. González Lamadrid, „Unidad de fe: Pluralidad de teologías" (281–291); J. Vílchez, „Presencia y experiencia del Espíritu" (293–299); R. Rodríguez Lara, „‚Imitar y seguir': evocación evangélica de los Ejercicios de San Ignacio" (301–309); A. Martínez Sierra, „Bases bíblicas del sacramento de la reconciliación" (311–320); R. De Sivatte, „Perspectiva bíblica del trabajo" (321–330).

Mit Recht weist J. Trebolle Barrera auf die Notwendigkeit hin, bei Geschichten und Theologien des AT die Traditionen über die Befreiung Israels von der Herrschaft der kanaanitischen Städte mehr in Betracht zu ziehen. Es sind Traditionen, die als Repräsentationsmodell für die Befreiuung aus Ägypten galten und die kulturelle und religiöse Kontinuität zwischen Israel und Kanaan erklären. – A. Gonzáles Lamadrid macht auf die menschliche Komponente des Bibelwortes aufmerksam, welche in der Vielfalt der Gattungen und Formen, Traditionen und Theologien zum Ausdruck kommt. Eine Pluralität, die im Glauben – in der Begegnung Gottes mit dem Menschen – ihre echte Einheit findet.

IV. Judentum und Christentum: F. García Martínez, „Las Tablas Celestes en el Libro de los Jubileos" (333–349); L. Díez Merino, „‚Jesús' en la onomástica aramea judía antigua (S. II a.C. – s. II d.C.)" (351–355); G. Pérez, „Aportación de los sabios de Israel al matrimonio cristiano" (357–368); A. Sáenz Badillos, „La exégesis de la creación y el paraíso en la obra de Selomoh ibn Gabirol" (369–382); N. Fernández Marcos, „La Biblia y los orígenes del monaquismo" (383–396); B. Celada, „Sentido del orientalismo entre nosotros" (397–407); J. M. Lera, „‚Sacrae paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae' (Notas sobre el origen y procedencia de esta frase)" (409–422); C. Valverde, Marx y los judíos" (423–432); A. Garnica, „Los sonetos de Blanco-White (A propósito del soneto ‚bíblico': ‚El despertar de Adán')" (433–437).

Von Bedeutung finde ich u. a. den Versuch von G. Pérez, den Beitrag der Weisheitsliteratur (Gn 1–3; Spr; Koh; Hld) zur Stellungnahme Jesu zur Ehe zu erläutern. Und zwar mit der Betonung der Treue, Exklusivität und Totalität bezüglich des Ehebundes, was auch in der Lehre Jesu (Mt 5,32; Mk 10,1–12; Mt 19,1–12) in den Vordergrund trete. Der Zusammenhang zwischen solcher Lehre und der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft wird dabei jedoch nicht erwähnt.

Alles in allem macht die Festschrift einen interessanten und positiven Eindruck über die biblische Forschung spanischer Exegeten und Theologen, wozu Prof. Alonso ohne Zweifel einen wichtigen Beitrag geleistet hat.

Münster Anacleto de Oliveira

Gamble, Harry Y.: **The New Testament Canon.** Its Making and Meaning. – Philadelphia: Fortress Press (1985). 95 S. (Guides to Biblical Scholarship. New Testament Guides, hrsg. v. Dan O. Via) kart.

Die Anknüpfungspunkte und Hindernisse des gegenwärtig (nicht nur innerchristlich) geführten ökumenischen Gespräches, der gerade im Protestantismus nach wie vor aktuelle Fragepunkt eines „Kanons im Kanon" und das durch das Vat II (Dei Verbum 18ff) auch katholischerseits neu aufgeworfene Problem eines bei gleicher Dignität doch unterschiedlichen Gewichtes der ntl Schriften lassen neues Licht auf die alte Frage nach der Entstehung des Kanons und der hermeneutischen Relevanz seiner Existenz fallen. Gleichwohl spiegelt sich dies in der neueren exegetischen Forschung – von gewichtigen Ausnahmen abgesehen (J. Schmid, E. Käsemann, F. Hahn, W. G. Kümmel, K. Aland, W. Schrage, A. Sand, W. Schneemelcher u. a.) – noch nicht ganz angemessen wider. Dies ist nicht nur deshalb ein echtes Defizit, weil es gerade die Ergebnisse der formgeschichtlichen und redaktionskritischen Exegese waren, welche die normative Berufung auf die in vielerlei Hinsicht heterogenen Schriften des Alten und Neuen Testaments als ein dogmatisches Problem zugespitzt haben; die Auseinandersetzung mit der Kanon-Thematik bleibt auch deshalb eine genuin exegetische, nicht einfach an die Kirchen- und Dogmengeschichte oder Fundamentaltheologie delegierbare Aufgabe, weil sie nicht nur engstens mit der Lösung einer Fülle textkritischer Probleme verbunden ist, auf einen wesentlichen Aspekt wirkungsgeschichtlicher Exegese hinweist und den Blick auf das innerneutestamentliche Phänomen der Traditionspflege und „Schulbildung" lenkt, sondern auch – nicht zuletzt im Gewand der Frage nach der Vielfalt und Einheit des NT – ein zentrales Kapitel biblischer Theologie aufschlägt. Insofern ist es begrüßenswert, daß mit der – freilich relativ kleinen – Arbeit des Amerikaners Harry Y. Gamble (Associate Professor of Religious Studies an der Universität von Virginia) wieder eine monographische Abhandlung des klassischen Einleitungsthemas vorliegt.

Die in bewährter Weise angelegte, übersichtlich gegliederte, sprachlich präzise gefaßte und logisch stringent entwickelte Studie informiert – nach einer bündigen Problemstellung, in der die Relevanz des Themas angerissen und über die Entstehung der einschlägigen Terminologie Auskunft gegeben wird – in knapper, gedrängter, aber doch gut verständlicher Form zuverlässig über den aktuellen Forschungsstand.

Der Autor skizziert den geschichtlichen Entstehungsprozeß und setzt dabei einen Schwerpunkt auf die im 2. Jh. sich abzeichnenden Entwicklungen, während er hernach die entscheidenden Impulse im 3. und 4. Jh. eher summarisch (wenngleich nicht ohne die notwendigen Differenzierungen etwa zwischen der Ost- und der West-Kirche) behandelt; er diskutiert die verschiedenen internen und externen Faktoren, die zur Entstehung des Kanons geführt haben, und sieht hier eher in der Akkumulation verschiedenartiger Einflüsse als in einer bestimmten einzelnen Entwicklung (beispielsweise der von Ph. Vielhauer im Anschluß an H. v. Campenhausen stark betonten Auseinandersetzung der „orthodoxen" Kirchen mit dem Marcionismus) das entscheidende Movens der Kanonbildung; und er reflektiert in zweierlei Hinsicht deren theologische Konsequenz: einerseits im Blick darauf, daß der Kanon im Prozeß seiner Ausbildung gleichzeitig zum hermeneutischen Prinzip für das Verständnis der einzelnen Schriften wird, und andererseits im Blick darauf, daß die Schrift auch der historisch-kritischen Exegese nicht ohne die Vermittlung durch die ekklesiale Tradition zuhanden ist.

Eine englische Übersetzung des Canon Muratori ist dem Buch als Anhang beigefügt. Es fehlt ein Verzeichnis der in den Anmerkungen zitierten Literatur.

Das Buch stellt eine solide Darbietung wichtiger Teile des exegetischen Basiswissens dar, ohne daß grundlegende neue Ergebnisse erzielt würden. Der Vf. bemüht sich kontinuierlich um ein ausgewogenes und differenziertes Urteil; dadurch, daß er durchweg geneigt ist, mit einer Vielfalt von Einflußfaktoren und Erklärungsmöglichkeiten zu rechnen, findet er im ganzen und an vielen einzelnen Punkten (beispielsweise im Zusammenhang der Diskussion um das „Schweigen" orthodoxer kirchlicher Kreise über Paulus im 2. Jh. [43–46]) zu einer insgesamt überzeugenden Problemsicht, auch wenn sich (wohl aus demselben Grund) an einer Reihe von Stellen allzu allgemein gehaltene „Einerseits-Andererseits-Urteile" finden.

Dennoch seien einige kritische Einwendungen kurz angedeutet.

1. Das Buch sucht die (freilich nicht allzusehr akzentuierte) Grundthese zu erläutern, der Prozeß der Kanonbildung sei durch das ntl Schrifttum in keiner Weise vorgebildet, sei auch noch im 2. Jh. nicht eigentlich angebahnt, sei im Gegenteil äußerst zögernd abgelaufen und stelle im Endergebnis eine gänzlich neue Qualität der ntl Überlieferung dar, basierend auf einem fragilen Kompromiß zwischen der als legitim und notwendig empfundenen Tendenz zur Vielfalt und einer gleichwohl als ebenso notwendig erachteten Hinwendung zu einem einzigen Evangelium. Diese These scheint mir ihrerseits nicht differenziert genug zu sein. Zwar kann von einer Tendenz zur Kanonbildung in den beiden ersten Jahrhunderten sicherlich nicht gesprochen werden, wenn man als Maßstab die im 3. und 4. Jh. leitenden (kirchen-)rechtlichen Kategorien anlegt; versteht man die Kanonbildung indes als einen dynamischen Prozeß, an dessen Ende – in der dann möglich und offensichtlich notwendig gewordenen Prozedur und Sprache – die Festschreibung des Kanons steht, so gewinnen nicht nur die für das 2. Jh. charakteristischen ersten Sammlungen von Paulusbriefen und Evangelien größeres Gewicht, sondern schließlich auch spezifische Entwicklungen und Phänomene innerhalb des NT selbst: z. B. der Verweis auf die Autorität eines Herrenwortes bei Paulus, der Hinweis auf die Dignität der Logoi Jesu in Mk 13,31, das „Ich aber sage euch" der mt Antithesen, das Gewicht einer – wenn auch nur allgemein – als „paulinisch" identifizierten Theologie bei den Deuteropaulinen, die nicht zu leugnende Orientierung des MtEv und LkEv am Mk-Faden und nicht zuletzt die in seinen Gemeinden fraglos große Autorität des Apostels Paulus, die zumindest insoweit auf seine Briefe abgefärbt haben wird, als diese für sein verhindertes persönliches Wirken einstehen müssen, auf ihre Weise das Evangelium Gottes zur Sprache bringen und für Paulus ganz selbstverständlich Gehorsam heischen. Ohne daß eine kontinuierliche, zielstrebige Entwicklung erkennbar wäre, ist mithin die Kanonbildung den ntl Schriften nicht völlig wesensfremd, sondern gehört in gewisser Weise zu ihrer authentischen Wirkungsgeschichte.

2. Das Typische und Spezifische der ntl Kanonbildung könnte m. E. dann deutlicher werden, wenn konsequenter, als dies gemeinhin und auch in der vorliegenden Arbeit geschieht, der in den christlichen Gemeinden – vor dem Hintergrund der pharisäisch-rabbinischen Festlegung – ja nicht wesentlich zeitversetzt ablaufende Prozeß der atl Kanonbildung mitreflektiert würde.

3. Relativ knapp fällt im vorliegenden Bd die Reflexion über die hermeneutischen Konsequenzen der Kanonbildung für die ntl Exegese selbst aus. Die Erwägungen Gambles zum Kanon als „Norm" bedürften – trotz vorhandener guter Ansätze – sicher einer Differenzierung, nicht zuletzt hinsichtlich des zugrunde gelegten Normbegriffs. Zwar ist es gewiß richtig, einerseits die affirmative Behauptung einer theologischen Einheitlichkeit der kanonischen Literatur und andererseits die Rechtfertigung der heute beobachtbaren Vielfalt theologischer „Schulen" und konfessioneller Gliederungen mit dem Hinweis auf die Vielfalt der ntl Theologien als unzureichende Problemlösungen abzulehnen; ein wirklich überzeugender exegetischer Zugang zum Kanon-Thema dürfte sich allerdings erst dann eröffnen, wenn ohne den Versuch einer Harmonisierung der vorliegenden theologischen Konzeptionen des NT zum einen das Traditionsgefälle zwischen einzelnen Schriften selbst und zum anderen die für das gesamte NT entscheidende Bezugnahme auf das Grundkerygma von Tod und Auferweckung Jesu so reflektiert wird, daß zugleich mit der Eigenart der jeweiligen theologischen Konzeptionen deren Einbindung in die Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte des am Kreuz endenden Wirkens Jesu von Nazaret und der grundlegenden Auferweckungserfahrung, wie sie das NT als Ganzes in verschiedenen Brechungen widerspiegelt, deutlich werden kann. Daraus könnte dann auch ein neues Verständnis der Normativität des Kanons erwachsen, das nicht einem neuerwachenden Fundamentalismus in die Hände spielt, sondern gerade von einer strengen Orientierung am ntl Evangelium her die Lebendigkeit einer in Kontinuität zu den Ursprüngen stehenden Theologie und Praxis des Christentums wachhält.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen (die sicherlich z. T. mit dem im übrigen wohltuend geringen Umfang der Arbeit zusammenhängen) kann das Buch wegen seines recht großen Informationsgehaltes, seiner Prägnanz der Darstellung und seiner Ausgewogenheit des Urteils als ein fundierter Beitrag zur nach wie vor aktuellen Diskussion um die theologische Relevanz des (ntl) Kanons gelten.

Münster Thomas Söding

Schrenk, Gottlob: **Die Weissagung über Israel im Neuen Testament.** – Gießen/Basel: Brunnen-Verlag ²(1984) 62 S. (Theologie und Dienst, Heft 39) kart.

Die erste Aufl. dieses Bändchens erschien 1951, ein Umstand, der dem Leser nicht mitgeteilt wird. Dem Vf. ging es offensichtlich um die Frage, obschon diese nie deutlich gestellt wird, ob der Staat Israel als Restituierung des Judentums vom NT her als erfüllte Hoffnung zu verstehen sei. Der Vf. sieht dies in den von ihm untersuchten Texten nicht ausgesagt. Vielmehr sieht er als Vollendung der Hoffnung des Judentums, „daß Israel sich einst glaubend zu seinem Christus wenden werde" (49). Dies sei das eigentliche Ziel Israels. Dem Bändchen merkt man in Literaturauswahl, exegetischer Arbeit und Diktion seine Antiquiertheit an. Einen Beitrag zum aktuellen jüdisch-christlichen Dialog liefert es nicht.

Paderborn Rainer Kampling

Bachiocchi, Samuele: **Du Sabbat au Dimanche.** Une recherche historique sur les origines du Dimanche chrétien. Traduction de Dominique Sébire. – Paris: Éditions P. Lethielleux (1984). 304 S. (Collection Bible et Vie Chrétienne, obbaye bénédictine de Maredsous) kart.

Die nun in frz. Übersetzung vorliegende und in dieser Zeitschrift erstmals anzuzeigende Untersuchung über die Entstehung der christlichen Sonntagsfeier war eine Diss. an der päpstlichen „Gregoriana". In englischer Sprache war sie ebendort 1977 erschienen. Diese so offensichtliche katholische Auszeichnung ist in ökumenischer Hinsicht um so beachtenswerter, als Dr. Bachiocchi Adventist ist und gerade einen Beweis für die adventistische Lehre zu führen sucht, daß eine christliche Sabbatfeier den christlichen Kultus ursprünglich begründet hat. Nun ist das ntl und patristische Quellenmaterial zu diesem ja auch liturgiegeschichtlich bedeutsamen Thema schon früher von anderen gründlich erforscht worden, weshalb nicht überrascht, daß Vf. keine neuen Quellen herangezogen hat. Vorarbeiten, zumal von W. Rordorf (Der Sonntag, 1962) und S. C. Mosna (Storia della domenica, ebenfalls an der Gregoriana erschienen, 1969), wurden ausgiebig benutzt.

So breit die Kenntnis der Literatur, so schmal ist doch die historische Beweisführung überall dort, wo sie die eigene These nicht in Auseinandersetzung mit der Literatur, sondern direkt in den Quellen finden muß. Die Geschichte von der Heilung der verdorrten Hand am Sabbat (Mt 12,9–14) soll Jesus als grundsätzlichen Reformer des Sabbats zeigen, ebenso die Geschichte von der Heilung der verkrümmten Frau (Lk 13,10–17. Vgl. S. 26ff). Jesus soll in der Antrittspredigt in Nazareth am Sabbat „das Programm eines reformierten Sabbats" gewiesen haben (s. 250 zu Lk 4,18–21). Besonders anschaulich sollen die Sabbatheilungen des Johannesevangeliums den Zusammenhang von Sabbat und Heil demonstrieren (S. 33 zu Joh 5,1–18; 9,1–41). Auch wer, wie der Rezensent, kein Fachexeget ist, wird doch diese Exegesen für naiv halten, weil sie den Gegensatz der Evangelien zur jüdischen Sabbatpraxis verharmlosen und überhaupt übersehen, daß Jesu Heilstaten am Sabbat „um des Menschen willen" geschahen und daher jedenfalls einen neuen christlichen Sabbat keineswegs begründen wollten. Eine Schlüsselstellung für die Kritik Jesu am Sabbat hat auch in dieser Studie die Perikope vom Ährenausraufen; denn Mk 2,28 wird der „Menschensohn" als der „Herr des Sabbats" bezeichnet. Aber selbst wenn man mit dem Vf. eine christologische Deutung des Menschensohntitels an dieser Stelle annehmen wollte (gegen die seit Wellhausen diskutierte, scharfe und auch kontextlogische Erklärung, daß hier ursprünglich der „Mensch" als Herr des Sabbats bezeichnet worden war), so bedeutete doch Jesu vollmächtige Herrschaft über den Sabbat gerade keine Reformation des Sabbats durch jüdisch-christliche Synthese, sondern eine Antithese zum jüdischen Sabbat durch Tat und Wort!

Die christlichen Sabbat-Testimonien der ersten Jahrhunderte werden ebenso im Interesse einer adventistischen Vorstellung erklärt:

Bei der Exegese der Sabbatruhe von Hebr 4 wird 4,8 nicht beachtet, wo die Rede von „einem anderen späteren Tage" ist, der deutlich den 7. Tag überbietet. Hier schon deutet sich die breite christliche Ogdoas-Tradition an , die dann auch dazu führte, daß der „8. Tag" zum der frühen Kirchen beliebtesten Namen für den Sonntag wurde. Dagegen setzt Vf. den Anfang einer christlichen Sonntagsfeier mit dem seiner Meinung nach ältesten Beleg zum 8. Tag im Barnabasbrief 15,8 fest. Ein an dieser Stelle wohl richtig erkannter „Antijudaismus der Differenzierung" (251) wird von ihm verallgemeinert, so daß die angeblich erst so spät mit der Symbolik des 8. Tages aufkommende Sonntagsfeier der Christen als ein kultischer Antijudaismus grundsätzlich zu kritisieren wäre. Entgegenstehende Zeugnisse (1Kor 16,1–2; Acta 20,7–12; Apk 1,10) werden der These geradezu gewaltsam dienstbar gemacht oder werden (1Petr 3,20/22; 2 Petr 2,5; Justin, Dial. c. Tryph. 41; Plinius-Zeugnis über die Sonntagsfeier „statu die" in ep. X,96,7) gar nicht diskutiert.

Überhaupt nicht begriffen wurde, daß der älteste regelmäßige Kultus der Christen in einer Sonntagnachtfeier bestand und daß daher ein sachlicher Zusammenhang mit den Osterberichten vorliegt. Denn alle mit einer Zeitangabe versehenen Ostererscheinungen des NT finden 1. zu einer Tageszeit statt, da keine Sonne ist, und 2. am sogenannten „ersten Tag der Woche" – also am Sonntag vor Sonnenaufgang. Indem Vf. diesen Zusammenhang übersieht, ist ihm freilich eine Hypothese Rordorfs entgegengekommen, derzufolge nicht in der Sonntagnacht, sondern am Sonntagabend die ältesten Gottesdienste regelmäßig stattgefunden haben sollen. Es ist dem Vf. darum zuzustimmen (72ff), daß sich aus Lk 24, 11 u. 42–43 und Joh 20, 19 u. 26 eine nach dem Abendmahl am Gründonnerstag nun „zweite Institution des Herrenmahles", am Ostersonntagabend, nicht begründen läßt, wie Rordorf wollte. Die in Lk 24,13 und Joh 20,19 auf den Ostersonntagabend datierten Erscheinungen des Auferstandenen wären in der Tat reichlich überfordert, wollte man daraus einen Initiationsritus für den gesamten christlichen Festkalender ableiten. Aber auch Rordorf verkennt ja weder den auferstehungstheologischen noch den eschatologischen Sinn der frühkirchlichen Sonntagsgottesdienste. Allein daher muß jede rein liturgisch-kultische Sicht der Sonntagsfeier kurzsichtig bleiben.

B. hat die schon zur Zeit der Veröffentlichung der englischen Erstausgabe bekannte Literatur über die Ogdoas als Auferstehungssymbol von Daniélou (in: Le dimanche, Lex Orandi' 39, Paris 1965) und von Quacquarelli (Bari 1973) nicht gründlich bedacht. Meine Ausführungen dazu in den „Vigiliae christianae" (1972) und die zwischen Rordorf und mir in der ZNW 1975/76 geführte Diskussion über die ältesten Sonntagnachtgottesdienste hätten bei der Vorbereitung dieser französischen Ausgabe wenigstens zur Kenntnis genommen werden sollen. Aber ich bezweifle, daß sich der so apologetisch eingestellte Autor seine adventistische These überhaupt durch Gegenargumente hätte erschüttern lassen. Denn unabsichtlich hat er selbst mit diesem reich dokumentierten Buch den negativen Beweis dafür erbracht, daß es im Urchristentum gerade keine normative Sabbatheiligung gegeben hat.

Kiel Reinhart Staats

Corpus Christianorum. Series Latina LXIV. Foebadi Aginnensis Liber Contra Arrianos; Victricii Rotomagensis De laude sanctorum (I. Mulders S. J. et R. Demeulenaere); Leporii Libellus emendationis; Vincentii Lerinensis Commonitorium, Excerpta; Evagrii Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum; Ruricii Lemovicensis Epistularum libri duo. Accedunt: I. Epistulae ad Ruricium scriptae II. Epistulae Fausti ad Ruricium. Cura et studio R. Demeulenaere. – Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii (1985). 523 S. kart. bfr 4975.–

Corpus Christianorum. Series Latina LXIV. Instrumenta Lexicologica Latina. Scriptores Minores Galliae, S. IV–V. Foebadius, Victricius, Leporius, Vincentius Lerinensis, Evagrius, Ruricius. Cura et studio R. Demeulenaere; curante Cetedoc. Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. – Turnholti: Brepols 1985. 104 S. br. bfr 1650.–

In Bd 64 der lateinischen Serie des Corpus Christianorum sind Werke sechs gallischer Schriftsteller aus dem 4. und 5. Jh. zusammen herausgebracht worden. Die von R. Demeulenaere besorgte Ausgabe enthält Schriften verschiedenen Charakters.

Die erste Schrift, Contra Arrianos, 357 oder 358 von Foebadius als Bischof von Agen veröffentlicht, in einer Zeit, als die Streitigkeiten mit den Arianern ihren Höhepunkt erreicht hatten, übt Kritik an der sogenannten zweiten Formel von Sirmium; zwei Jahre vorher hatte Kaiser Constantius, der die Arianer begünstigte, Hilarius von Poitiers, damals der wichtigste Vorkämpfer der Orthodoxie im Westen, in die Verbannung geschickt.

Die nächste Schrift, Victricius' De laude sanctorum (um 395), ist aus einer Ansprache an die Gläubigen von Rouen anläßlich der Ankunft wohl durch Vermittlung der Kirche von Mailand geschickter Reliquien entstanden. Der Bischof ließ dem Ambrosius eine Bearbeitung dieser Predigt zukommen, die nachher jedoch irrtümlich unter die Schriften des Ambrosius gerechnet wurde. Der Stil von De laude mit seinen kurzen sentenzartigen Sätzen und seiner reichen Verwendung von Parallelismus und Antithese hebt sich jedoch erheblich von dem des Mailänder Bischofs ab.

Leporius, dessen Liber emendationis hierbei anschließt, hatte um 415, sich als Mönch wahrscheinlich in Marseille aufhaltend, in einem jetzt verlorenen Brief eine pelagianisch angehauchte Christologie verteidigt. Er wurde exkommuniziert und nach Nordafrika geschickt, wo Augustin ihn wieder zur Orthodoxie bekehrte. Um den Nachweis zu erbringen, daß seine Bekehrung aufrichtig war, schickte Leporius 418/19 seinen Libellus emendationis an die gallischen Bischöfe. Besser bekannt als dieser Libellus ist das in klarem Stil geschriebene Commonitorium des Vincentius von Lerins (434), wovon wir jedoch nur noch den ersten Teil und eine Zusammenfassung des Ganzen besitzen. Es war das Anliegen des Vincentius, die Bedeutung der Heiligen Schrift als die wichtigste Quelle für den christlichen Glauben und zur gleichen Zeit die Wichtigkeit der Interpretation dieser Schrift im Lichte der lebendigen kirchlichen Tradition, welche im Laufe der Zeit das Verständnis der Heiligen Schrift vertieft hatte, nachdrücklich herauszustellen. Die weniger bekannten Excerpta des nämlichen Vf.s bekämpfen die Ketzereien von Arius, Apollinaris und Nestorius.

In seinem De viris illustribus hat Gennadius dem gallischen Mönch Evagrius eine allerdings sehr kurze Notiz gewidmet, in der er dessen Altercatio – die wahrscheinlich 423 zu datieren ist – als eine allgemein bekannte Schrift bezeichnet. Man hat längst festgestellt, daß Evagrius viele Quellen, darunter namentlich die Testimonia des Cyprian, für seinen polemischen Dialog mit dem Juden Simon benutzt hat.

Die Briefe des Ruricius von Limoges schließen die Ausgabe ab. Diese sorgfältig stilisierten Privatbriefe (etwa zwischen 470 und 507) über wechselnde Themen sind meist Gelegenheitsschriften, die auf theologischem Gebiete kaum etwas zu bieten haben.

Daß die bisherigen Ausgaben qualitative Unterschiede aufweisen, bedeutete für Demeulenaere eine wechselnd schwere Herausforderung. Der Hrsg. hat sehr sorgfältig gearbeitet. So wurde für Foebadius die einzige Leidener Hs. aufs neue kollationiert. Und wenn Demeulenaere auch für Victricius' De laude den textkritischen Studien von Dom Wilmart und den Vorarbeiten von J. Mulders viel zu verdanken hat – er hat dessen kritischen Text stark herangezogen –, so hat er es doch nicht unterlassen, die drei einschlägigen Hss. auf Mikrofilm auch selbst noch zu vergleichen. Für Leporius konnte er nicht nur die auf einer jetzt verschollenen Hs. beruhende Ausgabe von Sirmond, sondern auch die wichtige mittelbare Überlieferung sowie ein Fragment aus dem Kloster Ripoll benutzen, was eine gewisse Zahl von Emendationen mit sich gebracht hat. Wenn weiter eine neue Kollation der vier Hss. von Vincentius' Commonitorium wenig Neues zur Verbesserung der Ausgabe von R. Moxon (1915) ergab, so blieb für dessen Excerpta doch noch Wichtiges zu leisten, da die Überlieferung bisher nicht völlig genutzt war: die einzige vollständige Ausgabe beruhte auf einer Hs. aus Ripoll, und es zeigte sich, daß sich in einer anderen Ausgabe, die nur von einer Hs. aus Novari ausging, viele Kollationsfehler befanden. Trotz der spärlichen Ernte bleibt es ein Verdienst von Demeulenaere, daß er für Evagrius' Altercatio die Papyrusfragmente von Pommersfelden genau verglichen hat.

Die Briefe des Ruricius standen bereits in kritischen Ausgaben zur Verfügung (von B. Krusch in den Monumenta Germaniae Historica, 1887 und von A. Engelbrecht im Wiener Corpus, 1891). Auch hier hat Demeulenaere jedoch selber die Hss. auf Mikrofilm kontrolliert; weiter hatte er den Vorteil, die textkritischen Bemerkungen von H. Hagendahl in dessen Studie La correspondance de Ruricius (Göteborg 1952) benutzen zu können. In den angehängten Briefen an Ruricius scheint mir die Lesart promerer (S. 400, 15, ad Ruricium Epist. 4 et singularis illius caritatis benedictionem desideratissimam promerer) in promererer zu ändern zu sein.

Die Liste der Zitate und Reminiszenzen läßt sich in einigen Fällen ergänzen.

So S. 185, 16 (Vincentius, Commonitorium) membris Christi (vgl. 1 Cor. 6,15 membra Christi); S. 293, 269–270 (Evagrius) per cuius invidiam mors in orbem terrarum venit (vgl. Sap. 3,24 Invidia autem diaboli mors intravit in orbem terrarum); S. 337, 79 (Ruricius, Epist. II 4) portio Christus (vgl. Ps. 141,6 tu es spes mea, portio mea in terra viventium); S. 357, 31 (Ruricius, Epist. II 17) declinemus a malo (die Verbindung ist biblisch, vgl. Ps. 36,27 declina a malo; Prov. 15,27 declinat omnis a malo; 1 Petr. 3,11 declinet a malo); S. 381, 3 (Ruricius, Epist. II 44) Apostolica praecepta . . . a quibus divina percipimus, eis terrena praebeamus (vgl. 1 Cor. 9,13–14 Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quae de sacrario sunt, edunt: et qui altari deserviunt, cum altari participant? Ita et Dominus ordinavit eis, qui Evangelium annunciant, de Evangelio vivere); S. 399, 31 (ad Ruricium, Epist. 3) debetis enim fenus Domino de thesauro (vgl. Matth 25,15–28 das Gleichnis der Talente). Außer diesen Bibelstellen sind zum Beispiel gewisse Hinweise auf Vergils Aeneis zu ergänzen. S. 93, 123–124 (Victricius, De laude 12) manibus volvere et grandia humeris saxa portare (Anspielung auf zwei Vergilstellen: Aenn. 1, 425 et manibus subvolvere saxa und Aen. 4, 405–406 pars grandia trudunt obnixae frumenta humeris); S. 323, 13 (Ruricius, Epist. I 9) summo ore

libaverit nd S. 372, 17 (Ruricius, Epist. II 34) summo tenus ore libaverit (vgl. Aen. 1, 736 libato summo tenus attigit ore); S. 335, 8–9 (Ruricius, Epist. II 4) sensus horruit, mens refugit (vgl. Aen. 2, 12 quamquam animus meminisse horret luctuque refugit); S. 403, 15–17 (ad Ruricium, Epist. 8) ein feuriges Pferd, in vergilianischen Wendungen beschrieben: ignem ... elatis naribus efflaturum (vgl. Aen. 12, 115 lucem elatis naribus efflant); mandentem frenos (vgl. Aen. 4, 135 frena ... mandunt); concussurum ... campos (vgl. Aen. 8, 596 und 11, 875 quatit ... campum).

Seit einigen Jahren besteht die Serie Instrumenta Lexicologica Latina (bereits 28 Lieferungen); jedem Bd des Corpus Christianorum wird ein vollständiges Wortverzeichnis hinzugefügt, ein wichtiges Hilfsmittel für diejenigen, die sich mit theologischen Termini, semantischen, syntaktischen und stilistischen Studien oder Zitaten beschäftigen. Da es sich hier um ein vollständiges Wortverzeichnis handelt (1. Formen mit Frequenz, 2. Konkordanz der Formen, 3. Rückläufiges Verzeichnis der Formen; 2 und 3 auf Mikrofichen), werden jetzt in den Textbänden nur Verzeichnisse der wichtigeren Namen und Wörter gebracht (Index nominum et verborum notabilium), wo spezielle Bedeutungen und interessante sprachliche Erscheinungen hervorgehoben werden.

Nijmegen Gerard Bartelink

Studia Patristica Vol. XV. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975. Part I: Inaugural Lecture, Editiones, Critica, Biblica, Historica, Theologica, Philosophica, Liturgica. Edited by Elizabeth A. Livingstone. – Berlin: Akademie-Verlag 1984. 585 S. (Texte und Untersuchungen Bd 128). kart.

Allein die Tatsache, daß der vorliegende Bd der inzwischen gut eingeführten „Studia Patristica" 80 Beiträge enthält, macht eine auf Einzelheiten eingehende Rezension unmöglich. Es handelt sich etwa um die Hälfte der im Rahmen des 7. Internationalen Patrologenkongresses 1975 zu Oxford gehaltenen Vorträge und Kurzreferate. Die zweite Hälfte der Referate wird den 16. Bd der „Studia Patristica" (= TU 129) füllen.

H. Chadwick macht in seinem Eröffnungsvortrag auf die gegenwärtig kritische Lage der patristischen Studien aufmerksam: Sie würden in ihrer Aufgabe, die entscheidende Anfangsphase christlicher Tradition zu untersuchen und darzustellen, ohne die auch die moderne Welt zu einem Großteil unverständlich bleibt, stark behindert durch eine wachsende Verständnislosigkeit heutiger Zeit gegenüber der Vergangenheit, durch abnehmende Kenntnis der klassischen Sprachen, durch inflationäre Verteuerung von Texteditionen und sonstiger fachwissenschaftlicher Literatur wie auch durch zunehmende Spezialisierung der Forscher und damit Verengung ihrer Forschungsinteressen und Kompetenzbereiche. Andererseits hält Chadwick an der These fest: "The Fathers of the Church are dead, but still speak to us in accents that seem fully contemporary" (3). Bestätigt der Kongreß, unterstreicht die Veröffentlichung seiner Arbeiten dieses Bild?

Altbewährte und jüngere Wissenschaftler, außer M. Choub/Tambow leider nur aus der westlichen Welt, melden sich gleichermaßen zu Wort, so daß der Bd einen repräsentativen Überblick über die aktuelle Situation der patristischen Forschung zu bieten scheint. Es fällt auf, selbst wenn man Oxford als Tagungsort berücksichtigt, daß die weit überwiegende Zahl der Beiträge aus dem englischsprachigen Raum stammt, während sich nur vier deutschsprachige Forscher beteiligen. Die Untersuchungen richten sich breit gefächert auf das ganze Gebiet der lateinischen und griechischen Patristik, ohne daß sich deutliche Interessenschwerpunkte hinsichtlich einzelner Autoren oder bestimmter Inhalte ausmachen lassen. Dem Charakter einer Arbeitstagung gemäß und wohl auch wegen der zeitlichen Begrenzung behandeln die Referate meist sehr eng gestellte Themen und suchen Detailfragen zu klären. Das geschieht im allgemeinen mit großer Akribie und Sachkompetenz, oft auch mit Hinweisen auf größere Zusammenhänge. Herausragende Neuansätze konnte ich nicht feststellen. Es bleibt auch sicher ein wichtiges Desiderat, die „accents that seem fully contemporary" im Denken der Kirchenväter zu thematisieren und in Gegenwartsbezügen auszuwerten.

Münster Winfrid Cramer

Schöllgen, Georg: **Ecclesia sordida?** Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians. – Münster: Aschendorff 1985. 342 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.Bd 12) kart. DM 88.–, geb. DM 98.–

Die soziologische Fragestellung ist nicht neu, sie gehört zur historischen Methode. Sie hat darum auch in der kirchengeschichtlichen Arbeit ihre entsprechende Funktion erhalten. Dennoch kann man von einer gewissen Renaissance der Soziologie im Raum der Theologie sprechen, über deren Einsatz in der modernen Exegese, mitverursacht durch ein sich herauskristallisierendes anderes Interessengefüge innerhalb der Gesellschaft seit Anfang der 70er Jahre, der Forschungsbericht von G. Theißen (Studien 1979, 3–34) orientiert. Eine bewußte und systematische Aufnahme der soziologischen Fragestellung in die neuere Patristik hat bisher gefehlt. Hier innoviert Sch. ein Programm, obgleich dessen Forschungsgegenstand schon seit sicher hundert Jahren zur Diskussion steht.

Nach Sch. hat die These vom proletarischen Charakter der frühchristlichen Gemeinden, zu der Fr. Engels die Vorlage lieferte, immer noch, wenn auch modifiziert, ihre Bedeutung nicht nur für die marxistische Forschung, sondern auch für „eine breite Richtung innerhalb der Theologie" (ebd. S. 7). Deren sozialgeschichtliche Begründung sei jedoch bis heute „sehr lückenhaft geblieben" (ebd. S. 7). Hypothesen zur Sozialstruktur der frühchristlichen Gemeinden gebe es dagegen mehr als genug, „... das Spektrum reicht vom proletarischen Charakter der vorkonstantinischen Kirche bis zur Vermutung einer weitgehenden sozialen Strukturidentität von römischer Gesellschaft und früher Kirche ..." (8/9). Doch finde man bisher „... keinen ernsthaften Versuch, das vorhandene Material systematisch zu sammeln und methodisch auszuwerten" (9).

Von Tertullian stammt der inzwischen zu den loci classici der frühchristlichen Sozialgeschichte gehörende Satz: „Sordent talibus ecclesiae: difficile in domo dei dives" = „Solchen (reichen Frauen) sind die Kirchen zu niedrig: schwer ist es im Hause Gottes einen Reichen zu finden" (ux. 2,8,3). Sch. entscheidet sich mit überzeugenden Argumenten für die Schriften dieses Tertullian (neben der Passio Perpetuae) als Quelle seiner sozialgeschichtl. Studie und damit für Karthago, weil weder für Alexandrien noch für Rom gleich günstige Bedingungen gegeben sind.

Sch. verwirft in seiner Methodenreflexion ein „dichotomisches Modell" (14), das den honestiores als Oberschicht die undifferenzierte Masse der humiliores als Unterschicht gegenüberstellt, da dieses Modell „fast" die gesamte christl. Gemeinde in die Unterschicht verweisen würde. Sch. entwickelt statt dessen ein „Schichtenraster", um die soziale Struktur christlicher Gemeinden zu erfassen. Mit diesem Modell ist zugleich der Aufbau der Studie vorgezeichnet.

Im Teil I erarbeitet Sch. die Geschichte und Struktur der „Wirtschaft und Gesellschaft des römischen Karthago bis ins frühe 3. Jahrhundert" (17–154). Hier werden die reichen und in der Literatur weit gestreuten Einzelergebnisse der Forschung in ein Raster gebracht, das fortan eine schnelle Orientierung über diese wichtige Stadt der Provinz Africa proconsularis ermöglicht. Der Abschnitt „C. Die Gesellschaft Karthagos im 2. und frühen 3. Jh." (98–154) bringt eine Deskription der Provinzverwaltung (98–109), der „oberen Schichten" (109–142), also des „ordo senatorius" (109–116), des „ordo equester" (116–129), des „ordo decurionum" und der „städtischen Priester" (129–136), die durch Beobachtungen sowohl zu „Umfang und Entwicklung der oberen Schichten in Karthago" wie auch zu „Karthago als Bildungszentrum" ergänzt werden. Der Abschnitt C schließt mit dem Thema „Die unteren Schichten" (148–154).

Der zweite und eigentliche Hauptteil sucht nun das sozialgeschichtliche Material für „Die christliche Gemeinde zur Zeit Tertullians" auszuwerten (155–267). Im Abschnitt A. wird die Frage nach den „Christen aus den oberen Schichten" gestellt (155–224). Das erste Teilergebnis lautet: „Aller Wahrscheinlichkeit nach gehörte aus dem Kreis der in Karthago ansässigen senatorischen Familien mindestens ein junger vir clarissimus kurz vor dem Eintritt in den senatorischen cursus honorum ... zur christlichen Gemeinde" (175). Nach Sch. sollte man jedoch nicht ausschließen, „... daß es in Karthago daneben noch weitere, besonders weibliche Christen aus dem Senatorenstand gab" (ebd.). Im Blick auf den ordo equester kann Sch. nur formulieren: „Wenn es Christen gelungen ist, in die weitaus exklusivere Schicht der senatorischen Familien Karthagos einzudringen, ist es durchaus denkbar, daß sie auch in der wesentlich breiteren Schicht der ritterlichen Familien Fuß gefaßt haben" (176). Nach Sch. hat allerdings Tertullian selbst zum ordo equester gehört (176–189, vor allem 184). „Christen aus dem ordo decurionum" (189–197), d. h. Magistratsangehörige lassen sich in Karthago „nicht mit Sicherheit nachweisen" (197). Wohl aber lassen sich dagegen „mit einiger Sicherheit ... Mitglieder kurialer Familien nachweisen" (197). Obwohl das Material für die sozialgeschichtliche Frage nach „Christen aus den oberen Schichten im weiteren Sinne" (197–224) „ungewöhnlich vielfältig und umfangreich" ist (223), erlaubt es selten eine Genauigkeit wie bei epigraphischen Belegen. Doch legen die Quellen nahe, „daß es sich um einen wohl auch zahlenmäßig nicht unbedeutenden Teil der karthagischen Gemeinde handelt" (223). Unmöglich bleibt es aber, die Zahl der karthagischen Christen aus den oberen Schichten und ihren prozentualen Anteil an der Gesamtgemeinde „auch nur annähernd präzise zu bestimmen" (224).

Der Abschnitt B von Teil II „Christen aus den unteren Schichten" (224–267) erarbeitet ein weites Spektrum: Hersteller von Götterbildern, Handwerker, Astrologen, Lehrer, Händler, Soldaten, Christen mit Vermögen, Bildungsstand der Gemeinde, Sklaven und Freigelassene und Christen aus der untersten Schicht. In der „Zusammenfassung" (267) behauptet Sch., daß „kaum ein nichtchristlicher Autor ... so viel sozialgeschichtliches Material für die unteren

Schichten" biete. Tertullian „habe (von mir: zwar) wenig explizites Interesse an den unteren Schichten", aber sein „Blickwinkel als Gemeindeglied" beschränkt sich eben doch nicht nur auf die oberen Schichten. Das Material für die christliche Gemeinde ist „trotz seiner relativen Fülle punktuell. Welchen Anteil die einzelnen Berufsgruppen, die Sklaven oder Freigelassenen am gesamten sozialen Spektrum der Gemeinde haben, bleibt unklar". Im „Ergebnis" der gesamten Studie (268–69) heißt es: „das Gros der karthagischen Christen bleibt sozialgeschichtlich im Dunkeln" (268). Für die „wahrscheinlich schon einige tausend Köpfe zählende Gemeinde" könne „wahrscheinlich gemacht werden, daß nur eine eher kleine Minderheit zur untersten Schicht gerechnet werden muß. Um 200 n. Chr. ist die karthagische Gemeinde keine ‚ecclesia sordida'" (268).

Vier Exkurse sind den Untersuchungen angefügt: 1. Sind die ‚simplices' u. ä. eine sozialgeschichtl. umgrenzbare Gruppe in der karthagischen Gemeinde? Zugleich ein Exkurs über den theologischen Bildungsstand der Gemeinde, 2. Der Einfluß der theolog. Bewertung des Reichtums auf die Sozialstruktur der karthagischen Gemeinde, 3. Der Umfang der karthagischen Gemeinde zur Zeit Tertullians und 4. Die Gelder der karthagischen Gemeinde (270–311). Ein Begriffs- und Sachregister (338–342) erschließt diese tüchtige Diss. des Schülers von Prof. Dr. Daßmann in Bonn.

Im Arbeitsergebnis verneint Sch. also die Frage seines Themas. Wenn das richtig ist, scheint eine Differenzierung gegenüber der Schlußbemerkung des Rezensenten G. Haendler (ThLZ 110, 1985, 823) angebracht zu sein, der schreibt: „Das bisherige Gesamtbild ... wird ... nicht grundlegend verändert, so daß der Aufwand doch wohl größer ist als das Ergebnis." Wenn eine schärfere und kritisch gesicherte soziologische Aussage über die christliche Gemeinde in Karthago gelungen sein sollte, dürfte ein ungewöhnlicher Aufwand gerechtfertigt sein. Hier aber liegt ein Problem der Arbeit. Sch. befragt nach den im Schichtenraster erarbeiteten Kriterien die entsprechenden Texte über die Gemeinde in Karthago. Die damit erreichte Sicherheit soziologischer Aussagemöglichkeit ist nur die eine Seite des Problems. Welche Eindeutigkeiten können aber die Interpretationen der jedem ernsthaften Leser bekannten eigentümlich tertullianischen Sprachform erreichen, die faszinierend und Ärgernis erregend zugleich wie eine juristische Fachsprache zu uns zu reden scheint und die doch so oft durch ihre apologetische Instrumentalisierung brillant oszilliert? Sch. gebraucht – bezeichnend genug – nicht selten den Ausdruck „Tendenzverdacht" oder „-behauptung" im Blick auf die Aussagen Tertullians (z. B. S. 9.10.166.200.206.239.294.296; keine vollständige Aufzählung). Ich kann z. B. sehr gut verstehen, wenn Sch. in der Anrede „Romani imperii antistites" (apol. 1,1) „nicht etwa alle Statthalter des römischen Reiches" (100) angesprochen sein läßt. Der Plural kann „den Prokonsul zusammen mit den Provinzlegaten" (100) meinen. Die Passage „ipso fere vertice civitatis praesidentibus" (apol. 1,1) reizt überaus stark dazu, in ihm den Byrsahügel zu sehen. Wenn dem so wäre, ließe sich die „civitas" auf Karthago beziehen, und das soziologische Feld Karthago ist scharf abgesteckt. Die Durchmusterung des ganzen Apologeticums macht aber doch die alleinige Anrede des Prokonsuls in Karthago sehr fragwürdig. C. Beckers These von der „Rede an die Statthalter" (in der Einführung seiner Ausgabe, München 1961, S. 26; cf. auch A. Wlosok, Christl. Apologetik gegenüber kaiserlicher Politik, in: KG als Missionsgeschichte, hrsg. von H. Frohnes u. U. W. Knorr, München 1974, 147–165, hier 150/1) wirkt überzeugender. Die Statthalter residieren metaphorisch auf dem Gipfelpunkt der Stadt, Tertullian spielt mit Hintersinn.

Wie hyperbolisch, plerophor klingt der Schrei der Bevölkerung, die Stadt sei von den Christen in Besitz genommen (obsessa civitas, apol. 1,7). Bei einer möglichen Einwohnerzahl von 100 000 Menschen und vielleicht einigen Tausend Christen, sagen wir etwa 5000, wären das 5 Prozent! Man versteht sehr gut, was Tertullian will; wie schwer wird aber bei solcher Begrifflichkeit gerade eine soziologische Analyse. Diese Beobachtungen sollen die Interpretationen Sch.s keineswegs in Zweifel ziehen, sondern nur zeigen, daß hier und dort Nachdenklichkeit bleibt. „Ce beau livre" (R. Braun in der Rezension von REAug 31, 1985, 303/4, ebd. 304) wird wohl jeder an der nordafrikanischen Kirche Interessierte dankbar zur Hand nehmen.

Dem modernen theologischen Nachdenken über das Gottesbild könnten die knappen Bemerkungen Sch.s (254) über die streng patriarchalische, strikte Unterordnung fordernde Haltung des Menschen (als Sklave) im Verhältnis zu Gott (als Herr) in der Theologie Tertullians ein erneutes Stimulans zur Reflexion über diese theologisch-gesellschaftliche Frage werden.

Nur einige direkte Korrekturwünsche sind zu machen: S. 50 muß es im Zitat Tac. hist. 1,76,3 statt „Vorbild" „Vorgang" heißen (Übers. Borst, die allerdings fragwürdig ist); S. 54 muß statt „411" „439" (Einnahme Karthagos durch die Vandalen, cf. schon REAug 31, 1985, 403) stehen; S. 158 ist statt „Vorbereitung" „Verbreitung" gemeint; S. 195 ist wohl 9., nicht 8. Kapitel des 2. Buches von cult. zu lesen; S. 245 Anm. 149 muß statt „Marrou, Erziehung 498" „398" und S. 248.250 statt „senes" seni geschrieben werden (cf. REAug 31, 1985, 304).

Vielleicht legt uns der Vf. irgendwann einmal eine entsprechende Studie zu Hippo vor. Es wäre zu wünschen.

Münster Erich Feldmann

Corpus Consuetudinum Monasticarum moderante D. Kassio Hallinger OSB exaratum. Tomus VII, **Pars prima:** Consuetudinum saeculi X/XI/XII. Monumenta Introductiones. Edidit Kassius Hallinger. **Pars altera:** Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis. Edidit Kassius Hallinger. **Pars tertia:** Consuetudinum saeculi X/XI/XII monumenta Non-Cluniacensia. Edidit Kassius Hallinger. – Siegburg: Respublica Verlag Franz Schmitt 1984, 1983, 1984, VIII und 458 S. sowie 16 Texttafeln, XXXII und 408 S., VI und 426 S. geb. DM 296.– / Ln DM 255.–

Das Werk Kassius Hallingers: Gorze – Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegenständen im Hochmittelalter, 2 Bde, Rom 1950/51, hat in der Forschung viel Zustimmung, aber auch Widerspruch erfahren. Im Rahmen der großangelegten Edition „Corpus Consuetudinum Monasticarum" legt nun H. zusammen mit einer Reihe von Mitarbeitern im Bd 7, der in 4 Teilbände aufgegliedert ist, die Texte zu den unterschiedlichen monastischen Reformströmungen des 10. bis 12. Jh.s vor.

Die insgesamt 19 Texte, die publiziert werden, sind in 5 Gruppen eingeteilt: 1. Die Antiquiores Clunys des 10. bis 12. Jahrhunderts (5 Redaktionen). 2. Die von den cluniazensischen Consuetudines abgeleiteten Texte und Nachfolgetexte des 10. bis 12. Jahrhunderts (6 Texte). 3. Die Bräuche des Klosters Fleury im 10./11. Jahrhundert. 4. Englische Consuetudines des 10./11. Jahrhunderts (2 Texte) und 5. Consuetudines des Reichsgebietes im 10./11. Jahrhundert (6 Texte).

Das Ergebnis der mit den Editionsarbeiten verbundenen eingehenden Textuntersuchungen ist, daß neben der von Cluny ausgehenden monastischen Richtung eine von Cluny unabhängige Strömung von Fleury ausging. Das französische Kloster an der Loire beeinflußte englische Klöster, aber auch – und das ist eine neue Erkenntnis – zahlreiche Klöster des Reichsgebietes. Dabei spielt der reisefreudige Theoderich von Fleury eine besondere Rolle. Als von Fleury geprägte Klöster lassen sich u. a. Amorbach, Fulda, Schwarzach am Main, St. Michael/Bamberg, Regensburg, Corvey, Lorsch nachweisen.

Der Urtyp der floriazensischen Brauchtexte reicht in die Zeit vor dem letzten Viertel des 10. Jahrhunderts zurück, als das monastische Erbe der karolingischen Epoche noch lebendig war, in eine Zeit also, ehe die cluniazensischen Großäbte die karolingischen monastischen Traditionen durch ihre ausgedehnte Gesetzgebung gründlich umgestalteten.

Nun liegen also die Texte zu den verschiedenen monastischen Reformrichtungen des 10. bis 12. Jahrhunderts bereit, und die Diskussion, die H. einst ausgelöst hat, kann unter den Fachleuten auf dieser Grundlage weitergeführt werden. Hieß der Gegensatz einst Cluny – Gorze, so hat er sich auf Grund des nun vorliegenden Textbefundes zu einem Gegensatz Cluny – Fleury entwickelt.

Bd 7,2 enthält die cluniazensischen Texte, während in Bd 7,3 die nichtcluniazensischen Consuetudines ediert werden. Der gesamte Bd 7,1 ist der Einleitung gewidmet. Die Edition ist mit großer Akribie durchgeführt, der Sachapparat ist sehr ausführlich. Es ist allerdings zu fragen, ob bei dem Einleitungsband nicht z. T. zuviel des Guten getan wurde. Die ganz ausführlichen Darlegungen über die Beschaffung jedes einzelnen Textes und seine Bearbeitung in den verschiedenen Phasen der Arbeit erwartet man nicht in einer Edition. Auch wäre es vielleicht günstig gewesen, den Einleitungsband sprachlich einheitlich zu gestalten und französische und englische Einleitungen ins Deutsche zu übersetzen.

Auf jeden Fall ist die Forschung H. und seinen Mitarbeitern für die mühevolle Bereitstellung der Texte sehr dankbar. Es braucht nicht mehr betont zu werden, daß die Consuetudines monasticae nicht nur die Ordensgeschichte im engeren Sinn interessieren, sondern daß sie auch für die allgemeine Kirchen- und Reichsgeschichte (vgl. etwa die Wanderung der Reformströme), für die Liturgie- und Kulturgeschichte u. a. m. von Interesse sind.

Würzburg Klaus Ganzer

Zeeden, Ernst Walter: **Konfessionsbildung.** Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform. – (Stuttgart): Klett-Cotta (1985). 391 S. (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, Bd 15) Ln DM 128.– / öS 998.–

„Konfessionsbildung" gehört heute zu den Grundbegriffen der Frühneuzeitforschung und sichert der KG einen zentralen Platz in der

Allgemeingeschichte des 16. und 17. Jh. Unter Verzicht auf theologische Bewertung hält der Begriff als Resultat der Reformationszeit die weitgehend parallele Herausbildung eines lutherisch, calvinistisch und tridentinisch reformierten Kirchentyps fest. Die charakteristische Wortprägung ist von Ernst Walter Zeeden eingeführt und mit einem weiten Inhalt gefüllt worden, der Kirchen-, Kultur- und Sozialgeschichte einschließt und zur politischen Geschichte in Beziehung setzt. Die dahinterstehende Perspektive hat sich auch in seiner Schule und mittlerweile weit darüber hinaus als fruchtbar erwiesen. So ist es ein glücklicher Griff, wenn ein Sammelband von Aufsätzen des Tübinger Historikers, zugleich ein Beitrag zum Forschungsschwerpunkt „Spätmittelalter und Reformation", unter dem markanten Titel „Konfessionsbildung" vorgelegt wird.

Es handelt sich um 14 Arbeiten Z.s, die zwischen 1950 und 1983 an verstreuten Orten publiziert worden sind. Aus dieser Zusammenstellung entsteht ein wirkliches Buch, das auch der Kenner vieler Beiträge mit neuem Gewinn liest. Das liegt einmal an der Einheitlichkeit und Dichte des konfessionsgeschichtlichen Themas, dessen Gesichtspunkte sich gegenseitig ergänzen und erhellen. Zum anderen erlaubt die – nur behutsam modifizierte – chronologische Anordnung der Titel nach dem Erscheinungsjahr, die Entstehung und Weiterentwicklung von Fragestellungen und Forschungsfeldern mitzuerleben, die sich oft schon in vorhergehenden Beiträgen ankündigen. Die Stringenz der Forschervita kommt der Disposition des Werkes zugute. Zeeden hat sich jedoch im Vorw. aller Selbstinterpretation enthalten, so daß ein Blick auf die Abfolge der Beiträge vielleicht der Rezeption dienlich sein kann.

Die ersten drei Arbeiten haben propädeutischen Charakter. Der Beitrag von 1950 präpariert das frühpietistische Denken Seckendorfs heraus und weist eindringlich auf die ökumenisch-toleranten Aspekte seiner ‚Historia Lutheranismi' hin, die erst auf der Vergleichsfolie der absoluten Intoleranz einer dogmatisch fixierten Reformationszeit erkennbar werden. Der zweite Beitrag, dem 19. Jh. gewidmet und von Schnabels Werk inspiriert, zeigt die für Z.s Methode charakteristischen konfessionsvergleichenden Spiegelungen – hier die zwischen Irenik und Ressentiment schwankende Meinung von Protestanten über die Katholiken. Jakob Burckhardt tritt unter den befragten Zeugen hervor, und seine Auffassung der Reformationsgeschichte wird im dritten Beitrag zum Thema erhoben. Obwohl der Basler Historiker im Grunde mit der religiösen Substanz keiner der Konfessionen etwas anfangen konnte, erkennt sein Interpret doch in dessen überkonfessioneller Haltung einen verpflichtenden historiographischen Anspruch. Was Burckhardt positiv nicht geleistet hat, daß er etwa alle religiösen Kräfte „mit gleichmäßiger Umsicht und Liebe aufgespürt und bewertet" hätte (56), genau das ist es, was Zeeden selbst fortan getan hat.

Es folgt die historiographische Programmerklärung, der bekannte Aufsatz von 1956 zur Periodisierung und Terminologie, der das heute von vielen gesehene Nebeneinander von Reformation und Gegenreformation betont und erstmals den Begriff der Konfessionsbildung in die Debatte wirft. In realistischer Einschätzung der zur Durchsetzung und Füllung notwendigen Arbeit begnügte sich Z. jedoch mit der vorläufigen Epochenbezeichnung „Zeitalter der Glaubenskämpfe", die durch seinen Gebhardt-Beitrag bekannt wurde.

Ins repräsentative Zentrum des Werkes rückt man dann mit den Ausführungen über die „Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe", die Z. 1956 auf dem Ulmer Historikertag vorgetragen und dann in einer Abhandlung in der Historischen Zeitschrift ausgebaut hat. Neben dem vergriffenen Buch „Die Entstehung der Konfessionen", das 1964 den Problemkreis ohne Wiederholung der Nachweise für einen weiteren Leserkreis ausbreitete, behält dieser an einigen – hier stärker vom katholischen Weg abgezogenen – Beispielen das Forschungsfeld absteckende Aufsatz eigenen Wert. Der umfassende Konfessionsbegriff, der Lehrbekenntnis, Kirchenorganisation und Lebensformen einschließt, wird erprobt und in seiner Wechselwirkung zu Politik, Staatswerdung und Ständekämpfen bedacht. Das neue Verständnis für die mühseligen Methoden und die langwierige Arbeit der Konfessionsbildung als „Festigungs- und Vereinheitlichungsprozeß" aller Seiten läßt das Resultat der Glaubenskämpfe zunehmend als positive historische Leistung erkennen. Zeedens besondere Aufmerksamkeit gilt den bislang in der Regionalgeschichte versteckten „Mischformen", und wenn man die folgende Studie liest, gewinnt man fast den Eindruck, daß das ganze Luthertum eine war: Sie gilt dem vor allem im Norden erstaunlich hohen Anteil von katholischem Überlieferungsgut in den lutherischen Kirchenordnungen. Die präzisen Ausführungen zur Schonung von Liturgie, Zeremonien, Brauchtum, Pfarrerstellung, Sprachverhalten, Rechts- und Erwerbsformen, teils in Abgrenzung zum Calvinismus, teils aus Tradition und Rücksichtnahme – in der lutherischen Messe hielt sich z. B. ein deutscher Kirchenbrauch, den die römische Reform verdrängt hat –, erweisen das puristischere Erscheinungsbild des evangelischen Christentums vielfach erst als Frucht der Aufklärung.

Einen weiteren Schwerpunkt bieten dann fünf Beiträge zum Calvinismus, die – mit Ausnahme des letzten – Calvins ausgedehnten Briefwechsel zur Quellengrundlage nehmen. Die Gestalt des Reformators gewinnt in ihrer faszinierenden Kombination von geradezu biblischem Sendungsbewußtsein und praktischer Weltklugheit zunächst anhand der polnischen Korrespondenzen Profil. Zwei Stücke, die man vielleicht doch hätte redaktionell zusammenfügen können, untersuchen dann Calvins Verhältnis zu Luther und Luthertum und erhellen dabei das reformatorische Geschichtsbild des Genfer Konfessionsstifters, das bei allen Differenzen zum Luthertum Luther selbst stets als den großen Vorläufer gelten ließ, ihn damit aber auch erstmals historisch relativierte. Die Briefe geben dann ein Paradigma der zumeist religiös begründeten Inanspruchnahme der Staatsgewalt ab, wobei Calvin je nach Opportunität an die fürstliche oder die ständische Partei appellierte, und unbedenklich nach zweierlei Maß für die „wahre" Konfession die Toleranz forderte, die er den anderen verweigerte. Von dieser „Ideologie einer Politik für das Reich Gottes" (238) sind, wie Z. unmißverständlich klarstellt, nicht Reformatoren und Päpste, sondern Politik und Staat am Ende abgerückt. Ein feinstrukturierter Vergleich der kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563, die den berühmten Heidelberger Katechismus enthält, mit der noch süddeutsch-lutherischen Ottheinrichsordnung von 1556 läßt schließlich die Anpassung des Genfer Vorbildes an das landesherrliche Kirchenregiment und manche lutherische Gepflogenheit erkennen. Der Schluß des calvinistischen Blocks verweist so auf den deutschen Typus der reformierten Konfession.

Die konfessionsgeschichtliche Perspektive erfährt dann noch eine Bereicherung durch einen Blick auf die nachreformatorische katholische Frömmigkeit. Einerseits war sie traditionalistischer Natur – ob auch „konservativ", wie Z. meint, erscheint dem Rezensenten im Vergleich zu den Denkformen des 19. Jh. doch fraglich. Auf der anderen Seite brachte die konfessionelle Abgrenzung auch eine „partielle religiöse Verarmung" mit sich und führte selbst zu einem Frömmigkeitstypus, der sich „charakteristisch von der Religiosität der vorreformatorischen Zeit abhob und unterschied" (315). Für die modernisierenden Impulse des jesuitischen Stils, der hier nur andeutungsweise repräsentiert ist, sollte man allerdings besser Z.s 1968 erschienenes Herder-Taschenbuch ‚Zeitalter der Gegenreformation' heranziehen.

Den Beschluß des Bdes bilden zwei aus neuerer Zeit stammende Aufsätze. Eine Reflexion über den Quellenwert von Liedern unterschiedlicher literarischer Qualität spiegelt den Konfessionskampf im ev. Kirchenlied und geht dann auf die religiöse Bewältigung des Dreißigjährigen Krieges ein. Der letzte Beitrag von 1983 gilt dem Gnadenbrief des Würzburger Fürstbischofs Johann Philipp von Schönborn, des bekannten Mainzer Kurfürsten, der 1650 den Lutheranern von Kitzingen nach der Rückkehr der Stadt aus ansbachischem Pfandbesitz ins Hochstift Würzburg die öffentliche ev. Religionsausübung gewährte – nicht ohne ein rechtliches, politisches und wirtschaftliches Nebeninteresse, aber doch mit einem neuen Bewußtsein, in dem sich ein Ende des Zeitalters der Glaubenskämpfe ankündigt. So spannt sich vom Ende her sinnvoll der Bogen zu einem Thema, dem schon der erste Aufsatz gewidmet ist, und von dem sich auch insgesamt in dem Bd mehr Spuren finden als hier im einzelnen angezeigt werden konnte: zum Toleranzproblem. Denn das von Z. vielfach beschriebene „Pathos der wahren Kirche", der „reinen Lehre" oder der Errichtung des „Reiches Gottes" reklamierte stets die ganze Wahrheit für den eigenen partikularen Ansatz und schien so Intoleranz geradezu zu gebieten. Die Toleranzfrage wurde so zum Hauptproblem, das die Konfessionsbildung hinterlassen hat.

Die dokumentierten Arbeiten Z.s vereinen die Präzision literarischer, dogmatischer, liturgischer und rechtlicher Analysen mit dem hochentwickelten geschichtlichen Sinn für zeittypische Denkweisen, Lebensformen und Kulturerscheinungen. Die Sprache ist bewundernswert einfach, gelegentlich nicht ohne Umstand, um trotzdem der sehr komplexen Materie gerecht zu werden, scheut aber auch ein erhellendes kräftiges Wort nicht. Die Druckeinrichtung des Bdes ist nicht weniger als acht Schülern und Helfern zu danken.

Der Eifer der Vielen scheint allerdings auch kleine Verwirrungen gestiftet zu haben. Nicht ganz gleichmäßig gelungen ist die Vereinheitlichung der Kursivschreibung nach unterschiedlichen Vorlagen. Daß in einem Personenregister Stichworte wie „katholisch" nicht aufgenommen sind, hätte keines Hinweises bedurft, hingegen sei nachträglich angezeigt, daß auch demjenigen geholfen wird, der darin personalisierte Invektiven wie „Gottlose" suchen sollte (wobei Calvin unter ‚athei' Katholiken und Sektierer, Seckendorf aber wohl Atheisten versteht). Bei dem Scheltwortreichtum des 16./17. Jh. kann man so mit Hilfe der Adiaphoristen, Interimisten etc. das Personenverzeichnis mit einiger Findigkeit auch als Begriffsregister benutzen. Der besonders geschmackvoll gestaltete Schutzumschlag verwendet – diese Information fehlt im Klappentext – einen Holzschnitt von Jost Amman, der disputierende Gelehrte unterschiedlicher Konfessionen zeigt.

Insgesamt hat eine bedeutende Forschungsleistung eine bibliophil ansprechende Gestalt angenommen. Der Bd gibt einen vorzüglichen Einblick in die religionsgeschichtliche Seite des Lebenswerkes von Z., das viele aktuelle Sehweisen und Forschungsinteressen um Jahrzehnte vorweggenommen hat, wenn auch natürlich nicht alle. Einer ungebrochener positiven Bewertung wäre heute auch der Gegenpol der konfessionellen Zeit, die in ihrer Dignität etwas unterschätzte theologische Aufklärung, fähig. Die konfessionsgeschichtliche Problematisierungsebene kann natürlich denjenigen Personen und religiösen Gruppen nicht im gleichen Maße gerecht werden, die – Stichwort Täufer – alle Konfessionalisierung verweigert haben oder mit konkurrierenden Bemühungen erfolglos blieben.

Zum Kern der Sache ließen sich einige strukturelle Ansätze noch weiterführen. Der Begriff der Konfessionsbildung, der zu sehen gelehrt hat, wie stark auf allen Seiten Altes mit Neuem verknüpft war, gibt ein Kontinuitätsproblem auf, über das auch auf allen Seiten weiter nachzudenken wäre. Stets zusammensehen muß man die bemerkenswerten Beobachtungen zur Gleichartigkeit der Methoden, Haltungen, Stilformen und Leistungen der Konfessionsbildung und die ebenso überzeugenden Hinweise auf die in Denk- und Lebensformen eingreifenden Unterschiede, die sich dabei herausbildeten. Hierzu würde man sich von dem berufenen Kenner einmal noch eine abschließende Bilanz über die Jahrhunderte wünschen, die den Gewinn der Konfessionsbildung für die Gesamtkultur resümierte. Denn der für seine Person katholische Historiker verkennt nie, wie er schon 1958 in dem Aufsatz über Calvin und Luther schrieb, „daß die Konfessionen, indem sie auseinandergingen, Formen, Institutionen, seelische Verhaltensweisen und kulturelle Schöpfungen von exemplarischem Rang hervorbrachten, und sich insofern aus profanhistorischer Perspektive als schöpferisch in hoher Potenz erweist, was aus der Perspektive der Einheit der Kirche Katastrophe gewesen ist" (239). Bleibt nur die Frage an die Theologie, inwieweit eine positive Bewertung des religiösen Pluralismus in Europa mit seinen reich ausdifferenzierten metaphysischen und pastoralen Angeboten eigentlich eine rein „profanhistorische" bleiben muß.

Eichstätt Johannes Burkhardt

Eva – Gottes Meisterwerk. Hrsg. v. Elisabeth Gössmann. – (München): iudicium-Verlag (1985), 290 S. (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd 2) kart.

Unter dem etwas journalistisch anmutenden Titel verbirgt sich der mit größter wissenschaftlicher Akribie verfaßte 2. Bd der Reihe „Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung", in dem Elisabeth Gössmann ihre Dokumentation über die „Querelle des Femmes" fortsetzt (vgl. Bd 1: Das wohlgelahrte Frauenzimmer, 1984 – rez. Rieger, ThR 1985, Nr. 6).

In ihrer Einl. bekennt sich G. zu dem Prinzip, daß Frauenforschung mehr ist, als bloß weiße Flecken auf der Landkarte zu füllen – doch um dieses „mehr" möglich zu machen, müssen zunächst die weißen Flecken gefüllt werden: Diese „Kärrnerarbeit" hat sie auf sich genommen. Entgegen den von manchen Leserinnen geäußerten Wünschen, hat G. an dem Prinzip festgehalten, „in den Bänden dieses Archivs die Beteiligung von Männern und Frauen an der Querelle des Femmes in einer einigermaßen der Realität entsprechenden Proportion zu reproduzieren", weil „gerade die unter Männern geführten Diskurse unentbehrlich sind, wenn wir wissen wollen, wie die beständige Retardierung der Frauenfrage zustande gekommen ist" (20). Im vorliegenden Bd werden zwei Schriften von Frauen und acht Schriften von Männern aus dem Zeitraum von 1600 bis 1742 vorgestellt, denen eine allg. Einl. von G. über „Die Rezeption von Frauengelehrsamkeit aus Antike, Mittelalter und Renaissance im 17. und 18. Jahrhundert" vorangeht.

Die Hrsg.in hat die reichen Informationen wohldosiert verteilt: Jedem Kapitel, d. h. jeder Schrift ist eine kurze Einleitung vorangestellt, in der die Vf./innen vorgestellt, die wichtigsten Inhalte zusammengefaßt und Kriterien der Beurteilung genannt werden. Letzteres ist wohl für alle hilfreich, die in der Epoche und/oder in feministischer Forschung nicht bewandert sind. Die Schriften werden je nach Inhalt und Bedeutung direkt zitiert oder paraphrasiert, wobei sich für die wissenschaftlich Interessierten reichliche Ergänzungen und Erläuterungen in den Anmerkungen finden. Durch diese Aufteilung der Information ist der Bd auch für Nicht-Fachleute spannend zu lesen: Der Bd ist in der Tat ein wohlgeordnetes „Archiv", in dem man sich entsprechend seinen Bedürfnissen bedienen kann. Eine Fundgrube für die Frauenforschung dürften die von G. sehr sorgfältig bearbeiteten Listen von „gelehrten Frauenzimmern" sein, die sich in mehreren dieser Schriften finden.

Die aus mehr oder weniger frauenfreundlicher Feder (eine frauenfeindliche ist nicht dabei) stammenden Beiträge männlicher Vf. sprechen sich alle mit Entrüstung gegen Positionen aus, die Frauen das Menschsein oder das Bild-Gottes-Sein absprechen. Ihre Einstellung zu gebildeten Frauen ist allerdings unterschiedlich: Sie geht von uneingeschränkter Bewunderung und Bejahung bis zur halbwegs wohlwollenden Duldung einer Kuriosität. Meist wird Gelehrsamkeit als nützlich angesehen: Gebildete Frauen erziehen besser und sind interessantere Gesprächspartnerinnen! Politische Förderung weiblicher Bildung war keinem dieser „Freuenfreunde" ein Anliegen.

Im einzelnen: Johann. Frawenlob, Die lobwürdige Gesellschaft Der Gelehrten Weiber, 1631/33: Dieses frauenfreundlichste Dokument aus männlicher Feder (so frauenfreundlich, daß man männliche Verfasserschaft angezweifelt hat!) besteht im wesentlichen aus einer mit einer Einl. versehenen Liste „der gelehrten Weiber".

Joh. Henricus Hottinger, Historiae Ecclesiae Novi Testamenti Seculum XVI, 1695: ist für die Imago-Dei-Lehre interessant, doch seine Frauenlisten sind, so G., „rhetorisch verbrauchtes Material".

Johannes Pasch/Joh. Andreas Planer, Gynaeceum Doctum sive Dissertatio historico-literaria, 1668/1701 (ein übrigens zweimal wegen „Hurerey" suspendierter „Frauenfreund"): Seine Frauenlisten sind mit nur unerheblichen Kürzungen abgedruckt, da sie für die Frauenforschung wichtig sind.

Magnus Daniel Omeis/Christoph Christian Haendel, Dissertatio de eruditis Germaniae mulieribus, 1688: Eine pro-feministisch eingeleitete Frauenliste mit Kurzbiographien.

Johannes Esberg/Petrus Hedengrahn, Exercitium academicum. Mulieres philosophantes leviter adumbrans 1699/1700/1701: Nur wenig Frauen philosophieren, da sie sich „niedrigeren Beschäftigungen" hingeben müssen; es folgt eine nach Fächern geordnete und mit Kurzbiographien versehene Liste.

Christian Franz Paullini: Von ihm gibt es gleich drei Schriften eines mehr zum Amüsanten hinneigenden Genres: Zeit-kürtzdende Erbauliche Lust, 1695; Philosophischer Feierabend, 1700; Das Hoch- und Wohl-gelahrte Teutsche Frauenzimmer, 1705. Den Vf. zeichnet Ambiguität gegenüber Frauen aus – ihre Gelehrsamkeit betrachtet er als „Sonnenstrahl durch Nebelwolken". G. hat aus seinen drei Schriften eine Liste der von ihm behandelten Frauen zusammengestellt.

Gustav Georg Zeltner/Johann Conrad Zeltner, Deborae inter prophetissas eruditio tanquam eruditarum foeminarum ex Hebraea gente specimen, 1708/1717: Ein etwas aus dem Rahmen fallender Beitrag, in dem Debora nur unter dem Gesichtspunkt der Gelehrsamkeit dargestellt wird.

Christoph August Heumann, Acta philosopharum, das ist, Nachricht von der Philosophie des Frauenzimmers, 1721: Der Vf. ist hinsichtlich der philosophischen Begabung von Frauen eher skeptisch, aber wir verdanken ihm detaillierte hist. Informationen über 28 Philosophinnen.

Die zwei Beiträge von Frauen am Anfang und am Ende des Bdes sind sehr unterschiedlicher Natur – zwischen ihnen liegt ein Zeitraum von fast 150 Jahren. Ich möchte hier von dem von G. propagierten Prinzip der Proportionalität abweichen und sie ausführlicher darstellen als die Beiträge aus männlicher Feder, denn es scheint mir angebracht, in der Frauenforschung „weiblicher Selbstdefinition" mehr Raum zu geben als „männlicher Fremddefinition" (vgl. 8).

Lucretia Marinella, Le Nobiltà et Eccellenze delle Donne et i Diffetti e Mancamenti de gli Huomini, 1600/1608/1621. G. stellt die Vf.in so vor: „Diese in brillantem Italienisch schreibende Frau, eine Anhängerin des Renaissance-Platonismus in neuplatonischer Ausprägung, folgt in ihrer Schrift dem Schema des stufenweise erfolgenden Aufstiegs über das Schöne zum göttlichen Einen und weiß dabei geschickt die physischen und psychischen Vorzüge des eigenen Geschlechtes einzusetzen . . .: die Schönheit der Frau als Möglichkeit zur Gotteserkenntnis" (23). Ihre Schrift ist offensiv und verblüffend einfallsreich, aber sie bringt wenig neue Erkenntnisse, da Marinella im allgemeinen die männlichen Argumente für die Minderwertigkeit der Frau einfach umdreht, um die Minderwertigkeit des Mannes nachzuweisen – wodurch die Argumente nicht besser werden. Interessant ist ihre Einstellung zur Gelehrsamkeit von Frauen: Sie sieht darin nicht nur ein Mittel zur Selbstvervollkommnung, sondern so G., „ganz im Unterschied zu männlichen Chronisten gelehrter Frauen, die Frauen mit Wissenschaft beschäftigt sein lassen wollen, um ihre Mußestunden zu füllen und sie von den ‚Eitelkeiten der Welt' fernzuhalten, sieht Lucretia Marinella in der wissenschaftlichen Arbeit von Frauen einen Fortschritt für die Wissenschaft selbst" (39).

Dorothea Christiane Leporin, Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das weibliche Geschlecht vom Studieren abhalten, 1742. Für die Geschichte der Frauenemanzipation ist diese Schrift der interessanteste Beitrag des Bdes. Dorothea Christiane Leporin (verheiratete Erxleben) wurde als erste Frau 1754 in Halle zur „Doctrix medicinae" promoviert. Ihre Streitschrift für das Frauenstudium (sie ist als Reprint allgemein zugänglich: Hildesheim/New York 1975) ist von ihrem Vater mit einer Vorrede versehen worden, in der er zur Imago-Dei-Frage Stellung bezieht (seine Tochter hat die Gottebenbildlichkeit der Frau vorausgesetzt, ohne sie noch wiederum ausdrücklich zu beweisen): Für ihn bleibt ein Zug der Imago Dei dem Mann vorbehalten: Nur er kann Christus, das Haupt repräsentieren. Das beinhaltet Gehorsamspflicht für die Ehefrau, beeinträchtigt aber nicht ihre Wissenschaftsfähigkeit und bedeutet auch keine prinzipielle Unterordnung des weiblichen unter das männliche Geschlecht. Mit dieser Einschränkung setzt Dorothea Christiane Leporin sich nicht auseinander, da sie nur an der Befähigung der Frau zu Wissenschaft interessiert ist; den Schritt zum politischen Einsatz für die Emanzipation hat sie noch nicht vollzogen. In der Beurteilung der weiblichen Fähigkeiten nimmt sie aber in gewisser Weise Simone de Beauvoir voraus: „On ne naît pas femme, on le devient", und das macht ihre Schrift so interessant. Immer wieder weist sie nach, daß der faktische geistige Rückstand der Frauen nicht auf einem naturhaften Defizit beruht, sondern auf dem Mangel an Übung und Gelegenheit. Dem Einwand, Frauenstudium sei funktionslos, da sie ihr Wissen nicht in einem Amt weitergeben können, entgegnet sie, daß Erkenntis ein Wert an sich für jeden Menschen ist, gleich welchen Geschlechtes.

G. beendet den Beitrag mit dem Hinweis, daß Dorothea Christiane Leporin „ein Bindeglied zu der im folgenden Jahrhundert einsetzenden und fälschlich so genannten ersten Frauenbewegung" sei: Man darf auf den 3. Bd gespannt sein!

Tübingen Anne Jensen

Scholder, Klaus: **Die Kirchen und das Dritte Reich,** Bd 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom. – Berlin: Siedler (1985). 480 S. Ln DM 58.–

„Das Jahr der Ernüchterung 1934" – Unter diesem Untertitel legen Gerhard Besier, Dieter Kleinmann und Jörg Thierfelder den unvollendeten, aber weitgehend fertiggestellten 2. Bd des großangelegten Werkes „Die Kirchen und das Dritte Reich" ihres am 10. April 1985 verstorbenen Lehrers vor. Sie stellen in Aussicht, das auf fünf Bde angelegte Werk zu vollenden.

Der von Besier und Thierfelder geplante 5. Bd soll den Arbeitstitel „Nach der Kapitulation: Die Kirchen zwischen Kapitalismus und Kommunismus" erhalten und mit den beiden Staatsgründungen 1949 enden.

Die 368 Seiten Text des zweiten Bdes sind, wie Vf. im Vorw. bemerkt „... keine durchweg erbauliche Lektüre weder für ev. noch für kath. Christen." Er „habe in keinem Fall etwas beschönigt, sondern Blindheit und Lüge, Arroganz, Dummheit und Opportunismus beim Namen genannt" (8). Unter „Kirchen" im Titel des Werkes sind die Kirchenleitungen gemeint. Über die Auseinandersetzung an der „Basis" erfahren wir kaum etwas. Lediglich von Württemberg wird berichtet, daß dort „die Kräfte des Widerstandes sich in den Gemeinden selbst geregt hätten" (313) „Kein Zweifel, auch in den Gemeinden, die bis dahin von den kirchlichen Auseinandersetzungen noch ganz unberührt geblieben waren, wachten die Menschen auf, und es war nicht abzusehen, was bei einer Fortdauer der Spannungen daraus werden würde" (314f). Wie im ersten Bd will Vf. auch im 2. Bd „die Kirchen", d. h. die prot. und die kath. Kirche behandeln. Dazu fühlt er sich um so mehr berechtigt, als „in den Wahlen vom 12. November 1933 ... zum ersten Mal die bisher unübersehbaren Unterschiede zwischen katholischen und protestantischen Wahlkreisen verschwunden" waren.

Vom Verschwinden kann man wohl kaum sprechen. Denn August 1934 ist in kath. Gegenden wieder ein beachtlicher Rückgang der Stimmen für das NS-Regime festzustellen. In der Stadt Aachen gingen die „Ja"-Stimmen von 80,6 Prozent auf 65,7 Prozent zurück, im Landkreis Ahaus von 88,3 Prozent auf 69,9 Prozent und im Landkreis Münster von 88,9 Prozent auf 71,8 Prozent. Was den Umfang der Druckseiten angeht, kann man erst recht nicht von einer Gleichbehandlung der beiden Konfessionen sprechen. Die kath. Kirche wird nur auf einem Viertel des Textes behandelt, und zwar in zwei von 8 Kapiteln, die beide die Hauptüberschrift „Der Kampf um das Konkordat" tragen. Darin wird deutlich, daß Vf. den Abschluß des Konkordates als das wichtigste auch das Jahr 1934 bestimmende Faktum angesehen hat. Die Verhandlungen mit den Vertretern des Innenministeriums hatten vor allem die langersehnte „Vereinbarung bzw. Ausführung von Artikel 31" zum Gegenstand. Es war zu klären, welche Verbände weiterarbeiten durften und in welchen Formen sie es durften.

Einen von den Bischöfen eingegangenen Kompromiß lehnte der Kardinalstaatssekretär Pacelli ab, er erkärte aber seine Absicht, in neuen Verhandlungen ein besseres Ergebnis zu erreichen.

Diesen dritten Weg – nicht ja noch nein – hält Vf. für problematisch. Er sieht nicht den großen Vorteil, der darin lag, daß die Kurie als Vertragspartner des Konkordates sich in die Verhandlungen einschalten konnte, ohne daß man ihr die Einmischung in innerdeutsche Fragen vorwerfen konnte. Die Aktivitäten der Kurie sollten aber, wie Pacelli in seinem Schreiben an Bischof Bornewasser ausdrücklich betonte, nicht die Suspension der Initiativen der Bischöfe bedeuten (Akten deutscher Bischöfe III, 267). Die Zweigleisigkeit brachte damit auch Vorteile mit sich.

Sicher ist die Situation auch nicht richtig dargestellt, wenn Vf. es als Folge der Geschlossenheit des Katholizismus und der Konzentration auf Rom bezeichnet, daß später „überraschenderweise nicht ein kath. Bischof zur Symbolfigur des christlichen Widerstandes aufstieg, sondern der ev. Pfarrer Martin Niemöller" (120). Faulhaber, Sproll und Clemens von Galen waren solche Symbolfiguren, während Niemöller bei den Katholiken, ganz abgesehen davon, daß er seit 1937 in Haft war, damals ein Unbekannter war. Wenn man die Zahlen kath. und ev. Häftlinge vergleicht, dann wird auch deutlich, daß Brüning als Emigrant Dezember 1935 ein Urteil abgegeben hat, das ebenso vernichtend wie falsch war (227).

Als weitere Themen, die die kath. Seite angingen, werden die „Röhm-Krise" vom 30. Juni 1934 und die Saarabstimmung von Januar 1935 behandelt.

Bezüglich des Blutbades vom 30. 6. 1934 bringt Vf. eine merkwürdige Gegenüberstellung von prot. und kath. Verhalten. Danach ließ die Leitung der Bekennenden Kirche sich nicht dazu bringen, ein Danktelegramm an Hitler abzusenden, obwohl man auch in ihren Kreisen die „Niederschlagung der Gegenrevolution" und die „Ausmerzung moralisch zweifelhafter Elemente aus den hohen Führungsposten" für eine begrüßenswerte Tat hielt.

Es ging aber auch nicht darum, die Bekennende Kirche zum Protest zu veranlassen. Es zeigte sich nach Vf. vielmehr zum erstenmal die weitreichende Bedeutung der Barmer Erklärung, die darin lag, daß von einer politischen Stellungnahme und also auch von Dank- und Ergebenheitsadressen grundsätzlich abgesehen wurde. Durfte denn die in Barmen gewonnene Distanz gegenüber allen politischen Ideen und Aktionen zum Verzicht auf Protest gegenüber himmelschreiendem Unrecht führen?

Diese Frage stellt sich um so mehr, als Vf. anschließend eine öffentliche Erklärung der deutschen Bischöfe vermißt, obwohl Bischof Bares in Briefen vom 12. Juli und 21. November an Hitler hartnäckig die Aufklärung des Todes von Klausener gefordert hat. Wenn in seiner Nummer von 15. 7. 1934 das „Kirchenblatt für das Bistum Berlin" acht Seiten dem Gedächtins E. Klauseners widmete und einen von Bischof Bares verfaßten Nachruf enthielt, aber die Umstände des Todes nicht erwähnte, so hinderte das nicht, daß diese Umstände sich wie ein Lauffeuer verbreiteten und nicht nur die Bischöfe wußten, daß es sich um einen politischen Mord handelte. Bischof Bares war der Auffassung, daß der 30. Juni eine Epoche bedeutete. Noch am Abend urteilte er: „Der Schuß auf Klausener war der Schlußpunkt unserer Konkordatsverhandlungen" (254). Vf. beklagt, daß es für die Kritiker, die die Kirche zum Widerstand oder doch wenigstens zu einem offenen und klaren Wort der Verurteilung des NS-Systems aufrufen wollten, in Deutschland immer weniger Raum gab. An Namen weiß er nur die von Pseudonymen (Schäffler = Alois Dempf) und Emigranten (W. Gurian, Friedrich Muckermann, H. Brüning) zu nennen.

Dazu muß er bekennen, daß auch er sich „nicht vorstellen kann, wie ein solcher Kampf", zu dem etwa Muckermann aufrief, „hätte aussehen sollen" (228).

Wir können dem Vf. zugute halten, daß gerade die den Katholizismus betreffenden Passagen nicht ihre endgültige Gestalt gefunden haben (vgl. S. 120 Anm. 6; 358ff). Die diesbezüglichen Teile sind recht ungenügend. Um so dankbarer sind wir für die Darstellung des ev. Kirchenkampfes. Im Corpus des Buches haben wir eine ausführliche, sorgfältige und ausgewogene Darstellung der Situation der ev. Kirche Deutschlands und der Kirchenpolitik des Nationalsozialismus von der „Bekenntnissynode in Barmen" Mai 1934 bis zur Reichsbekenntnissynode von Berlin-Darlem im Oktober 1934, die die organisatorischen und praktischen Konsequenzen aus Barmen zog. Sie kündigte den deutschchristlichen Kirchenleitungen den Gehorsam auf und bestellte ein eigenes Kirchenregiment.

Kurz darauf, Ende Oktober brach die Kirchenpolitik des Reichsbischofs Müller völlig zusammen. Das bedeutete allerdings nicht das Ende des Kirchenkampfes, sondern seine Fortsetzung mit anderen Methoden.

Münster Erwin Iserloh

Horst, Ulrich: **Zwischen Konziliarismus und Reformation.** Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden. – Roma: Istituto Storico Domenicano 1985, 189 S. (Dissertationes Historicae, Fasc. XXII) kart.

Die Ekklesiologie der Dominikanertheologen des 16. Jh.s hat seit vielen Jahren das Interesse der Forschung geweckt. Durch die Untersuchungen von Nikolaus Paulus, Friedrich Lauchert, V. J. M . Pollet, A. Walz, O. de la Brosse und A. Bodem sind ihre Ansichten über Kirche, Papst und Konzil weiten Kreisen nähergebracht worden. Hingewiesen sei auch auf die Untersuchungen von J. Wicks, Cajetan und die Anfänge der Reformation (1983) und die Würdigung von Cajetan durch B. Hallensleben (1984 und 1985). 1984 erschien der zusammenfassende Überblick über das Leben von Prierias von P. Fabisch, Silvester Prierias: Katholische Theologen der Reformationszeit I (Münster 1984) 26ff.

In der vorliegenden Arbeit liefert H. eine Darstellung der ekklesiologischen Vorstellungen führender italienischer Dominikaner. Seine Darlegungen bestätigen, daß die „Summa de ecclesia" des Dominikaners Johannes von Torquemada bis zum Tridentinum und darüber hinaus stark nachgewirkt hat. Sie hat verständlicherweise im Dominikanerorden einen besonderen Einfluß ausgeübt.

Einleitend erläutert H. das Kirchenverständnis von Cajetan und seine Auseinandersetzungen mit den Verteidigern des Pisaner Konzilsversuchs von 1511. Auch er ist stark von Torquemada abhängig. In seinem Werk „De comparatione auctoritatis papae et concilii", das V. M. J. Pollet 1936 ediert hat, beruft sich Cajetan ausdrücklich an verschiedenen Stellen auf Torquemada und verweist darauf, daß er an den Reformkonzilien teilgenommen habe. Aus dem 2. Buch der Summa Torquemadas zitiert er in den Kapiteln 93, 100, 103, 104 und 106.

O. de la Brosse hat 1965 in seiner Untersuchung „Le pape et le concile" eine eingehende Würdigung des Werkes von Cajetan gegeben und ist darin auch auf die Auseinandersetzungen Cajetans mit Jacques Almain eingegangen. 1971 legte dann Anton Bodem seine Arbeit „Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan" vor, in der er Cajetans Ansichten über Papst und Konzil eingehend erörterte.

H. bezeichnet die Schrift von Cajetan „De comparatione" als ein Meisterwerk. Er skizziert die Ansichten über die Lehrautorität der Kirche, die Frage nach der Konzilsberufung, die nach Cajetan dem

Papst zukommt, wenn er auch die Möglichkeit einräumt, daß das Konzil in Notsituationen ohne Papst zusammentreten kann, um den Notstand zu beheben. H. behandelt eingehend die Ansichten Cajetans über das Verhältnis von Papst und Konzil.

Das 2. Kap. beschäftigt sich mit dem Problem „Papale Ekklesiologie und 5. Laterankonzil". Darin berichtet H. über die ekklesiologischen Ansichten von Cyprian Benet, der sich eng an Augustinus Triumphus anschließt. Seine Position ist von Torquemada beeinflußt, u. a. in seiner Stellungnahme zu den Konstanzer Dekreten.

H. macht ferner mit dem Werk von Johannes Franciscus Poggio bekannt und skizziert dessen Haltung gegenüber den Konzilien von Konstanz und Basel und berichtet über seine Unfehlbarkeitsansichten. Er stellt ebenfalls die Thesen der Dominikaner Alberto Pasquali und Isidoro Isolani heraus.

Im 3. Kap. erörtert H. die Frage: Konzil und Kirchenreform. Das 4. Kap. geht auf die Auseinandersetzung von Dominikanertheologen mit den Reformatoren ein. Hier berichtet er über die Auffassungen von Prierias, Ambrosius Catharinus, Giovanni Tolosani und zeigt neue Aspekte ihrer Ekklesiologie auf.

Damit schließt H. die exemplarischen Beispiele aus der Ekklesiologie der Dominikanertheologie ab. Eine Anregung: Vielleicht könnte H. in einer weiteren Arbeit die ekklesiologischen Ansichten der Dominikanertheologen, die bisher – trotz der verdienstvollen Arbeit von Nikolaus Paulus – noch nicht ausreichend gewürdigt wurden, zum Gegenstand einer Studie machen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die vorliegende Untersuchung bietet eine gute Einführung in das Kirchenverständnis der italienischen Dominikanertheologen des 16. Jh.s und in ihre Ansichten über Kirche, Papst und Konzil.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur, Bd 1: Autorenverzeichnis. Hrsg. von Erwin Schadel unter Mitarbeit von Dieter Brünn und Peter Müller. – Paris, München, New York, London: K. G. Saur 1984. CXII, 624 S. geb. DM 120.–

Das von Erwin Schadel unter Mitarbeit von Dieter Brünn und Peter Müller herausgegebene Werk erstellt, wie der Untertitel sagt, eine „Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur" – mit der letztlich systematischen Absicht, „in der derzeitigen nach-nihilistischen Identitätssuche zur Sinnentfaltung in der Sphäre trinitarischer Metaphysik anzuregen" (Einleitung S. VII). Das heißt: Die Bibliographie erstrebt eine möglichst umfassende Zusammenstellung der Literatur zur Dreipersonalität Gottes und fundamentaltriadischen Struktur des Seins, um so eine breiteste Materialbasis für die heute anstehende Identitätsfindung christlicher und menschlicher Existenz zu schaffen. So will sie durch eine tiefergeführte interdisziplinäre und interkulturelle metaphysische Sinngrundlegung zur Überwindung des Nihilismus beitragen.

Das durch die DFG geförderte Unternehmen ist bei meinem Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Bamberg angesiedelt, wo seit Jahren Forschungen zur trinitarisch-triadischen Struktur der Wirklichkeit im Gange sind (vgl. z. B. die Arbeiten des Rez.: Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, München 1965; Analogia Trinitatis – Ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt, in: SJP 25 (1980) 87–99; und: Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis, München-Salzburg 1986). Von Sch. sind in diesem Zusammenhang besonders relevant: Prolegomena zu einer triadischen Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit Heideggers Nietzscheauslegung, in: SJP 21/22 (1976/77) 135–161; Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit als triadisch-transzendentaler Seinsdynamismus. Eine spekulative Weiterführung der physisch-kategorialen Modalanalyse Nicolai Hartmanns, in: Alois Buch (Hrsg.), Nicolai Hartmann, 1882–1982, Bonn 1982; und der Aktuelle Bericht: Bibliotheca Trinitariorum – ein bibliographisches Projekt, in: SJP 26/27 (1981/82) 225–30.

Das Werk ist auf zwei Bände berechnet. Der hier vorliegende I. Bd (Autorenverzeichnis) gibt einen Überblick über den gesamten bisherigen Bearbeitungsstand des trinitarischen Problems, woraufhin der in Bälde vorgesehene II. Bd (Registerband) die wissenschaftliche Durcharbeitung dieses Materials unter formalen, sachlichen und historischen Gesichtspunkten unternimmt.

Im folgenden soll das Werk zunächst – I. – in seiner inhaltlichen Konzeption und Anlagestruktur vorgestellt werden. Sodann ist – II. – zu versuchen, es in seiner Absicht und wissenschaftlichen Bedeutung zu würdigen.

I.

Die „Bibliotheca Trinitariorum" sucht unter Zuhilfenahme aller verfügbaren internationalen bibliographischen Apparate die trinitarisch-triadische Literatur der gesamten Geistesgeschichte der Menschheit zusammenzuschauen, obwohl hier natürlich absolute Vollständigkeit nicht behauptet werden kann; vielmehr bittet der Hrsg. um ergänzende Hinweise, die im II. Bd berücksichtigt werden sollen.

Die zusammengestellte Literatur läßt sich in vier Bereiche gliedern (ohne daß freilich diese in der Form in der Bibliographie hervorgehoben würden). Der Schwerpunkt liegt im 1. Bereich, der „klassischen christlichen Ära", d. h. der Patristik und dem Mittelalter; es wurden z. B. Augustinus und Bonaventura besonders ausführlich berücksichtigt. Ein 2. Bereich umfaßt gnostische Abwandlungen des Prinzips der göttlichen Dreipersonalität in einer triadischen Dialektik vor allem bei Hegel und anderen philosophischen Systementwürfen; darin liegt eine wesentliche Hilfe zur kritischen Auseinandersetzung und Vertiefung. Ebenso sind – 3. – triadische Grundkonzeptionen in außerchristlichen religiösen und philosophischen Wirklichkeitsdeutungen und auch anderen Kulturbereichen einbezogen; denn darin läßt sich eine Wahrheitsbestätigung des christlichen Zentralgeheimnisses aus einer „archetypischen" Bedeutung des Trinitarischen erblicken: Ähnlich „wie etwa C. G. Jung einen Nachweis seiner Theorie vom kollektiven Unbewußten gerade dadurch führen konnte, daß er bei einem von europäischer Kultur unbeeinflußten Neger Elemente der griechischen Mythologie eruierte" (Einführung S. XIX). Schließlich ist – 4. – außer der im engeren Sinne theologischen, philosophischen und religionswissenschaftlichen Literatur auch zunächst scheinbar völlig heterogenes Material aus den Einzelwissenschaften berücksichtigt, von den Theorien der Kunst bis zur Mathematik und Physik – wo immer Symbole des Triadischen in der wissenschaftlichen Forschung aufzuspüren sind. So kann Sch. programmatisch sagen: „Die Bereiche der Metaphysik, Ontologie, Theologie (resp. Spekulativen Gotteslehre, wie sie in Trinitätstraktaten vorliegt), Religionsphilosophie, Psychologie (z. B. C. G. Jung), Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsklassifikation (z. B. J. Dahlberg), spekulativen Biologie (z. B. H. André), Musiktheorie und Harmonikalen Tradition (z. B. H. Kayser und R. Haase), ontologisch fundierten Soziologie und Ethik, Sprachphilosophie (resp. triadischen Semiotik), Ethnologie, Ikonographie usf. erhalten durch die Bibliotheca Trinitariorum eine thematische Zentrierung" (SJP 26/27 a.a.O., 230).

Wie sich zeigt, ist das Auswahlkriterium für die Zusammenstellung der Literatur das Prinzip der „Analogia Trinitatis", das nichts anderes als den Tiefenaspekt des Theorems der „Analogia Entis" darstellt – und das so nicht nur im positiven Sinne die „imagines et vestigia Trinitatis", sondern auch deren Verdunkelungen und Verzerrungen in Natur und Kultur deutlich macht (wie gewissen in dynamisch-dialektischen Seinsauffassungen, so dem „Dialektischen Idealismus" Hegels oder dem „Dialektischen Materialismus" des Marxismus). In der kritischen Sondierung und Vermittlung des Materials durch die Form dieses Prinzips und in der konkreten Füllung und Rechtfertigung des Prinzips durch das Material liegt zweifellos einer der wissenschaftstheoretischen Hauptimpulse, die für das interfakultative und interkulturelle Gespräch von dem Werk ausgehen.

Die gewaltige Fülle des Materials von Büchern, Zeitschriften und Lexikonartikeln ist in 4712 Nummern alphabetisch nach Autoren geordnet. Zu einem Teil der Titel sind eine Gliederung des Inhalts und eine mehr oder weniger ausführliche Charakteristik angefügt, um so vor allem die Primärliteratur noch weiter zu erschließen oder auch kritisch zuzuordnen. Bei einzelnen Werken sind verschiedene Ausgaben und Übersetzungen mit je eigenen Nummern aufgeführt (so z. B. allein 16 zu Augustinus, De Trinitate), wobei dem Rez. allerdings ein Auswahlkriterium verborgen blieb. Ebensowenig ist immer ohne weiteres einsichtig, warum bei einem Teil der Autoren eine inhaltliche Erläuterung gegeben wurde, bei einem anderen aber nicht; man kann bei manchen Nummern sogar in Zweifel geraten, ob es sich um einen Anhänger bzw. Verteidiger oder Gegner der Trinität handelt (z. B. lassen die Angaben der Samuel Clarke gewidmeten Nummern 797–806 vermuten, daß Clarke ein Trinitarier war, während aus den Seiten IX–X der Einleitung das Gegenteil hervorzugehen scheint). Hier hat der 2. Bd der Bibliotheca Trinitariorum eine ergänzende und weiterverarbeitende Aufgabe. Auch ist die Qualität der aufgeführten Artikel teilsweise recht unterschiedlich – was sich jedoch durchaus rechtfertigen läßt, da es sich beim 1. Bd lediglich um eine Dokumentation des gesamten Materials handelt, dessen wissenschaftliche Aufbereitung für den 2. Bd vorgesehen ist.

Dieser soll sich nach der Konzeption des Gesamtwerkes in 5 Register gliedern: 1. den „Index Secundarius", der eine Übersicht der im 1. Bd genannten Übersetzer, Herausgeber, Vorwortschreiber usw. bringen wird; 2. den „Index Litterarius", der die besonderen literarischen Darstellungsarten auflistet, wie Theologische Summen, Sentenzenkommentare, Bibliographien, Bibliothekskataloge, Forschungsberichte usw.; 3. den „Index Rerum Systematicus", der den gesamten Inhalt der im 1. Bd verzeichneten Titel unter systematischen Gesichtspunkten zusammenstellt, um so den Problemkosmos des Trinitarischen bis ins einzelne transparent zu machen; 4. den „Index Personarum Analyticus", der anhand der einschlägigen Sekundärliteratur die Wirkungsgeschichte repräsentiert, welche die einzelnen Trinitätsautoren, vor allem die klassichen wie Augustinus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Cusanus u. a. über die Jahrhunderte hinweg erfahren haben; und 5. den „Index Regionum Religionumque Collectivus", der nicht die einzelnen Personen, wie das ebengenannte Register, sondern die religiösen und weltanschaulichen Kollektive und verschiedenen Kulturräume vorstellt.

II.

Die (wie schon erwähnt, letztlich systematische) Absicht und Bedeutung dieses, wie bereits Walter Kern in seiner Rezension in ZfRGG 1986 bemerkt, „quasi säkularen Unternehmens" werden in der Einleitung Sch.s unter einigen Schwerpunkten herausgestellt. Die Einleitung ist in wiederum sechs Sprachen verfaßt: Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch, Spanisch und sogar Lateinisch – was bereits der Zielsetzung der „internationalen Bibliographie trinitarischer Literatur", nämlich zu einer internationalen Zusammenarbeit in der Beschäftigung mit dem trinitarischen Problem anzuregen, entgegenkommt.

Die „Bibliotheca Trinitariorum" möchte „einen Beitrag zu ontisch konsistenter Zukunftsgestaltung leisten, indem sie – bibliographisch retrospektiv – auf das Trinitarische als ein zentrales Interpretament integrer Prinzipienwirklichkeit aufmerksam macht" (Einleitung VIII). Das heißt: Die Trinität läßt sich (nach Augustinus) durch den Ternar von Sein, Erkennen und Wollen (bzw. Handeln) auslegen. Indem aber im Spätmittelalter sich die genuine metaphysische Seinserschließung in einen abstrakten Begriffsformalismus und leeren Dogmatismus verfremdete, gegen den der neuzeitliche Nominalismus gewissermaßen „antidogmatisch" Front machte, geriet die Trinität in ihrem metaphysischen Sinngehalt in der Neuzeit immer mehr in Vergessenheit und trinitarisches Denken geradezu in Mißkredit. Das neuzeitliche „Autonomie-Experiment (steht) – wenn auch uneingestandenermaßen – unter den Bedingungen der Trinitätskritik" (ebd.). So entschwindet das metaphysische Tiefenverständnis der originären Einheit von Sein, Erkennen und Handeln, die sich nun autonom auf sich selber stellen. In einer der Geistesgeschichte dann immanenten „Zerfallslogik" konstituiert sich die neuzeitliche Ontologie als relativistische „dialektische Phänomenologie" (prototypisch bei Hegel), in der das absolute und göttliche Sein selbst und der menschliche Erkenntnismodus „dialektisch" identifiziert wurden; die neuzeitliche Erkenntnistheorie wird zu einer von der Ontologie emanzipierten autonomen Wissenschaftstheorie (in einem „wertfreien Positivismus"); und entsprechend gibt sich die neuzeitliche Auffassung des Willens und Handelns im Existentialismus als ein „Weltgefühl", das, von jeder Möglichkeit einer vorgängigen Seins- und Sinnerkenntnis abgeschnitten, „das Dasein vom Nichts und der Absurdität durchgriffen sieht" (ebd. VII). „Diese drei Hauptstränge neuzeitlicher Trinitätsvergessenheit ‚vereinigen' sich in der dreifachen Selbstzersplitterung des Nihilismus" (ebd. VII). „In der Negativ-Triade von Dialektik, Positivismus und Existentialismus" wird „die Zerfallslogik des trinitätsvergessenen neuzeitlichen Bewußtseins sichtbar" (ebd. XVI). Damit zeigt sich, „wie trotz des multiversalen Selbst-Zerwürfnisses dennoch eines mit dem andern – freilich nur in der Perversion des relativierenden Nichtens – zusammenhängt" und das menschliche Bewußtsein bei aller Entfernung vom „deus interior intimo suo", „trotz allen Abfalls, allen Irrtums und aller Verzweiflung seine trinitarische Urbestimmung nicht aufzuheben und zu überschreiten vermag" (ebd.).

Die Bibliotheca Trinitariorum will zu einer Bewußtmachung und Aufarbeitung dieser historischen und ontologischen Zusammenhänge anregen und so zu einer Reintegration der ontologischen, gnoseologischen und ethischen Dimension unseres Daseins zukunftsorientiert beitragen. Wie sich aus dem Zusammenhang zeigt, ist das Werk durch das Volumen seines Materials und durch seine formale Konzeption hervorragend geeignet, zu einer dergestalt komprehensiven Beschäftigung mit dem trinitarischen Problem anzuregen.

So ist der grundlegende Bezugsrahmen und Motivationszusammenhang der Ausarbeitung dieser „Bibliotheca Trinitariorum" die Philosophie. Es ist jedoch zu hoffen, daß aus solchem „reintegrierenden" und „reformatorischen" Anliegen „auch die derzeitige Theologie einige Impulse zur Selbstbesinnung erhalten" kann (ebd. VIII) und das christliche Zentralgeheimnis in seiner allumfassenden (= „katholischen"!), d. h. auch grundlegend interdisziplinären, interkonfessionellen und interkulturellen Bedeutung neu bedenken wird.

Es ist ein interessanter Zufall, daß die „Bibliotheca Trinitariorum" genau 300 Jahre nach der „Bibliotheca Anti-Trinitariorum" erscheint, die im Zuge der frühneuzeitlichen antimetaphysischen Entwicklung von dem Sozinianer Christoph Sand zusammengestellt wurde. Sie versteht sich als „weiterführende Komplettierung" dieses ihres „Pendants" (ebd. IX). Richtiger könnte man sagen, ist dieses ein provozierendes Präludium zum vorliegenden Werk, mit dem nun die trinitarische Forschung einen entscheidenden aktuellen Impuls erfährt.

Bamberg Heinrich Beck

Vorgrimler, Herbert: **Theologische Gotteslehre.** – Düsseldorf: Patmos (1985). 192 S. (Leitfaden Theologie 3) kart. DM 22.–

Eine Beurteilung des Buches von H. Vorgrimler muß von vornherein berücksichtigen, daß es als ein weiterer Bd des vom Patmos-Verlag herausgegebenen „Leitfaden Theologie" geschrieben wurde und aus diesem Grund auch keine umfangreiche spekulative theologische Gotteslehre bieten will, sondern „nur" einen Grundriß, weithin einen kurzgefaßten, geschichtlichen Überblick über das Werden des christlich-theologischen Gottesbildes aus der „biblischen Gotteserfahrung" des Alten und Neuen Testaments und der Entfaltung der christlichen Gottes- und Trinitätstheologie von deren Anfängen bis zur Gegenwart. Es durfte nicht Absicht des Vf.s sein, alle in einer Gottestheologie relevanten oder kontroversen Gesichtspunkte in extenso zu behandeln; trotzdem werden diese Gesichtspunkte kurz erwähnt und vor allem durch Literaturhinweise, die auf dem neuesten Stand sind, ergänzt, so daß es dem Leser leicht möglich wird, bestimmte Fragen weiter zu verfolgen und so zu vertiefen.

Im Aufbau des Buches geht V. zunächst von der amtlichen kirchlichen Lehre über den einen Gott (De Deo uno) aus, der dann die Darstellung der kirchlichen Trinitätslehre folgt (De Deo trino). Diese Darstellungen werden im Hauptteil des Buches in ihrem Werden und ihrer Entfaltung durch die verschiedenen Epochen des Alten und Neuen Testaments wie auch durch die Epochen der KG verfolgt und nachgezeichnet, auch mit den sich ergebenden Fragen und Problemen, denen der Vf. nicht ausweicht. Vorangestellt sind diesen Ausführungen Überlegungen zur Gotteserkenntnis, zum analogen Sprechen von Gott (diese Problematik hätte m. E. eine gründlichere Auseinandersetzung verdient!) sowie zur Gotteserkenntnis durch Offenbarung und Glauben, wobei der letztgenannte Abschnitt – was der Vf. auch durch Anmerkungen zu erkennen gibt – nicht überraschend der Theologie Karl Rahners verpflichtet ist. Der Hauptteil des Buches wird mit der „kirchenamtlichen Lehre der Neuzeit" beschlossen, die V. zurecht als von einer eher ängstlich-defensiven Haltung bestimmt sieht als von einer offenen Auseinandersetzung mit neuzeitlichen Problemen und Fragestellungen. Bis hierher ist das Buch, seiner Intention als „Leitfaden" entsprechend, eine gediegene, kurze Darstellung eines Traktats über den einen und dreifaltigen Gott, als „Information" auf dem neuesten Stand Lehrenden wie Studenten zu empfehlen.

Die letzten 40 Seiten seines Buches widmet V. dann den heutigen Grundproblemen der Gottes- und Trinitätslehre, die er so sieht:

„1. In Frage gestellt wird der unveränderliche, leidensunfähige und leidenschaftslose Gott des ‚Theismus' im Interesse der Wiedergewinnung des lebendigen und freien Gottes.
2. Dies aber heißt, die Frage nach der Geschichte Gottes stellen und damit die göttliche Trinität neu thematisieren, mit der Folge, daß die Trennung der Gotteslehre von der Trinitätstheologie überwunden wird.
3. Die Lebendigkeit und Freiheit Gottes zu bedenken bedeutet aber gleichzeitig, die Trennung der Gottes- und Trinitätslehre von den Aussagen über das Wirksamwerden Gottes in der Menschheitsgeschichte aufzuheben, das heißt, hier die Thematik des befreienden Gottes mit einzubeziehen und damit die Sicht der Vorfahren im Glauben wiederzugewinnen, die besagte: *Wer* und *was* Gott ist, erfahren wir in der Art und Weise, *wie* er wirksam bei uns und mit uns ist" (S. 148).

Mit diesen vom Vf. nur angedeuteten, heute zur Diskussion gestellten Grundproblemen sind auch die Abschnitte des letzten Teils des Buches genannt. Im ersten Abschnitt wird der Beitrag der angelsächsischen Prozeßtheologie in dessen Anliegen – nicht nur ablehnend – dargestellt und gewürdigt. Der zweite Abschnitt behandelt die Einheit von ökonomischer und immanenter Trinitätstheologie, ein Thema, das in seiner Heilsbedeutung für uns darzulegen Anliegen Karl Rahners war, in modifizierter Form auch ein Thema Moltmanns ist und sich bei V. gut dargestellt findet. Der letzte Abschnitt schließlich gilt dem „Gott der Befreiung": „Die neuere theologische Entwicklung", so beschließt V. seine Ausführungen, „hat aufgezeigt, daß Gott voreilig Unbrauchbarkeit und Funktionslosigkeit zugeschrieben wurden. Der ‚Ort', an dem sich Gott als wahrhaft unverzichtbar erweist, ist nicht mehr die Natur mit ihrer außermenschlichen Geschichte. Es ist auch nicht die Menschenwelt in dem Sinn, daß eine göttliche Vorsehung auf entmündigte menschliche Objekte einwirkte und sich ihrer instrumental bediente. Der ‚Ort' Gottes ist die menschliche Freiheitsgeschichte, ist das Subjektsein *aller* vor ihm. Hier tritt in den Notsituationen und Bedrängnissen unserer Zeit Gott als der Solidarische, Ermutigende und Befreiende aus dem Dunkel der Skepsis heraus." Von diesem letzten Abschnitt her gesehen ist es verständlich, daß V. sein Buch in Freundschaft, Dankbarkeit und Solidarität Johann Baptist Metz widmet.

München Karl-Heinz Weger SJ

De Lubac, Henri Kardinal: **Zwanzig Jahre danach.** Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt (1985). 140 S., kart. DM 22.–/öS 125.–

Es handelt sich hier um ein überarbeitetes Interview mit dem Kardinal vom 5. und 19. Juni 1985 in Paris. Seine Gesprächspartner waren Professor Angelo Scola (Lateran-Univ.) und Alver Metalli (Chefredakteur von „30 Giorni").

Neben biographischen Skizzen bewegt sich das Interview weitgehend im Bereich der geistigen Situation der Zeit und der des Zweiten Vatikanums und seiner Vorgeschichte. Vehement wehrt sich der Kardinal gegen das Ausspielen eines vermeintlichen Konzilsgeistes gegenüber seinem Ungeist, ohne daß die Ausleger die Texte des Konzils selbst rezipiert haben (22/98). Ebensowenig dürfen bestimmte Begriffe, die das Konzil gebraucht („Volk Gottes"), reifiziert werden. Derartige Begriffe sind vielmehr als eine „Schneise" (23) zu verstehen, durch die man sich dem Kern des Mysteriums Kirche annähern kann. Es ist wichtig, daß der Kardinal gegenüber möglichen Verkürzungen auf die notwendig zu berücksichtigende christologische Grundlegung in Lumen gentium hinweist.

Einer der wichtigsten Gehalte der Texte des Zweiten Vatikanums ist gerade die intensive Verschränkung von Ekklesiologie und Christologie, deren Entfaltung noch aussteht.

Einschätzungssache ist es sicherlich, wenn vor der Gefahr eines übergebührlichen Anwachsens der Kompetenzen von Bischofskonferenzen gewarnt wird („Versuchung, nationale Kirchen zu bilden", 61). Weniger eine Einschätzungsfrage als eher unschön erscheint es, wenn kritische Hinweise auf ‚bekannte Theologen' gemacht werden (39/116/120), ohne deren Namen zu nennen. Genauso merkwürdig berührt es, wenn auf die Frage nach heutigen Ansätzen zu einer großen Synthese der Theologie zwar die Namen von Louis Bouyer und Hans Urs von Balthasar fallen, Karl Rahner aber unerwähnt bleibt (90). Dem entspricht sicherlich auch die harte Einschätzung der neueren Theologie (99/115/120). Es ist aber nicht sinnvoll, weitere Gesprächsthemen ausführlich aufzuführen (etwa Modernismusfrage, 70; Säkularisierung in der Kirche, 73; moderne Formen von Gnosis, 80f; wissenschaftliche Exegese, 86; die Rolle Kardinal Ratzingers, 113).

Unvermeidlich ist immer bei Einschätzungen des Geistes bzw. Ungeistes einer Epoche, daß sich die Meinungen unterscheiden müssen. Dies ändert nichts daran, daß die Lektüre entsprechender Gedanken eines großen Theologen in noch dazu biblischem Alter (Jahrgang 1896) auf jeden Fall inspirierend wirkt.

(Die beiden im Anhang abgedruckten Artikel von A. Latreille: „Der Protest der Theologen"/„Die ‚Kapitulation' des Zweiten Vatikanums" wirken da allerdings deplaziert, weil sie rein polemischer Natur sind.)

Münster Linus Hauser

Külling, Heinz: **Wahrheit als Richtigkeit.** Eine Untersuchung zur Schrift ‚De veritate' von Anselm von Canterbury. – Bern, Frankfurt a. M., Nancy, New York: Peter Lang (1984), 282 S. (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie Bd 50) kart. sfr 49,50

Eine breit angelegte Auslegung des Anselmschen Traktats, die – in einigen Details interessant – in keiner Weise den gegenwärtigen Stand der Forschung erreicht. Die neuere Sekundärliteratur zum Thema wird nur selektiv herangezogen. Die von Karl Barth beeinflußte, aber im Vergleich zu dessen berühmter Anselm-Arbeit vergröberte fideistische Perspektive erweist sich als hilflos den diffizilen philosophischen Problemen gegenüber, die bei Anselm bewältigt wurden.

Freiburg i.Br. Hansjürgen Verweyen

Schramm, Matthias: **Natur ohne Sinn?** Das Ende des teleologischen Weltbildes. – Graz, Wien, Köln: Styria (1985). 232 S. (Herkunft und Zukunft 3) kart. öS 198.–

Überlegungen zur Teleologie in Natur und Geschichte haben – obgleich ihrer langen Tradition – gegenwärtig den Charakter des Aktuellen, so daß das, was sich unter diesem Titel ankündigt, sei es in positiver oder negativer Absicht, Anspruch auf Gehör macht. Dies bekräftigend finden wir die hier vorzustellende Untersuchung eingerückt in die vom Autor selbst mitherausgegebene Reihe „Herkunft und Zukunft". Die schon im Programm dieser Reihe ausgedrückte Orientierung der Gegenwart an zeitübergreifenden Modellen philosophischer Deutung ist, wenn wir es genau nehmen, selbst teleologisch in einem guten Sinne. Was sich uns demgegenüber unter dem Titel „Natur ohne Sinn?" darbietet, ist aber auf den ersten Blick selbst gar nicht im Duktus dessen geschrieben, der gegenwärtige „Orientierungskrisen" einer Lösung näher bringen will, sondern es ist ein Stück solide recherchierter Wissenschaftsgeschichte und fordert von seinem Leser einen langen Atem, dem im Untertitel proklammierten „Ende des teleologischen Weltbildes" durch alle formalen Schlüsse, Argumentationsstränge und Geschichten hindurch zu folgen. Der Rez. macht es sich daher zur Aufgabe, das ihm vorliegende Buch anhand der teleologischen Leitfrage zu referieren, um die Analysen des Autors in ihrem allgemeinen Gehalt durchsichtiger zu machen, ohne dem akribischen Detail nachzugehen.

Im Vorwort greift Sch. das Legitimationsproblem des Wissenschaftshistorikers auf. Warum sollen wir uns mit längst vergessenen und inhaltlich nur schwer auf die Gegenwartsdiskussion zu beziehenden Geschichten doch noch einmal beschäftigen? Zumal nach dem gängigen Selbstverständnis der Naturwissenschaften der Restgehalt an Wahrheit der vergangenen Geschichten doch in den Lehrbüchern gültig zusammengefaßt ist?

Um sein Unternehmen gegenüber einer kurzsichtigen Wissenschaftsgeschichtsschreibung zu verteidigen, rekurriert der Autor auf einen Grundstock an Leitfragen, deren wichtigste, nach einem Sinn in der Natur, damals wie heute naturwissenschaftliches, teleologisches und naturphilosophisches Nachdenken anleitet. Nur mit dem Unterschied: „Man hat damals eine Antwort versucht, die sich nicht als tragfähig erwiesen hat. Wir sehen heute nicht einmal den Ansatz zu einer Lösung, ja die Natur erscheint uns immer fremder und bedrohlicher. Das Unbehagen, um es vorsichtig auszudrücken, das unser Verhältnis zur Natur kennzeichnet, ist Anzeichen dafür, daß wir Fragen, die sie uns stellt, umgehen, beiseite schieben und vergessen wollen. Es könnte zugleich ein Anzeichen auch dafür sein, daß wir nicht bis zum Ursprung dieser Fragen vorgestoßen, daß sie unerledigt geblieben sind und nun, wie eine nicht auskurierte Krankheit uns zwar nicht akut gefährden, doch zugleich die Kraft nehmen" (7/8). Der Rückgriff in die Geschichte und dort vor allem die Darlegung der Um- und Irrwege des Denkens soll dann die zentrale Frage als Fragehorizont näher bestimmen, damit wir Heutigen wissen, was unsere Tradition überhaupt meinte, als sie danach fragte: Welchen Sinn hat die Natur für uns.

Wissenschaftsgeschichte ist gemäß dieser Deutung nicht so sehr der Kurzbericht ihrer Großtaten, sondern die lange Erzählung vieler Geschichten. Diese ist nicht allein in der Idee der Naturwissenschaft zentriert, sondern stellt den lebendigen Zusammenhang von der Intrige bis zur Politik, von sozialanthropologischen bis zu den metaphysischen Bedingungen dar. Ob sich die Analyse der Wissenschaftsgeschichte dabei nicht in der Vielheit aller möglichen Facetten verliert und einem bloß erzählenden Relativismus anheimfällt, wollen wir zum Schluß kurz ins Auge fassen.

Die klassische Teleologie des Aristoteles bestand nach unserem Autor darin, das Organische als das Paradigma aller Zweckmäßigkeitsverhältnisse darzustellen. Alle Formen der Bewegung und der ganze Kosmos wurden demgemäß als teleologische Veranstaltungen gedeutet. Die beginnende Neuzeit habe von diesem Primat des Organischen Abstand genommen und die Ortsbewegung der mechanischen Physik zum Muster aller Naturwissenschaft erklärt. Wiederbelebung der Teleologie im 17. Jh. konnte dann nur heißen, den teleologischen Überbau der primär mechanischen Ordnung zu begreifen. Teleologisches Denken ist zu dieser Zeit nicht mehr die umgreifende Voraussetzung, sondern erst das durch Interpretation der mechanischen Physik abzuleitende Muster der Weltdeutung. Das 17. Jh. ist somit zwar eine Welt, die durchaus noch mit Gott als ihrem Schöpfer rechnete, wenngleich dieser sich auch hauptsächlich der mathematischen und nicht der antiken, beschreibenden Physik bediente.

Die Teleologie und ihr Ende wird von Sch. nur in dieser systematischen und historischen Einschränkung betrachtet:

„Unter dem Ende der Teleologie ist hier ihr Verschwinden als eines umfassenden und über alle Fachgrenzen hinweggreifenden Verfahrens gemeint, mit dessen Hilfe man glaubte, Gott und die Welt verstehen zu können. Es handelt sich dabei um eine Form von Teleologie, die im Rahmen der neuen Wissenschaft des 17. Jahrhunderts entsteht, von bestimmten Sonderfragen ihren Ausgang nimmt, sich aber schnell zu ungeahnter Breite, zu einer neuen Form der Weltbetrachtung entwickelt, die zwei ganze Generationen in ihren Bann zieht und dann ebenso plötzlich, wie sie entstanden ist, auch wieder verschwindet" (11).

Der Engländer Robert Boyle wird uns als einer der Ahnherren der die mechanischen Theorien von Descartes und Hobbes überhöhenden Teleologie vorgestellt, da ihm der Weltmechanismus derart komplex erscheint, daß Fragen nach den Zwecken dieser Mechanik nicht nur heuristisch wertvoll sind, sondern auch legitime Hinweise auf ihren Konstrukteur enthalten. Unter dem Einfluß der Newtonschen Physik festigte sich das mechanisch gedachte Weltgebäude; aber gerade diese Physik enthält nur Gesetze, die für eine Vielzahl von Welten Geltung haben. „Wie kommt es, daß aus der Vielzahl der Möglichkeiten gerade unser, durch die Sonne und die Planeten gegebenes System Wirklichkeit geworden ist? Hier vermag Newtons Theorie trotz aller ihr innewohnenden Kraft keine zureichende Antwort zu geben. Den fehlenden Bestimmungsgrund glaubt man in einem Eingriff Gottes finden zu können. Und dabei bietet sich die Gelegenheit, unser von Gott geschaffenes System mit möglichen anderen zu vergleichen und seine Vorzüge teleologisch aus der Güte des Schöpfers herzuleiten" (25). Auf diese Weise zieht das 17. Jh. aus der Unvollständigkeit der mechanischen Physik für die Wirklichkeitserklärung einen Hinweis für die Berechtigung der Teleologie. Die Frage nach dem Sinn der Natur konzentriert sich auf die Besonderheiten in ihr und hier – schließlich doch wieder ganz aristotelisch – auf die Organismen. Aristoteles hingegen ging von der Wirklichkeit der lebenden Organismen aus und sein Zweckbegriff gipfelt im Hinweis auf ein Gutes als obersten Zweck. Die Physiker des 17. Jh.s sehen diese Wirklichkeit auf der von ihnen gewonnenen Folie der Naturgesetze als reine Möglichkeit, die nur durch göttliche Weisheit zur Wirklichkeit gebracht wird. Diese Reflexion sei aber nicht mehr Physik im engen Sinn, sondern – wie ihr Begriffsschöpfer R. Boyle sagt – das originäre Anliegen der „Physico-Theologie". Die dann einsetzende Verflachung dieser gestifteten Physikotheologie liegt aber schon in ihrem Prinzip. Da sie die Zweckmäßigkeit ausschießlich an der bloßen Erfahrung festmachen will, gerät ihr alles zur Zweckmäßigkeit. Und wenn sie nicht in poetischer Distanz (wie z. B. der Dichter Brockes) nur noch den Blick fürs Schöne hat, steht sie auf einmal vor dem Problem, auch das Dasein von relativ Unzweckmäßigem im göttlichen Schöpfungsplan zuzulassen. Die Frage nach einer Theodizee wird dann virulent. Aber bevor Voltaire diese universalteleologische Sicht mit beißendem Spott überzieht, trägt der Namensschöpfer der Teleologie Christian Wolff enzyklopädisch noch einmal die Massen der Erfahrungen zusammen, die sich für diese Deutung anbieten. Warum sich diese, oft das Lächerliche streifende Zweckbetrachtungen so lange haben behaupten können, versucht Sch. durch einen zweiten Strang der Argumentation zu verdeutlichen. Denn neben der kurzsichti-

gen Physikotheologie etabliert sich zeitgleich das, was Sch. in Anlehnung an den kantischen Sprachgebrauch, die formal-teleologische Betrachtung nennt, genauer die Verfahren der Mathematiker Leibniz, Bernoulli und Euler mit den Variationsrechnungen zur Bestimmung von Minima und Maxima. Aus diesen mathematisch höchst bedeutsamen Analysen speist sich nach wie vor das teleologische Interesse. Daß die Natur den kürzesten Weg nimmt, mit dem kleinsten Maß der Engergie auszukommen trachtet usw. sind dann Variationen des Prinzips der Einfachheit, das Maupertuis unter Zugrundelegung eines mathematischen Beweises in die Physik einbringt. Auf diese Weise verschafft er der physikotheologischen Betrachtung von der Seite der exakten Wissenschaften neue Nahrung, ohne zugleich in die Bagatellen kleinlicher Zweckbetrachtung zu verfallen. Als Präsident der Berliner Akademie ist Maupertuis aber nicht unwidersprochen geblieben. Wissenschaftsintrige und Plagiatvorwürfe haben dann schließlich diese quasi mathematische Rettung der Teleologie zu dem zurückgebracht, was sie ist, eine unglückliche Mischung von Mathematik und Metaphysik. Denn der Beweis vom Dasein Gottes, so der Spötter Voltaire, läßt sich weder aus einer speziellen Zweckmäßigkeit eines einzelnen Organismus noch aus der universalen Zweckmäßigkeit, d. h. dem Prinzip der kleinsten Aktion ablesen. „Der teleologische Nimbus jener Prinzipien löst sich damit in rein mathematische Sachverhalte auf" (148), wie d'Alembert dies schließlich zu zeigen bemüht ist. Den Abschluß dieses Streits setzt Kants Kritik der Urteilskraft durch seine Abgrenzung der Zweckmäßigkeit in innere -, äußere – und formale Zweckmäßigkeit, die Einschränkung auf den nur regulativen Gebrauch der Teleologie und die schon in der Kritik der reinen Vernunft vorgebrachte Undurchfürbarkeit aller theoretischen Gottesbeweise. Dadurch befreit Kant die Teleologie von dem ihr in der Physikotheologie zugemuteten Universalitätsanspruch, dem bereits Aristoteles durch seine Lehre vom Zufall und vom Guten innerhalb der Zweckbetrachtung entgangen war. Alle nachkantische Teleologie habe sich dann mit dem Verdacht der Physikotheologie und ihrer lächerlichen Beweise konfrontiert gesehen, so daß das Ende dieses teleologischen Weltbildes spätestens mit dem Darwinismus gekommen ist. Der abschließenden Kritik Sch.s an der naiven Physikotheologie ist Recht zu geben, besonders auch, wenn er ihre Wiederauflebung innerhalb der populären Evolutionstheorie geißelt, die ja mit den gleichen Mitteln die Evolution, das Wirken der Gene oder das Zusammenspiel von Zufall und Notwendigkeit als ihre „Götter" aus ihren Naturvorstellungen abzuleiten trachten. „Was dabei auf der Strecke bleibt, das ist der eigentlich praktische Bezug auf unser Handeln als Menschen, . . ." (187).

Ist aber mit dem Ende dieses teleologischen Weltbildes auch das Ende teleologischen Reflektierens erreicht? Sicherlich sofern wir damit das Ende der Physikotheologie des 17. und 18. Jh.s meinen. Aber teleologisches Reflektieren ist mehr als Physikotheologie. Daß dies Sch. sieht, zeigen seine kurzen Analysen zu Aristoteles und Kant, ohne sie jedoch systematischer zu Rate zu ziehen, geschweige denn die Neuformulierungen teleologischen Denkens in der aktuellen Diskussion innerhalb der Naturphilosophie und Handlungstheorie aufzunehmen. Sch. bleibt in seinem Buch in der Beschränkung auf ein Stück Wissenschaftsgeschichte stehen. Die Entfaltung gedankenreicher Geschichten um den teleologischen Gottesbeweis zwischen mathematischem Verstand, philosophischer Phantasie, Wissenschaftspolitik und Weltdeutung läßt aber den Leser enttäuscht zurück, der sich ebenfalls die Frage „Natur ohne Sinn?" gemäß dem Tenor der Reihe Herkunft und Zukunft stellt. Sicherlich ist es wichtig, sich der sogenannten Irrtümer und Umwege zu erinnern, aber das Erinnerte darf nicht nur katalogisch dargeboten, sondern muß in Entwicklungslinien auf Bekanntes gebracht werden. So fällt es schwer in der Vielzahl der Geschichten den Leitgedanken konkret zu fassen.

München Hermann Schlüter

Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens. Ingo Broer, Peter Fiedler, Hildegard Gollinger, Ingrid Maisch, Johannes M. Nützel, Lorenz Oberlinner, Dieter Zeller. Hrsg. v. Lorenz Oberlinner. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 200 S. (Quaestiones disputatae, Bd 105) kart. DM 29.80

Der vorliegende Sammelband – Anton Vögtle von seinen Schülern zum 75. Geburtstag gewidmet – ist, zusammen mit dem kurz zuvor erschienenen Buch Vögtles selbst,[1] ein beeindruckendes Zeugnis dafür, wie sehr das Wirken des Freiburger Emeritus noch immer im Zentrum der aktuellen Forschung steht. Die sieben Beiträge spiegeln die strenge, stets aufs Wesentliche gerichtete Arbeitsweise, die der bekannte Lehrer neutestamentlicher Exegese zu vermitteln wußte, wie zugleich den Perspektivenreichtum seines Werkes, den auch die anhangsweise zusammengestellte Bibliographie Vögtles (194–200) dokumentiert.

Unter dem Titel „‚Wenn einer stirbt, lebt er dann wieder auf?' (Ijob 14,14). Zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund der Deutung der dem Kreuzestod nachfolgenden Erfahrung der Jünger mit dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu" (11–38) gibt Hildegard Gollinger einen dichten Abriß der Vorstellungen Israels über ein Leben nach dem Tode: Aus der lebendigen Erfahrung der geschichtsmächtigen Gegenwart Jahwes für sein Volk entwickelte sich in nachexilischer Zeit der Glaube an die Treue Gottes über den Tod hinaus, auch für den einzelnen. Der Pluralismus der Vorstellungen, der bis in die Zeit Jesu kennzeichnend bleibt, ist ein Indiz dafür, daß hier nicht ein bestimmtes, von außen übernommenes Modell den Umschlag verursacht hat, vielmehr der Israel bestimmende Gottesglaube sich in den verschiedensten neuen Fragesituationen zu bewältigen wußte. Zwei kritische Anmerkungen: 1. Hans Kessler hatte die Aussage: „Abraham [. . .] ward zu seinem Geschlecht versammelt" (vgl. Gen 25,8) und die Erwartung Jakobs, „mit seinen Vorfahren vereint zu werden" (vgl. Gen 49,29) unlängst noch als eine „archaische [. . .], mit der Scheolvorstellung nicht ganz ausgeglichene [. . .] Auffassung" erwähnt.[2] Kann man die hier implizierten positiven Vorstellungen über die Zukunft der Väter nach dem Tode, die auf die Auseinandersetzung Jesu mit den Sadduzäern vorausweisen (vgl. Mk 12,26f parr.), ohne die Gefahr einer Verzerrung des Gesamtbildes übergehen? 2. Im Hinblick auf das vierte Gottesknechtslied (Jes 52,13–53,12) liest man bei Kessler: „[. . .] mit Sicherheit läßt sich nur sagen, daß das wiederherstellende Handeln Gottes am Knecht ‚ein Handeln am Knecht nach dessen Tod und jenseits von dessen Tod' ist und eine völlige Rehabilitation des Knechtes bedeutet".[3] Die Behauptung Gollingers: „die überwiegende Mehrheit [der Autoren) entscheidet sich mit guten Gründen für eine innerirdische Rehabilitierung des Gottesknechts im Sinne einer göttlichen Rettung des im Exil verstreuten Volkes" (19f) dürfte sich kaum halten lassen. Auf keinen Fall liegt es in der Intention des Beitrags von E. Haag, auf den sich Kessler wie Gollinger berufen,[4] die ursprünglich auf eine individuelle prophetische Existenz zielende Heilszusage in der von Haag redaktionskritisch herausgearbeiteten späteren kollektiven Adaptation des Gottesknechtslieds untergehen zu lassen.

In seinem Beitrag „‚Der Herr ist wahrhaft auferstanden' (Lk 24,34). Auferstehung Jesu und historisch-kritische Methode. Erwägungen zur Entstehung des Osterglaubens" (39–62) geht Ingo Broer die Frage nach den Erscheinungen des Auferstandenen im Zusammenhang mit der Wunderproblematik an. B. macht zunächst die nicht ganz abwegige Feststellung: „Die historische Kritik würde zweifellos – vorausgesetzt, es gäbe so etwas – ein schlechthin einmaliges und unvergleichliches, also ein ganz und gar einmaliges Ereignis als unhistorisch abtun. Nun könnte man argwöhnen: Das Christusereignis ist aber nun gerade ein solches – also ist die historisch-kritische Methode in ihrer Fatalität erwiesen" (49). Hinsichtlich der Wunderfrage sei ein solcher Argwohn aber ohne Basis: „Denn zu den Wundern [Jesu] haben wir ja nur über die Wundergeschichten Zugang – Wunderberichte sind uns aber aus der übrigen Antike so häufig überliefert, daß bei ihnen die Grenze der historisch-kritischen Forschung noch nicht sichtbar wird" (ebd). Hier dürfte der weitverbreitete hermeneutische Kurzschluß vorliegen, den ich in meinem Aufsatz „Die historische Rückfrage nach den Wundern Jesu"[5] angesprochen habe. Nicht der Rückgriff auf das zeitbedingte Schema der Wundergeschichten ist das Staunenswerte an den ntl Berichten über Wunder Jesu, sondern die souveräne Kraft, die sich in der redaktionellen Bearbeitung solcher Reports durch die Evangelisten, im Unterschied zu den zunächst verfaßten wie dann in den Apokryphen weiterwuchernden Wundergeschichten zeigt. In dieser innovativen Zeugniskraft meldet sich ein Geschehen zu Wort, das die zeitgenössischen Analoga sprengt.

Auch im Hinblick auf Erscheinungsberichte verweist B. auf antike Parallelen. Was die Frage nach der Basis des ursprünglichen Osterglaubens angeht, so scheint B., wenn ich ihn recht verstehe, eine Position einzunehmen, die der früher von R. Pesch vertretenen These nähersteht als der Einschätzung der Erscheinungen durch Vögtle. B. meint, „daß die Jünger, die im Zusammenleben mit Jesus von diesem Jesus fasziniert waren [. . .], auch nach seinem Tod an dem von Jesus verkündigten, die Menschen liebenden Vater festhielten und in diesem vom Kreuzestode Jesu als Verbrecher immer neu gefährdeten Festhalten zu Erfahrungen gelangt sind, die sie in ihren schon vorösterlichen Ahnungen nicht nur bestätigten, sondern diesen Ahnungen zu einer neuen Qualität verhalfen, indem sie ihnen deutlich machten: diese Botschaft war nicht die eines Gescheiterten, sondern sie trug sogar noch im Scheitern selbst" (61).

Den fundamentaltheologisch wichtigsten Beitrag des Buches sehe ich in dem Aufsatz von Lorenz Oberlinner, „Zwischen Kreuz und Parusie. Die eschatologische Qualität des Osterglaubens" (63–95). Im Anschluß an W. Marxsen stellt Oberlinner zunächst heraus, daß man bei der Auferweckungs- bzw. Auferstehungsaussage tatsächlich von einem Interpretament reden muß (vgl. 64ff). Mit E. Schweizer hält er darüber hinaus das Bekenntnis zur Auferstehung im Sinne der Überwindung des Todes für ein sekundäres Interpretament gegenüber der Behauptung der Erhöhung, d. h. der göttlichen Rechtfertigung Jesu (vgl. 92), die auch die Deutung der ursprünglichen Widerfahrnisse als „ὤφθη" erst theologisch möglich gemacht habe (vgl. 69f). Fundamentaltheologisch vorrangig ist die Frage, ob für die Begründung des Osterglaubens (die O. mit vielen anderen nicht deutlich genug von dessen faktischer Entstehung abhebt, vgl. 67) nach dem Karfreitag ein neuer, „den Osterglauben auslösender offenbarender Impuls" von seiten Gottes nötig war (vgl. 70, im Anschluß an Vögtle).

Es ist methodisch zweckmäßig, wenn O. beim Ansatz zur Beantwortung dieser Frage von umstrittenen Deutungen des Selbstverständnisses Jesu als

[1] Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, Freiburg i. Br. 1985.

[2] Vgl. Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamental-theologischer und systematischer Sicht, Düsseldorf 1985, 49.

[3] Vgl. a.a.O. 54 Anm. 22. Mit dieser Aussage sind allerdings weitere, noch in derselben Anmerkung gemachte Ausführungen schwer zu harmonisieren.

[4] Vgl. E. Haag, Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt, in: N. Lohfink (Hrsg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg i. Br. 1983, 159–213.

[5] In: TrThZ 90 (1981) 41–58.

leidender Gottesknecht (insbesondere durch H. Schürmann) oder Menschensohn (insbesondere in der Interpretation durch R. Pesch) absieht und von dem als gesichert geltenden Logion Mk 14,25 parr ausgeht. Jesus gibt hier „die Versicherung, ‚das Heil der Gottesherrschaft werde so sicher kommen wie sein Tod, der somit die Gültigkeit seiner Heilsbotschaft nicht tangieren kann'" (vgl. 79f mit Berufung auf Vögtle und Verweis auf H. Kessler). Trotz dieser Versicherung Jesu angesichts seines (doch als gewaltsam) zu erwartenden Todes ist auch O. ähnlich wie Kessler der Ansicht, daß mit dem Kreuzestode Jesu den Jüngern die Möglichkeit, ja Berechtigung (vgl. 83) genommen war, sich an den vom irdischen Jesus erhobenen (und ausgewiesenen!) Vollmachtsanspruch zu halten. Als entscheidendes Argument wird Dtn 21,23 b („ein Gehängter ist ein Gottesfluch") angeführt. Dieses Argument scheint mir schon angesichts von Mk 14,25 – vom letztgültigen Repräsentanten der Gottesherrschaft gesprochen! – zu schwach. Vor allem aber konnte der Rückblick auf die Schrift die Jünger doch lehren, daß mindestens schon einmal in der Geschichte Israels sich die Annahme, man habe es bei dem gewaltsam zu Tode gebrachten Repräsentanten Gottes mit einem von diesem Verstoßenen zu tun, als schlimmes Fehlurteil erwiesen hatte (vgl. Jes 52,13–53,12). Wodurch läßt sich die Rede von einem „Tod der Gottverlassenheit am Kreuz" (vgl. 90) decken? Wo im Mk-Ev. davon gesprochen wird, geht es um die Erfahrung einer Verlassenheit durch Gott, die sich dem Sehenden realiter als die größte Nähe zu Gott erweist. Nicht einsichtig ist mir auch die Aussage: „Jesus ist mit Ostern zu etwas geworden, was er vorher nicht war" (91, im Anschluß an K. M. Fischer). War die Rolle Jesu nicht von vornherein eschatologisch? Die Frage nach dem Stellenwert der Erscheinungen des Auferstandenen über die nach ihrer Funktion für die Entstehung des Osterglaubens hinaus scheint mir nach wie vor offen.

Einer der merkwürdigsten Passagen in der mattäischen Passionsgeschichte ist der Beitrag von Ingrid Maisch, „Die österliche Dimension des Todes Jesu. Zur Osterverkündigung in Mt 27,51–54" (96–123) gewidmet. Nach einem kurzen synoptischen Vergleich setzt sich M. eingehend mit den in der Literatur diskutierten Möglichkeiten der Herkunft der Verse 51b–53 auseinander. Sie favorisiert selbst die Möglichkeit, „Mattäus habe das Textstück – mit Ausnahme der Zeitangabe – aus biblischem und apokalyptischem Material selbständig formuliert" (vgl. 115). Was die Deutung der Szene angeht, so stimmt M. W. Trilling zu: „Die Bedeutung dieser Verse kann nur darin gesehen werden, im Tode Jesu schon den Beginn des neuen Äons, einer den ganzen Kosmos umgreifenden Wende anzukündigen" (121). Gegenüber M. Riebls These von einer „Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes" möchte M. allerdings zurückhaltender von einer „zeichenhaften Vorwegnahme der Auferstehung Jesu in seinem Tode" sprechen (vgl. 122). „Die Macht, die dem österlichen Jesus gegeben wurde (Mt 28,18), ist bereits am toten Jesus wirksam [...]. Die Entscheidung über die Heilszukunft ist gefallen" (123).

Unter der Überschrift „Die Gegenwart als österliche Zeit – erfahrbar im Gottesdienst. Die ‚Emmausgeschichte' Lk 24,13–35" (124–144) wägt Peter Fiedler sorgfältig die traditions- und redaktionsgeschichtlichen Probleme dieser Perikope ab. Von den inneren Spannungen der Emmausgeschichte wie von ihrem sprachlichen Befund her läßt sich nach F. am besten die Annahme begründen, daß Lukas die Mahlszene selbst gebildet, aber den Komplex „Erschließung eines christologischen Schriftverständnisses" im Anschluß an eine Vorlage gestaltet hat. Einige Fragen zum Detail: Die Einführung von zwei himmlischen Boten im Grabe (Lk 24,4) versteht F. über das lukanische Zeugenmotiv als Teil einer Absicherung des Osterglaubens. Geht es nicht vorrangig um ein Element der Kritik an einer falschen Jünger-Eschatologie?[6] Ist dann die Kritik an den „Unverständigen und Herzenslahmen" (vgl. Lk 24,25), die F. der Vorlage zuweist (vgl. 137), im Zusammenhang mit Lk 24,5 c (diff. Mk 16,6 c) und Lk 24,11 – und im weiteren Kontext der Kritik des Mißverständnisses von Jesu ἔξοδος (Lk 9,31) und ἀνάλημψις (9,51) wie sie in der lukanischen Bearbeitung der Verklärungsszene (vgl. z. B. das vorgezogene Schlafmotiv Lk 9,32 – 22,45), Lk 19,11 und Apg 1,6–11 zum Ausdruck kommt – nicht doch eher als redaktionell anzusehen?

Zwei Beiträge sind dem vierten Evangelium gewidmet – man vermißt eine Studie zum Osterglauben in der Sicht des Markus.

Ähnlich prägnant wie Maisch und Fiedler behandelt Dieter Zeller in seinem Aufsatz „Der Ostermorgen im 4. Evangelium (Joh 20,1–18)" (145–161) die traditions- und redaktionsgeschichtlichen Fragen seines Textes. Zu Recht unterstreicht er die zentrale Funktion, die dem vierten Evangelisten zufolge dem Glauben des Lieblingsjüngers im leeren Grab zukommt. Daß hier aber bereits das „leere Grab [...] zu dem Beweis für die Auferstehung Jesu" wird (vgl. 159), kann ich (mit Bultmann) nicht einsehen. Auch Maria Magdalena nimmt das „factum brutum" wahr (20,12). Die genaue Feststellung des Befundes („ordentlich aufgeräumtes Grab") wird nur Petrus, nicht dem „anderen Jünger" zugeschrieben (20,6f). Wenn „sonst für den Evangelisten bezeichnend [ist], daß er die überlieferte Aussage von der Erhöhung und Verherrlichung des Gekreuzigten schon auf die Stunde des Todes Jesu anwendet und ihn als Heimgang zum Vater faßt" (vgl. 160), darf man dann die Verherrlichung Jesu als „nach V. 17 b noch nicht abgeschlossen" (vgl. 159) annehmen? Geht es in Kap. 20 nicht eher um eine Schilderung der jeweiligen Erkenntnisetappen auf seiten der Jünger als um eine Chronologie der Auferstehungsereignisse: zunächst der Lieblingsjünger – auch er in verspätetem Verstehen der Schriftvoraussage (vgl. 20,9 mit 2,22; 12,16), aber als erster und vollwertig glaubend –; dann die verschiedenen Erkenntnisstufen derjenigen, die schwerfälliger im Sehen sind – von Maria Magdalena bis hin zu Thomas?

Mit diesen Bemerkungen ist teilweise schon eine Kritik an den Aussagen Johannes M. Nützels vorweggenommen, der in dem abschließenden Beitrag „‚Komm und sieh' – Wege zum österlichen Glauben im Johannesevangelium" (162–189) auch auf Joh 20 zu sprechen kommt (177–185). Die mit I. de la Potterie und D. Mollat vertretene Annahme, 20,8 b hebe nur auf einen anfänglichen bzw. Zeichenglauben des Lieblingsjüngers ab, wird sich kaum halten lassen. Wenn „als der überzeugendste und nicht mehr zu überbietende Weg zum Glauben die eigene Begegnung mit dem Auferstandenen" behauptet wird (vgl. 185), unter „Begegnung" aber (im Anschluß an 20,19) auch die Erfahrungsmöglichkeiten der „Jünger zweiter Hand" einbegriffen werden (vgl. 186–189), so ist mir nicht einsichtig, warum gerade der exemplarische Jünger des vierten Evangeliums sich mit seinem 20,8 b angesprochenen Glauben noch nicht im Raum solcher Begegnungen bewegen soll.

Ein reichhaltiges Buch, das eine Fülle von Anregungen bietet und, ganz im Sinne einer „Quaestio disputata", nachhaltig das Weiterfragen anstößt. Dem Hrsg. ist es gelungen, eine FS vorzulegen, die, bei aller gewahrten Pluralität, über die übliche lockere Aneinanderreihung von Einzelstudien hinausgeht und höchst belangvolle Aussagen zum Thema „Osterglauben" vereinigt.

Freiburg i.Br. Hansjürgen Verweyen

[6] Vgl. meinen Hinweis auf den „roten Faden", der sich mit Blick auf das dreimalige lukanische „und siehe, zwei Männer . . ." von Lk 9,30 über 24,4 bis Apg 1,10f spannt: Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht, in: ZKTh 103 (1981) 426–445, bes. 440.

Siebert, Rudolf J.: **The Critical Theory of Religion.** The Frankfurt School. – Berlin, New York, Amsterdam: Mouton/de Gruyter 1985. XVI, 722 S. (Religion and Reason 29), Lw. DM 189.–

S. nimmt sich vor, Habermas' Theorie kommunikativen Handelns als die am weitesten entwickelte kritische Theorie des Subjekts, der Gesellschaft, der Geschichte und der Religion innerhalb der Frankfurter Schule zu untersuchen, wobei ihn besonders dessen Religionstheorie interessiert. Diese entfaltet S. im Vergleich zu den religionstheoretischen Reflexionen der früheren Vertreter kritischer Theorie. Dabei ist für ihn die Theodizeefrage leitend. Sie beleuchtet die Aporien der Religionstheorien der Kritischen Theorie und verlangt nach S. eine theologische Lösung, die er entlang den Überlegungen gegenwärtiger Politischer Theologie expliziert. Die in ihrem Rahmen entwickelte theologische Handlungstheorie wird eingehend dargestellt und deren eigene Aporie wird aufgezeigt, die S. im Rückgriff auf Hegel weiterzuführen versucht. Zieht sich zum einen der Rekurs auf Hegel durch das ganze Buch, so werden zum anderen die diskutierten Positionen auf ein dreigeteiltes Zukunftsmodell bezogen und daran bemessen, was sie beitragen zum Widerstand gegen Zukunft I – die total technokratische, verwaltete Gesellschaft –, zur Verhinderung von Zukunft II – globalen konventionellen und ABC-Kriegen – und zum Erreichen von Zukunft III – der versöhnten Gesellschaft ohne Opfer und Unterdrückung.

Das Buch hat drei Teile. Teil I (1–107) ist der „Theory of Communicative Praxis" gewidmet und analysiert Habermas' Theorie kommunikativen Handelns auf dem Hintergrund der früheren kritischen Theorie sowie von Hegels Jenaer Systementwürfen.

In Habermas' gigantischem Unternehmen sieht S. die Absicht, Hegels noch religiös-metaphysische Weltanschauung zu überwinden. Die Kategorie „Kampf um Anerkennung" werde dabei zur Grundlage der Theorie kommunikativen Handelns und zum Schlüssel der darin enthaltenen kritischen Theorie der Religion und zur Politischen Theologie.

Während Hegel in seinen Jenaer Systementwürfen I und III fünf Kategorien (Sprache, Familie, Arbeit, Anerkennung, Nation) unterscheidet und sich diese scharfe Trennung leisten könne, da die theologische Grundlegung deren Einheit garantiere, bleibt nach S. Habermas' Philosophie „up to the present an aggregate of the five dialectic patterns of existing consciousness" (28); sie habe zudem die Tendenz, alle Medien auf Sprache und Anerkennung zu reduzieren. Als fundamentales theologisches Problem sieht er bei Habermas, daß in seiner Philosophie die Dialektik von Sprache und Arbeit einerseits und von Liebe und Anerkennung andererseits getrennt bleiben. Diese Trennung bedrohe die Einheit des Selbsterzeugungsprozesses des menschlichen Subjekts. Statt aber zur Theologie zurückzukehren, optiere Habermas für eine Art phänomenologischen Reduktionismus.

Demgegenüber arbeitet S. die materialistischen Elemente in Hegels Dialektik heraus, die er insbesondere in dessen Analyse der Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft, des mechanischen Staates und der bürgerlichen Geschichte aufzeigt, welche auf Zukunft I hinauslaufen. Dagegen gehe es Hegel um die Zukunft III, „the rational society, in which individual and community are truly reconciled and precisely, thereby, free" (62). Habermas entschlüsselt dem Vf. zufolge Hegels Jenaer Systementwürfe aus der Perspektive der politischen Ökonomie, wobei er dessen Grundlegung im theologischen Begriff als göttlicher Totalität opfere. Dagegen plädiert S. für ein Offenhalten der Hegelschen theologischen Option. Das große Verdienst der Theorie kommunikativen Handelns sieht er im Negativen; "It rejects courageously false forms of conjugation of the sacred and the profane. Precisely thereby it reopens practical discourse on the modern dichotomy between the religious and the secular and thus, possibly the way toward a

new understanding, consensus and resolution of the modern abyssus between the collective and the individual" (83). Habermas wolle die universale religiöse Identität, die in Hegels Philosophie die partikulare soziale sowie die singulare personale Identität unterstütze, durch eine universale Kommunikationsethik ersetzen, die nach dem Obsoletwerden religiöser Weltanschauungen das leisten soll, was diese früher getan haben: soziale und personale Identität ausbilden. Aber Habermas selbst habe Zweifel, ob eine solche Kommunikationsethik das einzige sei, was von den religiösen Orientierungs- und Deutungssystemen zu retten ist. Dieser Zweifel ist S. zufolge Habermas' Theorie kommunikativen Handelns immanent. Er verweise zurück auf Hegel und voraus auf die kritische politische Theologie.

Teil II (108–334) ist „Critical Theory of Religion" überschrieben. Er entfaltet, wiederum im Rückgriff auf Hegels Jenaer Systementwürfe, Habermas' kritische Theorie der Religion als integralen Bestandteil seiner Theorie kommunikativen Handelns im Kontext der Religionstheorien von Horkheimer, Fromm und Adorno.
Habermas entwickelt lauf Vf. seine kritische Theorie der Religion sowohl aus als auch im Gegenüber zu Hegels Religionsphilosophie der Jenaer Entwürfe, in denen Hegel bereits im Kern eine Gesamtgeschichte religiöser Weltanschauungen, Deutungs- und Orientierungssysteme projektiere, die auch Habermas in seiner Theorie rekonstruiere.

Freilich sei Hegels „universal pragmatic" „first of all divine" (113). Doch seien Fragmente seiner „absolute pragmatic or pragmatic of the Absolute" (128) in Habermas' Theorie nicht nur negiert, sondern zugleich erhalten. Als Kontext für Habermas' eigene Theorie werden Horkheimers Religionssoziologie (128–146), Fromms Theorie humanistischer Religiosität (146–156) und Adornos negative Dialektik (156–164) skizziert, letztere als ein „mystical atheism in the Absolute" (164), der Gott um Gottes willen negiert.

Daran schließt sich eine Explikation des Verhältnisses von Habermas zu Max Webers Religionstheorie an. S. arbeitet die aus der Kontingenzerfahrung resultierende Theodizeefrage als das entscheidende Problem heraus, mit dessen Lösung auch die Universalpragmatik steht und fällt. Eine fundamentale Testfrage in bezug auf Habermas' Diskursethik ist für den Vf.: "Can practical discourse give birth to a new subjectivity – a post-Christian, post-bourgeois subjectivity?" (192). Daran hindern sie nach S. ihre Aporien, die in der Mißachtung der Zeitlichkeit und Endlichkeit allen von Vernichtung bedrohten menschlichen Lebens liegen. Gelinge es Habermas auf der Basis von Weber gerade zu zeigen, daß der Weg religiöser Rationalisierung dem einen Problem der Theodizee entspringt, so erscheine die ungelöste Theodizeefrage aufs Neue bei Habermas als Aporie seiner Theorie: „the contradiction between unconditional recognition and annihilation in interaction and intersubjectivity" (222).

Nach S. hat Habermas die jüdisch-christliche Ethik der Geschwisterlichkeit beerbt, säkularisiert und in seine universale Kommunikationsethik transformiert, die auf Zukunft III ausgehe. Dabei habe er ein klares Konzept von Zukunft I als der Verabsolutierung des System-Funktionalismus. Habermas erliege der kantischen Versuchung zu glauben, daß sich eine Kommunikationsethik ohne theologische Begründung entwickeln lasse. Aber trotzdem bewahre er ein Interesse für jüdisch-christliche Mystik. Freilich könne er nur, wenn er sich in Richtung einer neuen Verbindung von kommunikativer Ethik und Mystik bewege, eine Art Positivismus vermeiden.

Der Vf. erkennt in Habermas' kritischer Theorie einen „congenial and ingenious commentary on Hegel's philosophy" (284). Doch falle Habermas hinter Hegel zurück in dem Sinne, daß er den modernen Verlust der objektiven und absoluten Vernunft nicht adäquat balancieren und zu einer dialektischen Verbindung von subjektiver und objektiver Vernunft kommen könne. Die subjektive Vernunft allein aber „becomes aporetical in the face of destruction and death, if it can not refer to Being and to objective and absolute reason: to God's spirit" (281).

S. zeigt im weiteren auf, daß und wie Habermas seine Theorie der Religion aus der Kritik an Parsons' analytischer Religionstheorie entwickelt (286–300), deren Kritik der Vf. sich im Blick auf ihre idealistisch-legitimatorische Ausrichtung anschließt, wenngleich er in Parsons' telischem System eine Einsicht in das Telos menschlichen Handelns festgehalten sieht, die bei Habermas preisgegeben wird.

Sodann entfaltet S. seine These, daß Habermas' Theorie in sich selbst negativ-theologische Elemente eines mystischen Atheismus, das Potential für eine „conjugation of Judeo-Christian mysticism and a politics of Messianic mimesis or imitatio" (301) enthalte. Diese überraschende These rechtfertigt der Vf. anhand von Habermas' Rezeption der Arbeiten Scholems zur kabbalistischen Mystik v. a. Isaak Lurias (300–318). Dessen Gedanke der Selbstverschränkung Gottes bedeute für Habermas, daß Gott sich in sich zurückziehe und den Menschen einen Raum der Freiheit und Verantwortlichkeit eröffne. "The withdrawn God makes room for the enfolding of universal communicative ethics. Here if anywhere, Habermas can find the negative theological basis for his communicative ethics and praxis" (310). Habermas ist für S. kein bürgerlicher Atheist, vielmehr sei er der atheistischen Mystik oder dem mystischen Atheismus verpflichtet, in dessen Gewand mindestens einige der Wahrheiten der obsolet gewordenen religiös-metaphysischen Weltanschauungen in säkularer Form wiederkehren könnten. Habermas finde in der Tat gute, emanzipatorische, utopische Elemente in religiösen Weltanschauungen, die er materialistisch transformiere. Doch er opfere die Theologie dem historischen Materialismus. Aber damit könne er nicht an die theologischen Wurzeln der Tragödie der gesellschaftlichen Welt vordringen, der von Hegel reflektierten Tragödie des Absoluten. Er könne nicht den „theologischen Glutkern" (Adorno an Benjamin) in der Tiefe des historischen Materialismus entdecken. Im Blick darauf schlägt S. eine „recoupling of the social world to the Absolute" (332) vor, die Habermas' Position nur stärker machen könnte.

In Teil III (335–502) wird die „Critical Political Theology" diskutiert. Diese nimmt nach S. die Herausforderung der Kritischen Theorie auf und antwortet auf sie, indem sie jene bis in ihre Aporien treibt, die sie im Rückgriff auf die jüdisch-christliche Tradition zu lösen versucht.

Ausführlich wird Peukerts Fundamentaltheologie entfaltet als eine von der Erfahrung des Todes des anderen ausgehende Theodizee. Peukerts theologische Handlungstheorie ist laut Vf. die Antwort auf Habermas' These vom Obsoletwerden religiöser Weltanschauung. "Peukert answers Habermas with an ingenious dialectical construct worthy of Hegel" (345). Aber die Fundamentaltheologie habe ihre eigene Aporie: das Theodizeeproblem, dem sich Peukert mutig stelle.

S. präzisiert von Voltaire, Kierkegaard und Horkheimer aus das Problem und stellt unzureichende christliche Antworten darauf dar. Eine Lösung gebe es nur, so schließt er mit Peukert aus der Horkheimer-Benjamin-Kontroverse, wenn die Geschichte offen sei. Zugleich fordert S., die Politische Theologie solle auf Hegels Lösung der Theodizeefrage zurückgreifen, nicht zuletzt deshalb, weil „true revolutionary praxis depends on a theory which does not close itself up against the knowledge of the Absolute" (369). Eine solche im Absoluten zentrierte Fundamentaltheologie kann nach S. helfen, Zukunft I zu widerstehen, Zukunft II zu verhindern und leidenschaftlich für Zukunft III zu kämpfen. Ein von der kommunikativen Praxis Jesu ausgehendes und im ihrerseits praktischen Glauben an seine Auferstehung wurzelndes kommunikatives Handeln widerlegt nach S. Habermas' These vom Obsoletwerden der Religion, zugleich stärke es seine Theorie kommunikativen Handelns im Durchbrechen ihrer Aporien. Somit enthalte die Politische Theologie selbst eine universale kommunikative Ethik. "It arises from the struggle for recognition as portrayed in the NT. Its fundamental norm is that the Christian must never side with the murderer" (396). Eine solche Ethik müsse auf das Ganze der Geschichte bezogen werden, in innovatorischer und anamnetischer Praxis und universaler Solidarität. Wenn Peukert dies tue, so lasse er freilich die Medien der Ehe und der Familie sowie der Nation außer acht.

Dann wendet sich S. Arens' pragmatischer Gleichnistheorie zu, in der er Jesu Kampf um Anerkennung der Souveränität Gottes und seine parabolisch-praktische Theologie entfaltet sieht. Dabei macht er auf „Inkonsistenzen" der narrativen Theologie Jesu in bezug auf die Negativität Gottes aufmerksam. "Political theology must take this negativity of God seriously. This is the theodicy problem of Jesus, which is resolved for the Christian community only after his death through its faith in his resurrection ... But this theodicy problem breaks into the open again with the parousia delay" (422). Schon Hegel habe in Jesu narrativer Theologie das Paradigma seiner politischen Theologie gesehen. Er habe dem theologischen Gehalt der Bilder und Metaphern Jesu in seinem dialektisch-mystischen Begriff die adäquate Form gegeben. Auf diese Ebene des dialektischen Begriffs müsse die Politische Theologie früher oder später gelangen. Bisher halte sie es mehr mit dem Kierkegaardschen „Sprung des Glaubens". Ihr Mangel bestehe im nur „behauptenden" Charakter der Aporielösung, mit dem die dialektische Vernunft unversöhnt sei. Metz übersetzt S. zufolge den dialektischen Begriff zurück ins dialektische Bild; mit seiner Hermeneutik der Gefahr betreibe er eine Reduktion eigener Art: "Praxis returns into pure theory. Mysticism (re-; E. A.) turns into logic. Resistance and suffering returns into the experience of grace and spirit" (482). Bei der Verbindung von Glauben und Vernunft können die Kritische Theorie und Habermas der Politischen Theologie nach S. nicht nur im Widerstand gegen jede falsche Versöhnung helfen, sondern auch durch die Bereitstellung des Paradigmas kommunikativer Praxis. Aber „Habermas's theory of communicative praxis can help political theologians only, because his brotherly and sisterly communicative action and communication community has itself a religious, specifically messianic and Christian core" (484). Dieser kommunikative Kern des Christentums selbst werde im messianischen Engagement christlicher Basisgemeinden wiederentdeckt. Was die Kritische Theorie und die Politische Theologie im letzten verbinde, sind S. zufolge: „non-possesive devotion and the liquidation of death is the highest" (502).

S. macht es seinen Lesern nicht leicht. Die Arbeit ist wenig übersichtlich gegliedert. Sie hat zudem formal einige Mängel. Der lange Anmerkungsteil (503–665) ist orthographisch fehlerhaft. Namen sind nicht immer einheitlich bzw. richtig geschrieben: z. B. Nicolaus of Cues (90 u. ö.), Nicolaus of Cusa (51 u. ö.), Nicholas of Cusa (460); an allen drei Fundstellen Pierce statt Peirce (299, 304, 462); Schillerbeeckx statt Schillebeeckx (477, 672). Die Terminologie ist z. T. mißverständlich, etwa wenn von Hegels „universal pragmatic" (113 u. ö.) die Rede ist oder bei Habermas vom „dialectic materialism" (201 u. ö.) gesprochen wird.

Inhaltlich beeindruckt mich die eigenwillige Verbindung biographisch-narrativer „Argumentation" und begrifflicher Reflexion. Am Krebstod der eigenen Frau wird die Theodizeefrage in einer Schärfe ohnegleichen deutlich gemacht; sie durchzieht, radikal als zugleich persönliche, gesellschaftliche und geschichtliche gestellt, das ganze Buch. Die lebensverachtende Grausamkeit der instrumentellen Vernunft erhellt S. am Beispiel der „Konversion" eines Kollegen aus der

Psychologie. Hervorstehend ist S.s Insistieren auf der theologischen Dimension der Kritischen Theorie, auf die Verbindung von Materialismus und Theologie und das Bemühen um die Wiederaufnahme des Jenaer Hegel in die Diskussion zwischen Kritischer Theorie und Theologie.

Fragen habe ich v. a. im Blick auf die Habermas- und Hegelrezeption. Während ich S.s Rat, die fünf Kategorien aus Hegels Jenaer Philosophie nicht reduktionistisch auf (Arbeit und) Anerkennung zu verkürzen, als Anfrage an die Politische Theologie ernstnehme, fehlt mir das Verständnis für die Tragweite der von ihm angebotenen „Versöhnung" im dialektischen Begriff. Kann man, v. a. nach Adornos radikaler Kritik in der „Negativen Dialektik", dem Hegelschen Begriff noch soviel zutrauen? Was Habermas betrifft, so kann ich bei ihm keinen „mystischen Atheismus" feststellen, auch keine Vertrautheit mit Theologie inklusive Tillich (so der Vf. 115). Die Unerbittlichkeit, mit der die frühere Kritische Theorie sich den Grundfragen jüdisch-christlicher Tradition gestellt hatte, ist in seiner Theorie kommunikativen Handelns nicht mehr auszumachen. Auch glaube ich nicht, daß man bei ihm überhaupt von einer Religionstheorie sprechen kann. Wenn er in seinen essayistischen (nicht in seinen systematischen) Arbeiten gelegentlich positiv auf Religion zu sprechen kommt – wie in den beiden Scholemartikeln –, dann ohne Verbindung zu seiner systematischen Position. In den Schriften des „offiziellen" Habermas taucht das Phänomen der Religion nur als historisch überholte Entwicklungsstufe der Menschheit auf. Der „inoffizielle" freilich gibt der Religion mehr zu, als er von seiner Systematik her dürfte. Das heißt nicht, daß die Theologie nicht von Habermas, vom systematischen wie vom essayistischen – allerdings ohne einen seiner Gelegenheitsessays für bare theoretische Münze zu nehmen – lernen könnte (und vice versa). Daß sie dies tut, zeigt S. überzeugend. Sein eigenes Buch ist ein mühevoller, eigenwilliger, engagierter und sehr fruchtbarer Beitrag dazu.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Keil, Günther: **Philosophiegeschichte I.** Von der Antike bis zur Renaissance. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1985). 162 S. (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd 14,1) kart. DM 28.–

Die auf zwei Bde angelegte Philosophiegeschichte K.s beabsichtigt eine für Schüler und Studenten aller Fachrichtungen nachvollziehbare Darstellung der wichtigsten philosophischen Lehren zu geben. Ihr Ziel ist die Einführung in die „wirklich philosophische Problematik", ohne jedoch „die dargestellte Philosophie zu beurteilen". (Vorw.)

Der im vergangenen Jahr erschienene erste Bd umfaßt den Zeitraum von der Antike bis zur Renaissance, wobei es die Eigenart dieser philosophiegeschichtlichen Darstellung ausmacht, noch das Spätmittelalter und die Renaissance der „primär ontologischen Fragestellung" zuzurechnen. Erst der Durchbruch zu einer „primär erkenntnistheoretischen Fragestellung bei Descartes" gilt K. als „der entscheidende Wechsel der philosophischen Problematik" (115) und begründet das Einteilungsprinzip seines zweibändigen Werkes.

In formaler Hinsicht befolgt K. bei den gemeinhin als geistesgeschichtlich bedeutsamer geltenden Philosophien das Prinzip einer systematischen Darstellung nach den wichtigsten philosophischen Themenbereichen, Logik, Metaphysik, Ethik, bzw. der systematischen Erläuterung der wichtigsten Grundbegriffe.

Hier ist allerdings anzumerken, daß die beabsichtigte tiefere Einführung in die philosophische Problematik nur in Ansätzen als gelungen bezeichnet werden kann, so z. B. in den sehr knappen, für den Anfänger aber durchaus erhellenden Erläuterungen zu einigen Grundfragen der aristotelischen Logik und Metaphysik. Die Behandlung dieser Fragen im Kontext der mittelalterlichen Philosophie dagegen mutet eher wie eine stichwortartige Sammlung einzelner Lehrpunkte an. Völlig unzureichend unter dem Gesichtspunkt der Einführung in den Wahrheitsgehalt einer Philosophie sind schließlich die kaum mehr als eine Seite umfassenden Informationen zu den zahlenmäßig überwiegenden Vertretern der Philosophiegeschichte, die nicht als Begründer eines ausgearbeiteten philosophischen Systems gelten. Hier, wie auch hinsichtlich des Verzichts auf Belegstellenangaben, zeigt sich sehr deutlich die nicht zu behebende Krux einer Darstellung, die (unter Absehung von der recht gelungenen systematischen Einl.) nur über ganze 130 Seiten Text verfügt. Die ohnehin nicht allzu umfangreichen und mit wenigen Ausnahmen weder repräsentativen noch die aktuelle Forschungslage berücksichtigenden Literaturhinweise zu Beginn eines jeden Paragraphen vermögen diesem Mangel schwerlich abzuhelfen. Dennoch bleibt dieser erste Bd der Philosophiegeschichte insofern empfehlenswert, als die großen Geschichtswerke dem von K. speziell angesprochenen Anfänger häufig zuviel an Material und Terminologie zumuten, welche ohne Fachstudium und Anleitung kaum fruchtbar gemacht werden können.

Münster Berthold Wald

Berger, Stephan: **Zur Grundlegung einer Theologie der Subjektivität.** Martin Deutingers philosophisch-theologische Subjekttheorie. – Frankfurt am Main, Bern, New York: Peter Lang (1985). (Theologie im Übergang Bd 9), kart. sfr 76.–

Die seit den 60er Jahren verstärkt einsetzende wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Theologie des 19. Jh.s hat in den letzten Jahren auch zur Theologie Deutingers (D.), zu der bisher, mit Ausnahme der Untersuchung von E. Reisch (Martin Deutingers dialektische Geschichtstheologie, 1939), keine größere Arbeit existierte, wichtige Beiträge hervorgebracht. Zu nennen sind hier W. Mixa (Das Werden der Person durch Glaube, Hoffnung und Liebe nach Martin Deutinger, 1975) und F. Arnold (Freiheitsstruktur des Glaubens bei Martin Deutinger, 1978). Mit der Arbeit Bergers (B.), einer bei A. Ganoczy geschriebenen Diss., liegt nun die erste Gesamtdarstellung der noch recht jungen theologischen Deutingerforschung vor.

B. versucht D.s Werk, das wie das seiner Zeitgenossen Pilgram und Staudenmaier sowohl Theologisches als auch Philosophisches enthält, im Hinblick auf seine innere Einheit als Entwurf einer „theologischen Philosophie" (18) zu interpretieren, wobei gegenüber Mixa und Arnold (beide abhängig von A. Fischer: Die Metaphysik der Person. Die philosophische Anthropologie Martin Deutingers, 1951) gezeigt werden soll, daß nicht der Person-, sondern der Subjektivitätsbegriff der Grundbegriff im Werk D.s ist (37).

Die umfangreiche Arbeit B.s (436 S. einzeilig gedruckt – was übrigens das Lesen sehr erschwert) ist in drei große Kap. gegliedert. Nach einer biographisch, bibliographisch und methodologisch bestimmten Einleitung (13–42) wird in Kap. 1 (43–119) zunächst das Selbstbewußtsein des Subjekts in kritischem Anschluß an Descartes' Theorie des Zweifels und gegen den späten Schelling als Anfang aller systematischen Reflexion, ja des Denkens überhaupt, als relativer Anfang aber zugleich in seiner inneren, d. h. konstitutiven Relationalität auf ein Absolutes (Gott) begründet (43–66).

Durch seinen ersten philosophischen Satz: ‚Ego sum cogitans' wird bei D. das Subjekt des cartesianischen Cogito-Argumentes ausdrücklich als endliches Subjekt mit der ihm eigenen Einheit von Allgemeinheit und Singularität bestimmt (57f). Die Positivität des Zweifels, die in ihm liegende Macht der Bejahung, nämlich die Affirmation des zweifelnden Subjekts, postuliert für D. gegenüber dem cartesianischen genius malignus von vornherein den göttlichen Gott als ontologische Wurzel der Möglichkeit des Zweifeln-Könnens (50f). Das Sein Gottes als eines absolut freien Wesens ergibt sich für D. schließlich, wenn das relative Ich des Selbstbewußtseins den Anfang seiner selbst als möglich denkt, nämlich als dessen Grund – also nicht wie bei Descartes als „Prinzip der Sicherung der Weltdeutung" (W. Weischedel).

Die Grundüberzeugung, die D.s System einer positiven, christlichen Philosophie zugrundeliegt, ist die Annahme, daß es letztlich nur eine Erkenntnisweise gibt, die Differenz zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis nur in der unterschiedlichen Aktualisierung der Freiheit besteht (81) und die philosophische Reflexion im Ausgang allein vom ‚Ego sum cogitans' rein formal, das aber heißt wesentlich negativ ist (89). Erst die ‚höhere Objektivität' (D.) der christlichen Offenbarung (Inkarnation) vermittelt ihr die entscheidende Positivität. Die von daher geforderte Entscheidung für den Gott der Offenbarung in der Philosophie ist, wie B. richtig erkennt, die Basis für D.s phil.-theol. Spekulation (91). Ebensowenig wie der Erkenntnisbegriff D.s wird ihm aber seine Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie zum Problem. Letztere versucht er vielmehr gegenüber der Kritik Schelers an solchen Identitätssystemen von Religion und Philosophie zu rechtfertigen (87ff).

Zentral für das Denken D.s ist der Gottesbeweis – und zwar nicht nur für die Begründung seines Systems einer positiven Philosophie (90), sondern auch subjektivitätstheoretisch (38f). In einer klaren Linienführung gelingt es B. zu zeigen, wie D. in kritischem Anschluß an Hegels Theorie der Einheit von Vernunft und Geschichte am menschlichen Gottdenken die Entwicklung des Selbstbewußtseins verdeutlicht, in der sich für ihn die geschichtliche Selbstdarstellung, d. h. Selbstdefinition des denkenden Subjekts vollzieht (95–119).

Die Entwicklung des Bewußtseins ist für D. wesentlich die Genesis des religiösen Verhältnisses. In seiner Rekonstruktion geht es D. wie Hegel um eine spekulative Überwindung der metaphysischen Gottesbeweise und des moralischen Argumentes Kants. Das Ziel bei D. (für den das Gottdenken überhaupt die

Freiheit des endlichen Subjekts beweist, der als grundlegendes Konstituens immer schon Offenbarung zugrundeliegt) ist aber der innere Beweis Gottes aus der Erfahrung der subjektiven Freiheit vor Gott, wobei er gegenüber Hegel ausdrücklich betont, daß durch das absolute Wissen der Philosophie die geoffenbarte Religion nicht obsolet wird (102f; B. zitiert in diesem Zusammenhang die äußerst klare Stellungnahme D.s in: Geist der Überlieferung I, 50).

In Kap. 2 (121–265) geht B. der für D.s Systemdenken entscheidenden Verhältnisbestimmung von Subjektivität und System nach. Im Anschluß an einen einführenden Abschnitt, der sich mit dem Subjektivitätsvorwurf D.s gegenüber Kant (noetische Isolation des Subjekts) und Schleiermacher (religiöser Subjektivismus durch Verabsolutierung des religiösen Gefühls) beschäftigt und zu Recht auf die Grenzen dieses Vorwurfs hinweist (123–134), zeigt B., wie D. in Abgrenzung von der Ich-Philosophie des frühen Fichte und der Philosophie des absoluten Geistes Hegels in seiner Philosophie der Subjektivität das endliche Subjekt nicht nur als System-Prinzip (135–195), sondern auch als (relativen) System-Mittelpunkt (196–230) begründet und so gegenüber Hegel „das System selbst in seine endlichen Schranken verwiesen wird" (39).

Der Wille als das gleichsam „übervernünftige", freiheitliche Prinzip aller Erkenntnis (135f) ist für D. zugleich das Prinzip der Systematisierung alles Wissens, d. h. System-Prinzip. Durch den Willen ist das endliche Subjekt der Einheitspunkt, der aller systematischen Erkenntnis determinierend vorausgeht (139). Die eigentliche Systemwirklichkeit ist die Relationalität (159ff), denn „die reine Objektivität gibt es . . . in der erkannten Wahrheit nicht" (Phil. Med. 730). Diese Einsicht fordert gegenüber Hegels Philosophie des absoluten Geistes eine Philosophie der Subjektivität (146). Diese muß für D. aber eine „am geoffenbarten Geheimnis der Trinität und der Inkarnation orientierte Philosophie der Subjektivität" (148) sein. Deshalb kann für ihn das System auch nicht als das Werden des absoluten Geistes (Theogenese), sondern nur als die relationale Einheit alles Seienden überhaupt gedacht werden. Das Absolute ist für D. aber Substrat des Systems (166) und als dreieiner Gott Begründungsprinzip der Relationalität aller Wirklichkeit in ihrer grundsätzlichen Triplizität: der Relation des An-sich (Vater), der Relation des Ausgangs bzw. des Für-Sich (Sohn) und der Relation der Wechselwirkung bzw. des An-und-für-sich (Geist) (167).

Eine Stärke der Arbeit B.s liegt zweifelsohne in der Konfrontation des Systemdenkens D.s und Hegels. Besonders die Bestimmung der Differenz im Begriff der Dialektik überzeugt hier (167–195).

Der Dialektikbegriff Hegels bedeutet für D. die Aufhebung der freien Subjektivität des Menschen (176). Deshalb geht es ihm um eine „Enttotalisierung des Dialektischen" (177). Zwar ist der dialektische Dreischritt „die Wahrheit der Relationalität" (169) als der Signatur aller Wirklichkeit (so finden sich bei D. folgende Triaden: Gott - Welt/Natur - Mensch, Leib - Geist - Seele, Denken - Können - Wollen, Logik - Dialektik - Metaphysik und die denkgeschichtlich entscheidende: Scholastik – neuere Philosophie – christliche Philosophie, wobei die christliche Philosophie für D. die Vollendung der Denkgeschichte bedeutet); die Negation der Hegelschen Dialektik läßt aber alles in eine absolute Identität aufgehen, durch die aller Unterschied vernichtet wird (177). Vom christlichen Offenbarungsbegriff her ist aber der Mensch in seiner subjektiven Freiheit vor Gott zu denken. Deshalb muß es einen „Freiraum des Dialektischen" (177) geben. Neben der relationalen Kontinuität der Synthesis sind dies für D. auf der Seite der geschöpflichen Realität der transdialektische Wille des Menschen (182), auf der Seite Gottes seine Aseität (188.190) und Vollkommenheit (186), die für D. ein Werden Gottes nicht nur im Hegelschen Sinn, sondern prinzipiell ausschließen (188). Deshalb ist auch der Grund der Schöpfung nicht in der Substanz des dreieinen Gottes zu suchen, sondern in seinem freien, unableitbaren Willen (191).

In den letzten beiden Abschnitten von Kap. 2 zeigt B., daß D.s Kritik an Hegels Philosophie des absoluten Geistes und seine Hinwendung zu einer Philosophie der Subjektivität nicht eine Rückkehr zur Ich-Philosophie des frühen Fichte bedeuten. Deutlich wird dies nicht zuletzt am unterschiedlichen Begriff der intellektuellen Anschauung. So kann für D. die intellektuelle Anschauung nur aus dem Verhältnis des endlichen Geistes zum göttlichen Geist definiert werden (201).

Offenbarung gilt der Subjekttheorie D.s „als die alles Subjektsein umfassende Objektivität" (40). Die Objektivität der Offenbarung in ihrem konstitutiven Charakter für menschliche Subjektivität ist das Thema von Kap. 3 (267–434). B. zeichnet hier die eigentliche Theologie D.s nach und konfrontiert sie, sowohl in ihrer grundsätzlichen Bedeutung als auch in ihrer inneren Grenze, immer wieder mit gegenwärtigen theologischen Entwürfen. Dies ist teilweise recht erhellend, so für D.s von der Kategorie der Personalität bzw. Selbstmitteilung bestimmten Offenbarungsbegriff (292–313), der sich vom neuscholastischen, den man heute kritisch als ‚instruktionstheoretisch' (Seckler) bezeichnet, wohltuend abhebt.

Grundlegend für menschliche Subjektivität, nicht zuletzt in ihrer Sprachlichkeit, ist die von B. als „über-natürliches Sprachereignis" (331) charakterisierte Offenbarung Gottes im Anfang durch sein in souveräner Freiheit gesprochenes Wort (gegen Novalis' Theorie der autarken Sprachschöpfung), durch das geschöpfliche Personalität, endliche Freiheit und Geschichtlichkeit begründet werden (314–332). Durch die Offenbarung Gottes im Anfang ist die „transzendentale Freiheit" des Menschen zugleich herausgefordert, zur „Freiheit des konkreten Existenzvollzugs" (335) überzugehen; durch sie ist damit zugleich Geschichte gestiftet. Diese versteht D. als „Vermittlung der Zeit mit der Ewigkeit" (338) und ihr Prinzip ist für ihn der transdialektische, in die Ewigkeit hineinreichende Wille des Menschen (339). D. vermag so einen abstrakt metaphysischen Begriff der Schöpfung zu überwinden. Zumindestens was die prinzipielle Position des Menschen durch Gott betrifft, denkt er das Verhältnis von Gott und Mensch in Kategorien der Freiheit. Aber schon bei der Lehre vom peccatum originale relativiert D. das Freiheitsparadigma wieder, zwar nicht für das peccatum originale originans, aber doch für das peccatum originale originatum. Dieses denkt er nicht ausdrücklich als Freiheitsbestimmung – was für ihn von Kant her grundsätzlich möglich gewesen wäre –, sondern noch im Rahmen des metaphysischen Wirklichkeitsverständnisses als ein naturhaft Seiendes. Man hätte erwarten können, daß B. auf diese Grenze der Theologie D.s ausdrücklich hinweist. Denn auch wenn die Zeit für eine Transformation der klassischen Lehre vom peccatum originale in Kategorien der Freiheit zu Lebzeiten D.s wohl noch nicht reif war, so ist doch eine solche von D.s Theologie der Subjektivität her gefordert. Denn nur in ihr kann menschliche Subjektivität sich in ihrer Freiheit radikal, das heißt in ihrer Wurzel, vor Gott als schuldig und damit als prinzipiell erlösungsbedürftig bekennen.

Die Frage nach der Erlösung bildet den Abschluß der Subjekttheorie D.s. Im letzten Abschnitt von Kap. 3 (363–434) geht es B. darum, die Christo-Logik in der Neubegründung menschlicher Subjektivität herauszustellen. Das auf die Vermittlung zwischen Göttlichem und Menschlichem ausgerichtete Systeminteresse führt D. dazu, die griechische Lehre von der Vergöttlichung des Menschen gegenüber der Staurozentrik des lateinischen Westens zum „Prinzip der Soteriologie" (41) zu machen. In ihr sieht er „Ursache und Mitte jedes Vermittlungsglaubens und jeder Versöhnungshoffnung . . . Leben, Leiden und Sterben werden nur bedingt mit einem Tun Gottes identifiziert: Leiden und Tod sind das Geschick des Menschensohnes und finden keineswegs als Passion – genausowenig wie das Werden – Eingang in das Wesen Gottes" (41). Hier rächt sich nicht zuletzt der, zumindestens was das Problem des Werdens betrifft, noch traditionelle Gottesbegriff D.s (397–403). Der entscheidende Grund für D.s inkarnatorische Soteriologie liegt aber nach Meinung B.s in dessen Systemdenken (364).

Die gottmenschliche Vereinigung in ihrer vorgegebenen Objektivität ist die Inkarnation des Logos. In ihrer subjektiven Realisierung ist sie für D. wesentlich sakramental und damit pneumatologisch vermittelt (403–434). B.s Darstellung ist hier mit Recht sehr kritisch, da D. das Sakramentale und Pneumatologische seiner „Philosophie" konsequent unterordnet. Ihre Quintessenz kann nach B. durch folgende Passage aus der „Dillinger Antrittsrede" (17) bestimmt werden: „Christus ist Mensch geworden und hat unsere Natur angenommen; diese Einheit von zwei Naturen in einer Person ist die Bedeutung unserer Religion. Dies ist die Philosophie, zu der ich mich bekenne, und deren wissenschaftliche Begründung Bahn zu brechen mein Streben war und seyn wird."

Daß es sich letztlich um ein Selbstmißverständnis des christlichen Glaubens handelt, ist wohl klar. Dies wird auch von B. so gesehen. Zugleich liegt hier aber ein höchst aporetischer Begriff von Philosophie vor, der Einfluß hat auf den Status, den D. für seine Theorie der Subjektivität beansprucht, nämlich Philosophie zu sein, und zwar diejenige, die die Denkgeschichte vollendet: christliche Philosophie.

Nun hatte Wiedmann schon vor der Veröffentlichung der Arbeiten von Mixa und Arnold seiner Hoffnung Ausdruck verliehen, daß es der künftigen theologischen Deutingerforschung gelingen möge, die Etikettierung D.s als christlichen Philosophen (O. Gründler) zu überwinden (Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert 2, 270). Denn, so fragte Wiedmann zu Recht, was kann man eigentlich unter christlicher Philosophie heute überhaupt noch verstehen? Im Gang der neuzeitlichen Philosophie von Descartes bis Heidegger dürfte sich wohl herausgestellt haben, daß der Begriff einer christlichen Philosophie ein völliger Unbegriff ist, daß er keinen möglichen Gegenstand (mehr) hat. B. scheint sich dessen nicht bewußt geworden zu sein. Denn was er mit theologischer Philosophie bezeichnet und als solches selbst für möglich hält, ist D.s positive Philosophie, nämlich der Versuch, die Wahrheit der christlichen Offenbarung zur inhaltlichen Voraussetzung der Philosophie zu machen. Als Reaktion auf Hegels Philosophie des absoluten Geistes, die die geoffenbarte Religion durch das absolute Wissen der Philosophie überwunden glaubt, ist D.s am späten Schelling orientiertes System einer christlichen Philosophie natürlich verständlich. Heute ist eine christliche Philosophie aber völlig anachronistisch.

Spätestens seit der nachhegelschen, durch die Rückkehr zum kritischen Denken bestimmten Philosophie gilt es scharf zu unterscheiden zwischen philosophischer Reflexion und Glaubensreflexion. Aus dem Glauben und für den Glauben diesen zu denken, kann für sich niemals den Status explizit philosophischer Reflexion beanspruchen. Der sog. intellectus fidei ist und bleibt Glaubensreflexion, d. h. Reflexion des Glaubens, wobei hier sowohl ein genitivus objectivus als auch ein genitivus subjectivus gemeint ist. Auch wenn B. im Titel seiner Arbeit von der Grundlegung einer Theologie der Subjektivität spricht, stellt er D.s Subjektivitätsbegriff doch als Grundbegriff

seines prinzipiell nicht problematisierten Systems einer positiven, christlichen Philosophie dar (37). Der Grund dürfte darin zu suchen sein, daß B. in seiner Einleitung eine adäquate Situierung der Subjektivitätstheorie D.s und seines Philosophiebegriffs in die gegenwärtige philosophische Diskussion nicht gelingt. Trotz dieser prinzipiellen Grenze ist die Arbeit von B. doch die bisher bedeutendste theologische Untersuchung zum Werk D.s.

Tübingen Helmut Hoping

Heberger, Erich: **Grundlegungsprobleme der Religionspädagogik.** Wien–München: Herold-Verlag (1985). 338 S., kart. öS 268.–

Der Gegenstandsbereich der Religionspädagogik wurde noch vor wenigen Jahrzehnten zum Teil in der Pastoraltheologie und zum Teil in der Pädagogik behandelt. Inzwischen haben sich die Bedingungen der Glaubensvermittlung verändert; sie stellen sich komplex und vielschichtig dar und zwingen die Fachvertreter, sich der Grundlagen ihrer Disziplin zu vergewissern und sich mit der Bedingungsanalyse der religiösen Erziehung zu befassen. „Interdisziplinarität" ist daher für eine theologische Handlungswissenschaft, und Religionspädagogik versteht sich als solche, zu einer Herausforderung geworden. H. beabsichtigt, sich dieser Herausforderung zu stellen und einen Beitrag zur Grundlagendiskussion der Religionspädagogik zu leisten. Der Weg, den der Vf. dazu einschlägt, ist das interdisziplinäre Gespräch, bei welchem in sieben Abschnitten verschiedene Humanwissenschaften zu Wort kommen.

Gestützt auf das erste internationale Jahrbuch für interdisziplinäre Forschung aus dem Jahre 1974 befaßt sich H. im ersten Abschnitt mit Problemen der interdisziplinären Forschung und bestimmt als Beziehungsmitte der einzelnen Fachgebiete den Menschen als „das auf Sinn angelegte Wesen".

Im zweiten Abschnitt wendet sich H. der Wissenschaftstheorie zu. Ausgehend von H. Tschamlers „Wissenschaftstheorie" (München 1977) referiert er kurz über einzelne für Pädagogik und Theologie relevanten wissenschaftstheoretischen Ansätze; den phänomenologischen und den empirisch-analytischen Ansatz; den Ansatz des kritischen Rationalismus, den Ansatz der kritischen Theorie und der marxistischen Wissenschaftstheorie.

Im dritten Abschnitt umreißt H. die Bedeutung der Pädagogik für die Religionspädagogik. Knapp werden verschiedene pädagogische Richtungen dargestellt, wobei dem empirisch-analytischen Ansatz der Erziehungswissenschaft nach Brezinka mit der Dreigliederung in Erziehungswissenschaft, Philosophie der Pädagogik, praktische Pädagogik neben dem normativen Ansatz von Petzelt der breitere Raum eingeräumt wird. Als Ergebnis wird festgehalten, daß die einzelnen Ansätze auf keinen gemeinsamen Nenner gebracht werden können, die Religionspädagogik daher ihren Dialog mit der Erziehungswissenschaft nur auf dem Weg der Analyse der entscheidenden pädagogischen Kategorien (Erziehung, Sozialisation, Bildung) führen kann.

Im vierten Abschnitt wagt es. H., einige für die Religionspädagogik relevante systematische theologische Ansätze anzuführen. Im einzelnen geht er auf den theologischen Ansatz von Paul Tillich ein, auf Pannenbergs Verständnis der Theologie als Rede von Gott, auf Peukerts fundamentaltheologischen Entwurf und schließlich auf die Erfahrungstheologie Schillebeeckx.

Im fünften und umfangreichsten Abschnitt stellt H. den Beitrag der Religionswissenschaften zur interdisziplinären Forschung der Religionspädagogik dar. Diskutiert wird das Wissenschaftsverständnis der Religionswissenschaften, insbesondere der religionsphilosophische Ansatz nach Levinas, weil sich Levinas als Gesprächspartner der Religionspädagogik nach Meinung H.s besonders empfiehlt.

Die Problemlage der Religionspsychologie wird auf dem Hintergrund der Entwicklungstendenzen innerhalb der Psychologie dargelegt. H. geht auf das Wissenschaftsverständnis der genetischen Religionspsychologie und auf die Bedeutung der Narzißmusdiskussion für diese Disziplin besonders ein; er hebt den strukturgenetischen Ansatz nach Piaget als Rahmen für die religiöse Entwicklung hervor, der zum Anlaß für weitere einschlägige Forschungsvorhaben (Kohlberg, Seiler, Grom, Fowler, Oser und Gmünder) geworden ist.

Im Rahmen seiner religionssoziologischen Ausführungen diskutiert H. die Ansätze von Berger, Habermas, Lohmann, Wössner und schließlich kurz das Werk von J. Wörth „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit von Religion" (Berlin 1978), das für religionspädagogische Untersuchungen wegen der Darstellung der Konstitutionsanalyse sowie der horizontalen und vertikalen Feldanalyse nach seiner Meinung Richtpunkte setzen kann.

Im sechsten Abschnitt, der kurz ausfällt, wendet sich H. dem gegenwärtigen Diskussionstand der Religionspädagogik zu. Dabei beschäftigt ihn vordringlich die Frage, ob sich die Religionspädagogik an die Theologie, an die Religionswissenschaft oder an die Pädagogik anbinden soll.

Im Anschluß an Schröers Aufsatz „Humanwissenschaften und Religionspädagogik" (in: Ev. Erz. 29 [1977], 150–171) entschließt sich H. für eine vorrangige Zuordnung der Religionspädagogik zur Theologie und zur Religionswissenschaft und über diese zur Pädagogik.

Im siebten Abschnitt schließlich behandlet H. die Begriffe Erziehung, Bildung und Sozialisation und deren Voraussetzungen als Kristallisationspunkte religionspädagogischer Forschung. Das Verständnis von Erziehung in der gegenwärtigen Pädagogik stellt er im Anschluß an Brezinkas Artikel „Über Erziehungsbegriffe" aus dem Jahre 1971 unter Hinzuziehung einschlägiger Literatur dar und bestimmt Erziehung als soziale Handlung, „durch die Menschen versuchen, das Gefüge der psychischen Dispositionen anderer Menschen mit psychischen oder soziokulturellen Mitteln in irgendeiner Hinsicht dauerhaft zu verbessern oder seine als wertvoll beurteilten Komponenten zu erhalten" (250).

Schwieriger gestaltet sich die Abgrenzung von Erziehung und Sozialisation. H. neigt dazu, den „transpersonalen" Bereich im Erziehungsgeschehen als Sozialisation, den „personalen" hingegen als Erziehung zu interpretieren. Bildung schließlich versteht er auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung um diesen Begriff als „das Ringen um die menschliche Sinnfrage und die personale Beantwortung"; er hält diesen Begriff daher als unverzichtbar für die Religionspädagogik, die er als die Wissenschaft von der religiösen Erziehung und Bildung versteht.

H. verdient Anerkennung dafür, sich auf ein so aktuelles, vielschichtiges, aber auch verfängliches Thema, die Interdisziplinarität der Religionspädagogik, in der Breite eingelassen zu haben, wie er es getan hat, auch die Fülle des aufbereiteten Materials ist beachtlich. Es gehört Mut dazu, wie H. selber andeutet, eine Arbeit zu veröffentlichen, bei der von vornherein mit verschiedenen Vorwürfen zu rechnen ist; dem des enzyklopädischen Dilettantismus, dem des additiven Aneinanderreihens von Buch- und Artikelbesprechungen zum Thema; dem, daß der Analyse des breiten Spektrums von für die Religionspädagogik relevanten wissenschaftlichen Disziplinen jene Stringenz fehlt, die erst eine neue Gesprächsebene eröffnen könnte.

Regensburg Johann Hofmeier

Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Eine neue Verhältnisbestimmung zwischen Christen und Juden. Lehr- und Lerneinheiten für die Sekundarstufen. Hrsg. von Günter Biemer, Albert Biesinger, Peter Fiedler in Zusammenarbeit mit Ernst Ludwig Ehrlich u. a. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 352 S. (Lernprozeß Christen Juden, Bd 3) kart. 42.50

Der Titel des Buches erweckt hohe Erwartungen, wird doch eine neue Verhältnisbestimmung von Juden- und Christentum versprochen.

Das Werk beginnt mit einer weit ausholenden didaktischen Grundlegung, wobei eine Vielzahl von Einzelthemen behandelt wird.

Das zweite Kap. befaßt sich mit „didaktischen Konzeptionen zur Unterrichtsplanung" und geht u. a. auf W. Klafkis, W. Schulz' und F. v. Cubes didaktische Ansätze ein. Der dritte Teil legt eine „Umriß- und Prozeßplanung" eines Basiskurses zum „Lernprozeß Christen Juden" vor mit Zielangaben und Verlaufsplanungen. Es schließen sich zwei Aufbaukurse zu den Themen „Volk" und „Land" an. In einem Anhang werden „Medien und fachwissenschaftliche Bezüge" erörtert. Ein Literatur- und Dokumentenverzeichnis und ein Register beschließen das Werk.

„Religionsdidaktische Grundlegung": Das erste Kap. enthält Beiträge von G. Biemer und P. Fiedler, die nur z. T. mit dem Thema des Buches zu tun haben.

Es ist nicht einsichtig, welchen Beitrag Themen wie „Religion im Zusammenhang der Selbstbegründung der Pädagogik" oder „Vermittlung als Erlebniszeugenschaft: Existentialphänomenologisch orientierte Didaktik" zu einer neuen Verhältnisbestimmung von Juden und Christen leisten. Andere Kapitel gehen auf Jesus und seine jüdischen Wurzeln ein; sie stellen sein Verhältnis zu den Pharisäern und seine Bindung an die Tora dar und weisen Wege, verbreitete Vorurteile zu überwinden. Die Überlegungen führen zu Forderungen an den Religionslehrer, von dem erwartet wird, daß er die jüdische Herkunft christlicher Inhalte vermittelt, die jüdische Religion „in ihrer Eigenständigkeit von den Ursprüngen bis zur Gegenwart" behandelt (35) und das Verhältnis Christen–Juden eingehend erörtert. Mit Recht betonen die Vf. die bleibende Heilszusage Gottes an Israel, die durch den neuen Bund nicht hinfällig geworden ist.

Überlegungen zur didaktischen Vermittlung des Themenbereichs „Juden–Christen" beschließen das erste Kap. Im Sinne des Themas wäre es wünschenswert, wenn auch Methoden und Verfahren der rabbinischen Unterweisung in die Planung einbezogen würden.

Im zweiten Kap., bis auf „prinzipielle Überlegungen zur Medienproblematik" (U. Reck) von A. Biesinger verfaßt, werden verschiedene didaktische Konzeptionen ausführlich behandelt. Der Vf. geht auf deren Relevanz für den Religionsunterricht ein und erarbeitet wichtige Planungskriterien. Mit Gewinn wird sich der Leser mit der Analyse von Vorurteilen und den Vorschlägen zu ihrer Überwindung befassen (86ff).

Die „prinzipiellen Überlegungen zur Medienproblematik" (101ff) bleiben insgesamt zu theoretisch und helfen dem Lehrer bei seiner Unterrichtsvorbereitung wenig. Hingegen bietet das S. 110ff vorgelegte didaktische Konzept viele gute Anregungen, um das Unterrichtsprojekt ‚Juden und Christen' zu planen und erfolgreich durchzuführen.

Kritisch ist zum zweiten Kap. anzumerken, daß die verschiedenen didaktischen Konzeptionen allzu detailliert ausgebreitet werden. Es ist davon auszugehen, daß Lehrer mit den hier erörterten didaktischen Entwürfen vertraut sind; sie sind Grundbestandteil einer jeden Seminarausbildung.

Drittes Kap.: Die für einen Basiskurs „Lernprozeß Christen–Juden" formulierten Grobziele sind zu weit gespannt und zu hochtrabend; sie beachten die konkrete Unterrichtssituation nicht.

(Schöpfungsauftrag als Verwirklichung von Menschsein (?), Weltaneignung (?), Gottesherrschaft, Tora und Nachfolge Jesu, Zuwendung Gottes, Hl. Feste, Bedeutung des Landes in jüd. und christl. Sicht, „Gott als Grund und Ziel der Verwandlung des menschl. Todes"(?) in christl. und jüdischer Sicht, Ziel des Handelns Gottes: Befreiung aller Menschen, Vorurteile abbauen lernen.)

Erprobt und hilfreich sind die Vorschläge S. 118f, um interne Bedingungen des Unterrichts zu erheben. Mit Recht stellen die Vf. die zentrale Kategorie „Bund" im Zusammenhang des Unterrichtsprojektes heraus, und nun endlich wird auch das Verhältnis Juden–Christen im Horizont der Bundestheologie näher bestimmt (120ff).
Die „thematische Struktur des Curriculums" (127) ist einsichtig:

I Judesein – religiös – historisch – politisch; II Bundesschluß/Bundesschlüsse und ihre Erneuerungen; III Tora als Zeichen des Bundes; IV Feier des Bundes in Familie und Gemeinde; V Wurzeln des Christentums im Judentum; VI Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Christentum und Judentum; VII Zuordnungsmodelle von Christentum und Judentum; VIII Vorurteile gegen Juden; IX Gemeinsame Aufgaben von Christen und Juden (27). (Die überraschende Einordnung des Themenbereichs „Vorurteile" wird später weitgehend rückgängig gemacht; Überwindung von Vorurteilen ist eines der übergreifenden Unterrichtsziele.)

Die vielen methodischen Hinweise zur Behandlung des Themas bieten wertvolle Planungshilfen; die aufgelisteten Feinziele strukturieren und akzentuieren. (Teilw. sind sie jedoch inhaltsleer, z. B. „Anhand grundlegender Texte Elemente des jüdischen Glaubens kennenlernen", „Die Aufgegebenheit der Welt [?] für Christen und Juden erarbeiten und erfassen' [139f].)

Die Unterrichtsverlaufspläne, erwachsen aus den vorangegangenen Überlegungen, ermöglichen es dem Lehrer, das komplexe Thema angemessen zu behandeln.

Die im vierten Kap. beschriebenen Aufbaukurse zu den Themen „Volk" und „Land" führen umfassend und gründlich in diese zentralen Probleme ein.

Zu Kap. fünf: Die Vf. analysieren einige Unterrichtsmaterialien zum Themenbereich „Juden–Christen" und geben Anregungen und Empfehlungen für den Unterricht. Zu begrüßen ist die fundierte Einführung in die Tora (B. Feininger). Aber: Warum geht der Vf. nicht auf die vom Thema des Buches geradezu geforderte Frage ein, welche Bedeutung die Tora, die Jesus geliebt hat, für Christen und für den christlich-jüdischen Dialog haben könnte?

„Er unser Gott, Er einer" (266ff): Die Untersuchung von B. Uhde hilft christlichen Lesern, eigene Gottesbilder vor dem Hintergrund des jüdischen Sprechens von Gott kritisch zu überprüfen.

„Das Volk Gottes im christlichen Verständnis" (273ff): K. H. Minz legt Gründe dar, die zur Trennung von Juden und Christen geführt haben. Die Ausführungen über die Schöpfung als „Zeichen und Ursakrament" bleiben zu sehr traditionellen Vorstellungen verbunden. Die vielen Zitate aus verschiedenen Werken erwecken den Eindruck, es gebe eine einheitliche Lehre, gleichsam eine abgeschlossene Schöpfungstheologie.

P. Ehrlich geht in seinem Beitrag: „Die Zukunft des jüdischen Volkes in der biblischen Verkündigung" (291ff) auf die Propheten und Israels Zukunftshoffnung ein.

Das Werk endet mit kurzen Artikeln zur eschatologischen Kategorie (Minz) und zum Zionismus (Ehrlich). Minz zitiert wieder viele Autoren, aber brennende gegenwärtige Fragen, wie sie etwa im Horizont der Evolutionstheorie aufbrechen oder wie sie sich angesichts der Vernichtungserfahrung der Judenheit in Hitlers Konzentrationslagern stellen, spricht er nicht an.

Über die politische Bewegung des Zionismus referiert P. Ehrlich. Warum dieser Artikel nach dem eschatologischen Traktat folgt, ist rätselhaft.

Gesamtwertung: Die Erwartungen, die der Titel des Buches erweckt, werden nur zum Teil erfüllt. Die ausführliche Behandlung didaktischer Konzeptionen ist überflüssig, da die Adressaten, ausgebildete Lehrer der SI und vor allem der SII, mit ihnen vertraut sind. Die angekündigte neue Verhältnisbestimmung erfolgt nur ansatzweise. Einige Beiträge, vor allem die Unterrichtsplanungen, bieten eine Fülle von Anregungen; sie machen den eigentlichen Wert des Buches aus.

Recklinghausen Heinz Gahlen

Lernprozeß Christen Juden. Ein Lesebuch. Hrsg. von Peter Fiedler, Ursula Reck, Karl-Heinz Minz in Zusammenarbeit mit Günter Biemer und Albert Biesinger. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 288 S. (Lernprozeß Christen Juden, Bd 4) kart. DM 34.–

Der vierte Band, eine Textsammlung zum „Lernprozeß Christen Juden", ermöglicht Lehrern und Schülern ein Studium von Quellen. Die Einteilung orientiert sich an der des dritten Bandes, Literaturhinweise am Ende eines jeden Kapitels regen zu weiterer Arbeit an.

Eine Dokumentenübersicht, ein Überblick über die jüdische Geschichte und Informationen zur Geschichte der deutschen Juden während der nationalsozialistischen Verfolgungen helfen dem Leser, geschichtliche Zusammenhänge zu verstehen. Ein Glossar beschließt das Buch.

Die Texte eignen sich zum privaten Studium ebenso wie zu gemeinsamer Arbeit im Unterricht. Neben einer gründlichen Einführung in die jüdische Überlieferung bietet das Werk auch Dokumente, die ein tieferes Verstehen des christlichen Glaubens ermöglichen. Religions- und Geschichtslehrer finden im 7. Kap. und bes. in den Materialien zum Aufbaukurs „Volk" Quellentexte, die verstehen helfen, weshalb Christen nicht gelernt haben, in den Juden Brüder und Schwestern Jesu zu sehen und weshalb so viele dem Holocaust tatenlos zusahen. Besonders möchte ich auf das Bild S. 125 hinweisen, das die belustigte Teilnahmslosigkeit deutscher Soldaten angesichts der Verfolgung von Juden dokumentiert.

Es werden auch Texte vorgelegt, die sich kritisch mit einer der Hauptursachen des christlichen Antisemitismus auseinandersetzen: der ntl Darstellung des Prozesses gegen Jesus. Die historische und rechtliche Fragwürdigkeit der ntl Überlieferung wird deutlich (111ff).

Nicht nur Schüler interessiert es, wie (heutige) Juden Jesus sehen. Zu empfehlen wären deshalb einige Beispiele jüdischer Jesusrezeption, auch wenn sie nicht für das Judentum repräsentativ sind.

Die Texte im 7. Kap., vor allem aber im Aufbaukurs „Volk" werfen bedrängende Fragen auf. Das Buch läßt die Leser nicht mit ihnen allein, sondern es zeigt Wege, wie Vorurteile überwunden und ein „neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes" (214) gewonnen werden kann.

Ich möchte vor Texten warnen, deren theologische Fachsprache nicht im Verstehens- und Erfahrenshorizont heutiger Schüler (und Erwachsener) liegt.

Bsp.: „Sein (Jesu) Tod ist nicht das Ende sinnstiftenden Handelns, sondern conditio sine qua non theologischer Sinnstiftung (?). Denn durch sein Sterben und seinen Tod wird der im Leben Jesu vorausgesetzte ‚Sinn aus sich selber', die Vaterbeziehung Jesu, praktisch offenbar (durch die Auferweckung). Die ‚Offenbarung' bleibt über den Tod des historischen Jesus hinaus im Hl. Geist, der jetzt als Affinität von göttlichem (unendlichem) und menschlichem (endlichem) Geist die Sinnstiftung Jesu verbürgt." Da ich zweifle, ob ich den Satz im Sinne des Autors verstehe, – deutet doch Israel seine Gottesbeziehung als Vater-Sohn-Verhältnis – sehe ich keine Möglichkeit, ihn mit Schülern zu erörtern. Auch glaube ich nicht, daß solche Deutungen angesichts der Greuel der Vergangenheit Sinn erschließen können.

Ein Satz wie: „Die Kirche als der Leib des erhöhten und in seiner Gemeinde an-wesenden Herrn lebt wie dieser Kyrios selbst als ein ‚Esse ad Patrem' in einem sakramental-trinitarischen Gefüge" (216) erweckt bei Schülern und Erwachsenen Ratlosigkeit und Ärger, – eine schlechte Ausgangslage für Unterricht!

Ich möchte dieses Lesebuch allen empfehlen, die sich mit dem Judentum näher befassen wollen; sie werden es mit Gewinn lesen und immer wieder zu Rate ziehen. Dem Religionslehrer wird es nicht nur ein Helfer sein, wenn er die im 3. Bd vorgelegten Kurse für seine Schüler individualisiert, sondern auch dann, wenn er im Unterricht der SI Themen behandelt, die mit dem Judentum zu tun haben.

Recklinghausen Heinz Gahlen

Konflikt um die Theologie der Befreiung. Hrsg. von Norbert Greinacher. Diskussion und Dokumentation. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger Verlag 1985. 331 S. DM 34.–

Das vorliegende Buch des Tübinger Pastoraltheologen ist in der Zusammenstellung bedeutender Dokumente und Streitschriften der Jahre 1968 bis 1984 zur Auseinandersetzung um die „Theologie der Befreiung" in Amerika ein wichtiger Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion und macht deutlich, daß die Theologie der Befreiung, die Bewegung der Basisgemeinden und die „Kirche des Volkes" eine Herausforderung für die gesamte Kirche bedeuten. Seine Stärke liegt allerdings nicht in einer detaillierten Analyse, sondern vielmehr in einer Information und übersichtlichen Zusammenschau der nach folgendem Schema aufgeführten bzw. vom Hrsg. mit einer Einführung oder einem Kommentar versehenen Quellen: I. Entstehung der Theologie der Befreiung,

II. Was will die Theologie der Befreiung?, III. Geschichte des Konfliktes, IV. Zuspitzung des Konfliktes, V. Nicaragua, VI. Hintergrund des Konfliktes, VII. Geschichtliche Dimension. Beigefügt ist ein Anhang mit Zeittafel, Bibliographie und Abkürzungen.

Die von Greinacher zusammengestellten Dokumente (hin und wieder irritieren fehlerhaftes Spanisch und inkorrekte Akzentsetzung) verdienten eine gründlichere Besprechung als sie in dem mir vorgegebenen Rahmen geleistet werden könnte. Einige wesentliche Aspekte sollen hier jedoch etwas hervorgehoben und kritisch beleuchtet werden.

Viele Dokumente, Stellungnahmen und Bücher, die die sog. „Theologie der Befreiung in Lateinamerika" zum Thema haben – ganz gleich von welcher Seite sie herrühren –, zeugen von recht mangelhaften Kenntnissen oder aber von einer Geringschätzung und fast völligen Außerachtlassung der Religions-, Kirchen- und Profangeschichte der sehr unterschiedlichen Länder Amerikas, deren Geschichte für die meisten Autoren erst seit Medellín 1968 bedeutsam zu sein scheint. Hingegen sticht ins Auge, wie theologisches und vor allem historisches Denken zunehmend von soziologischen Fragestellungen und Einsichten der Gegenwart überlagert werden. Historische Zusammenhänge seit Beginn der Kolonisierung und Missionierung der „Neuen Welt", in denen die Geschichte der Theologie der Befreiung als Ineinander von Traditionen und Fortgängen verständlich und erkennbar wird, werden in diesem Zusammenhang allerdings zu wenig, und wenn, dann zumeist ideologisierend oder generalisierend zur Sprache gebracht. Tausende die Kirchen- und Profangeschichte betreffende Dokumente (veröffentlicht von F. J. Hernáez, Vasco du Puga, D. de Encina, Fr. del Paso y Troncoso, R. Konetzke u. v. a. m.) und eine noch weitaus größere Anzahl, die oftmals noch uneingesehen in vielen Archiven ruht, lassen eine sehr differenzierte Bewertung der Geschichte der Kirche in Amerika geboten erscheinen. Greinacher schreibt:

„Gerade für die lateinamerikanische Kirche, die seit ihren ersten Anfängen zur Zeit der spanischen und portugiesischen Kolonisation fast immer auf der Seite der Mächtigen gestanden und sogar die entsetzliche Unterdrückung, ja die Völkermorde an den Indios christlich legitimiert wie auch die totalitären Regime im 19. und 20. Jahrhundert gestützt hatte, bedeuteten die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils so etwas wie einen Neubeginn" (21).

Dieser Kommentar übersieht die Tatsache, daß in vielen Regionen der Vizekönigreiche „Westindiens" (einschließlich der „Neuspanien" zugeordneten Philippinen) sowie in den unabhängig gewordenen Ländern Amerikas der nachkolonialen Zeit, ein nicht zu vergessender Teil der Kirche immer auf der Seite der Ohnmächtigen gestanden, die entsetzlichen Unterdrückungspraktiken angeprangert, zahlreiche Befreiungs- und Unabhängigkeitsbewegungen angeführt wie auch totalitäre Regime im 19. und 20. Jh. aktiv bekämpft hat. Die Kirche in Amerika war zu keiner Zeit und in keinem bedeutenden Kulturraum der starre, monolithische Einheitsblock auf seiten der Mächtigen gewesen, wie so oft behauptet und unkritisch weitergetragen wird.

Erforschte man konsequent die autochthonen Quellen der Kirchengeschichte in Amerika, dann würde sich auch folgende Behauptung nur schwerlich aufrechterhalten lassen:

„Während bisher in ihrer ganzen Geschichte die Kirche in Lateinamerika immer eurozentriert und auch eurobestimmt war, entstand nun (in den fünfziger und verstärkt in den sechziger Jahren) so etwas wie ein eigenes lateinamerikanisches Profil" (22).

Mit der Entfaltung der Theologie der Befreiung ist in theologischer und pastoraler, in sozialer und politischer Hinsicht in Amerika sicherlich vieles in Bewegung geraten, ist ein Neuaufbruch der Kirche zu spüren, weht ein neuer Geist. Diese (auch von Europa her stark beeinflußte!) „Theologie der Befreiung" kann meines Erachtens aber erst dann als eine in den Völkern (Latein-)Amerikas verwurzelte und relevante „amerikanische" Theologie angesehen werden, wenn sie sich tatsächlich als ein authentischer Bestandteil noch zu entwickelnder autochthon christlicher Theologien in Amerika herauskristallisieren würde. Autochthone Theologien, die auch aus dem Reichtum der altamerikanisch-afrikanisch-christlichen Volksreligiosität schöpfen würden, müßten sich zumindest in den drei großen Kulturräumen Mesoamerika (s. Ansätze bei R. Nebel, Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft, Immensee 1983), mittlere Andenregion und Brasilien entwickeln.

Schon seit dem 16. Jh. entstehen im Gefolge der Kolonisierung und Missionierung der Völker der Neuen Welt unterschiedliche Ansätze zur Entwicklung authentisch einheimisch-christlicher Theologien und, als Teil von ihnen, Vorformen von „Theologien der Befreiung". Sie treten in Erscheinung im Kontext prophetischen Heilserwartungsglaubens bei zahlreichen indigenen Völkern (s. mein Vortrag: "Theological and Philosophical Concepts of ‚Tlamatinime' in the Nahua Culture: Towards a Liberating Theology". International Conference on Liberation Theology, February 6–8, 1986, Simon Fraser University, Burnaby, B. C., Canada), der sich nach dem Kontakt mit der hispano-lusitanischen Zivilisation und Kultur in vielen, zum Teil schon in präkolumbischen Messianismen (Quetzalcóatl, Cuculcán, Chibchachúm u. a.) verwurzelten Heilserwartungsbewegungen manifestiert. Weiterhin entwickeln sich solche Vorformen im Kontext von Widerstands-, Befreiungs- und Unabhängigkeitsbewegungen, verbunden mit religiösen, kulturellen, sozialen und (oder) politischen Erneuerungsbestrebungen und ihren unterschiedlichen Grundtendenzen wie Revivalismus, Nativismus, Indigenismus, Synkretismus, Vitalismus, Chiliasmus, Eschatologismus, Messianismus u. a. m. Sie sind anzutreffen bei indigenen Völkern (Tarahumara, Nahua, Maya, Quimbaya, Tupí-Guaraní, Quéchua, Araucano u. a.), bei „Cimarrones" genannten Schwarzen („aufständische Negersklaven") in Neuspanien, Neugranada, Brasilien u. a. ebenso wie bei Volksgruppen der Mestizen und Kreolen (hierzu J. Lafaye: Quetzalcóatl y Guadalupe, México 1977) in Erwartung einer Befreiung von materieller, moralischer oder auch sozialer, politischer Not.

Diese in der Fachwelt weithin unbekannten bzw. unbeachteten „Vorformen" der heutigen Theologien der Befreiung anhand authentischer Dokumente, die in vielen iberischen und ibero-amerikanischen Archiven einsehbar sind, zu erforschen und zu publizieren, wäre ein höchst interessantes und lohnendes Unterfangen. Es diente auch zum besseren Verständnis der heutigen „lateinamerikanischen" Theologien der Befreiung, böte neue historische Daten und Fakten zur Versachlichung der gegenwärtigen Auseinandersetzung um diese „Theologien der Befreiung", bereicherte die fast ausschließlich nur vor dem Hintergrund der amerikanischen Entwicklungen der letzten 25 Jahre geführten Diskussion um neue wertvolle ethnologische, kulturanthropologische, soziopolitische, religionshistorische, kirchengeschichtliche, missionswissenschaftliche und pastoraltheologische Erkenntnisse und Aspekte und würde die im Kontext der „Theologie der Befreiung" entstandenen Vorwürfe einer marxistischen Infiltrierung stark relativieren.

Bayreuth Richard Nebel

Stenger, Hermann: **Verwirklichung unter den Augen Gottes.** Psyche und Gnade. – Salzburg: Otto Müller Verlag (1985). 211 S. kart. DM 29.80

Das Buch enthält eine Sammlung von zwanzig ausgewählten Aufsätzen des Autors aus dem Zeitraum von 1958–1984. Sogenannte „Studientexte" unter der Generalüberschrift „Die Gestalt des Glaubens und das Maß des Menschen" (11) nehmen etwas mehr als die Hälfte des Buches ein; eher besinnliche Texte sind in einem zweiten Teil, „Weisen der Verwirklichung des Lebens aus der Kraft des Glaubens", zusammengestellt.

Die Auswahl der Aufsätze ist von der Absicht ihres Autors geleitet, Hilfe und Ermutigung zur Entfaltung und Selbstverwirklichung des Menschen zu geben, und von der Sorge um einen lebendigen Glauben getragen.

Zum ersten Teil: Ob der Autor der Psychologie C. G. Jungs nachgeht oder der Frage nach dem Zusammenhang religiöser Erfahrung und christlicher Glaubenserfahrung, dem Problem der Selbstverwirklichung oder der Erfahrung von Schuld in psychologischer und christlicher Sicht; ob er sich mit Symbolen, ihrer Vermittlungskraft hinsichtlich christlicher Glaubensinhalte und ihrer therapeutischen Wirkung oder mit der Transaktionsanalyse und ihrer Relevanz für einen „erwachsenen" Glauben befaßt, immer steht für ihn die m. E. zu eng und ängstlich gestellte Frage nach dem unterscheidend Christlichen im Vordergrund. Sein Fazit: religiöse Erfahrung und Glaubenserfahrung sind zu unterscheiden. Letztere kommt nicht ohne Entscheidung zustande und ohne „daß das natürliche religiöse Verlangen dem eigentlichen ‚Objekt' begegnet, das sich in den Offenbarungswahrheiten des Alten und des Neuen Bundes kundgibt" (25). Glaubenswahrheiten, die sich symbolisch audrücken, dürfen nicht auf ihre therapeutische Wirkung reduziert werden, sondern müssen in ihrem „eigentlichen" Gehalt beim Adressaten überkommen. Worin nun das „Unterscheidende" und „Eigentliche" konkret bestehen, das erfährt der Leser nicht.

Zum zweiten Teil: Er enthält Besinnungstexte, die zu einer christgemäßen Lebenspraxis anregen wollen und sich mit Problemen des seelsorgerlichen Gesprächs, der Selbstannahme, der Feindesliebe, des Trauerns, um nur einige Themen zu nennen, befassen. Inspiriert sind die Besinnungen durch die Hl. Schrift sowie Erkenntnisse der Tiefenpsychologie und der Humanistischen Psychologie. Christen, die sich ängstlich um ein moralisch einwandfreies und gottgefälliges Leben sorgen, hat der Autor sicherlich Ermutigendes und Entlastendes zu sagen; störend ist dennoch, daß „Zuspruch" und „Ermutigung" in sublimer Weise in ‚pastorale' Besserwisserei münden.

Insgesamt läßt sich zu diesem Buch sagen, daß es dem in der bisherigen Tradition der Kirche und des Christentums Aufgewachsenen und weiterhin an Kirche und Christentum Interessierten Anregung zu einem christlichen Selbstverständnis geben mag. Einen diskursiven, wissenschaftlichen Beitrag zur Religionspsychologie und Pastoralpsychologie bietet es nicht.

Münster Franz-Josef Bäumer

Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen. Stichworte zu einer ökumenischen Bilanz. Unter Mitarbeit von Bernd Börger, Hartmut Heidenreich und Thomas Schmitz. Hrsg. von Martin Affolderbach und Hermann Steinkamp. – Düsseldorf: Patmos, München: Chr. Kaiser (1985). 416 S., kart. DM 28.–

Nach dem „Handbuch kirchlicher Jugendarbeit" (bisher zwei Bde), hrsg. von Günter Biemer und dem „Lexikon der kirchlichen Jugendarbeit, hrsg. von Roman Bleistein und Gertrud Casel, legen nun zwei weitere im Feld kirchlicher Jugendarbeit bekannte Persönlichkeiten ein beachtenswertes Opus vor. Es geht um „Grundbegriffe" und „Stichworte", anhand derer eine Bilanz versucht wird, um den gegenwärtigen Standort zu bestimmen. Der Untertitel „Stichworte zu einer ökumenischen Bilanz" weist auf das Proprium des Bdes hin und signalisiert zugleich Motivation, Intention und Vorgehensweise der Hrsg. Unter der Frage „Welche Perspektiven hat die kirchliche Jugendarbeit?" (7ff) werden diese in einem einführenden Dialog zwischen Martin Affolderbach und Hermann Steinkamp erläutert.

Den Autoren geht es um die Erstellung einer Bilanz der Jugendarbeit in der katholischen und evangelischen Kirche in dem Zeitraum der letzten zehn bis zwanzig Jahre. In dieser Zeitspanne geschahen im Bereich der Jugendarbeit Veränderungen, die auf katholischer Seite bedingt waren durch die geistige Erneuerung im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–65) und durch den Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jungendarbeit" (1975), auf evangelischer Seite durch den Abschluß der Polarisierungsdiskussion in der Arbeitsgemeinschaft evangelischer Jugendarbeit (aej) und den dadurch angestoßenen Versuch, in der Praxis wieder eher einen gemeinsamen Nenner zu finden. Dazu kamen – ebenfalls auf evangelischer Seite – die „Gruppenbewegung", die Wiederentdeckung der emotionalen Komponente und die Auseinandersetzung mit dem Thema „Frieden" und den damit verknüpften Fragen. – Mit welchen neuen Herausforderungen wurde die Jugendarbeit in diesem Zeitraum konfrontiert? Welche Denkprozesse und Entwicklungen haben seither stattgefunden? Wo sind neue Konzepte entwickelt oder erprobt, wo Einsichten weiterentwickelt worden? In welchen Bereichen haben „Rückschritte" stattgefunden? Das sind Fragen, auf die diese Bilanz Antwort zu geben versucht. Sie dient in ihrer spezifischen Fragestellung aber auch dem Nachdenken über das „Wie" der Jugendarbeit heute, denn der „Sinn" der Jugendphase hat sich – bedingt durch verlängerte Ausbildungszeiten, Arbeitslosigkeit etc. verändert und verlangt demzufolge neue Konzepte, neue „Visionen". Jugendarbeit heute braucht eine Bilanz, d. h. ein Innehalten, Reflektieren, ein Sich-bewußt-machen des Ist-Zustandes, um sich den aktuellen Situationen und Anforderungen entsprechend neu auf den Weg machen zu können.

Die beiden Experten kirchlicher Jugendarbeit haben bei der Realisierung ihres Vorhabens den Weg der Stichwörter gewählt. Die 26 Stichwörter (acht davon mit weiteren, ergänzenden Stichwörtern) – darunter sind u. a. zu finden: religiöse Erfahrung, Friedensarbeit, Jugendkultur, Jugendprobleme und Jugendberatung, Lebensstil, Methoden, religiöse Sozialisation, Verkündigung – sind ihrer Auffassung nach „Orientierungsmarken, ... Trend-Etikette, mit denen sich ein neuer Ansatz, ein Zugang zum Verständnis von Jugendarbeit verbindet, und auch eine ganz bestimmte Praxis" (9). Die Stichwörter werden mittels der Bilanz auf eine jeweils notwendige, dem Begriff und der damit verbundenen Sache entsprechenden individuellen Art und Weise geprüft, ob sie sich in der Praxis bewährt haben oder ob sie revidiert bzw. fallengelassen werden müssen. Zwar verzichten die Hrsg. so auf eine einheitliche Struktur, doch läßt gerade diese Art der Reflexion dem jeweiligen Autor die Möglichkeit, das ihm gegebene Stichwort je nach Notwendigkeit zu entfalten und reflektierend darzustellen. So wird nicht nur dem Spezifikum des jeweiligen Stichwortes Rechnung getragen, sondern auch dem Ziel der Hrsg., nämlich Bilanz zu ziehen in den verschiedensten Bereichen und Schwerpunkten kirchlicher Jugendarbeit.

Durch die getroffene Auswahl der Stichwörter geben die Hrsg. zusammen mit den 22 beteiligten Autoren auch ihren Standort an. Sie machen deutlich, wo für sie zur Zeit wesentliche Fragen und Aspekte, ja brennende Probleme in der Jugendarbeit liegen. Zugleich zeigen sie auf, daß für sie der Jugendarbeit nicht eine abgeschlossene, fertige Theorie zugrunde liegt, sondern daß Jugendarbeit im Gespräch bleiben, sich ihre theologische Identität und gesellschaftliche Rolle stets neu erarbeiten muß. Jugendarbeit ist für sie ständig in Bewegung, in Entwicklung – so wie der junge Mensch.

Eine Neuheit – auch nach Aussage der Hrsg. – stellt dieser Bd insofern dar, als es der erste Versuch sein dürfte, Jugendarbeit ökumenisch zu durchdenken. Hinter dieser Vorgehensweise verbirgt sich sowohl eine programmatische Absicht als auch ein deutliches kirchliches Plädoyer. Der Tatsache, daß beide Kirchen voneinander in den letzten 20 Jahren gelernt haben, soll auf diese Weise Rechnung getragen werden, aber zugleich auch die Chance genützt werden, über konfessionelle Grenzen hinweg, wichtige Fragen junger Menschen gemeinsam anzugehen.

„Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen" – ein interessanter, vielseitiger, theoretisch fundierter, sehr lesenswerter Bd für alle, die die theoretische Reflexion suchen und Standorte kennenlernen möchten. Er greift Stichworte auf, die Fragen und Probleme beinhalten, mit denen ein in der Jugendarbeit Stehender heute ständig konfrontiert wird. Er ist auch deshalb zu empfehlen, weil er klar den Hintergrund reflektiert, auf dem sich Jugendarbeit heute bewegt und von dem sie beständig – oft unbewußt – beeinflußt wird. Ein Buch, das hilft, das Heute im Blick auf das Gestern zu verstehen und so Mut macht, sich zu öffnen für „Visionen" der Zukunft.

Benediktbeuern Franz Schmid

Blasberg-Kuhnke, Martina: **Gerontologie und praktische Theologie.** Studien zu einer Neuorientierung der Altenpastoral. – Düsseldorf: Patmos Verlag (1985). VII, 531 S. (Themen und Thesen der Theologie) kart. DM 42.–

Über die „richtige" Ausrichtung pastoraler Praxis in der Gemeinde gibt es unter den Theologen sehr verschiedene Vorstellungen. Eine in den letzten Jahren viel beachtete und diskutierte Theorie bestimmt die Pastoraltheologie als Handlungswissenschaft und die Gemeinde als Gemeinwesen in dessen gesellschaftlichem Umfeld sich Nachfolge Jesu Christi in Solidarität und praktischem Engagement mit Gleichgesinnten ereignet. Diesem vor allem von H. Steinkamp und N. Mette entwickelten Gemeindeverständnis weiß sich M. Blasberg-Kuhnke verpflichtet (vgl. bes. 359–361), wenn sie erstmals in diesem Umfang „Studien zu einer Neuorientierung der Altenpastoral" vorlegt. Die außerordentlich kenntnisreich erarbeitete und in sich sehr konsequent argumentierende Diss. umfaßt sieben Kapitel:

Im ersten Kap. (15–29) wird das „Altern aus biologischer und medizinischer Sicht" dargestellt und vor allem die wichtige Unterscheidung von Alter und Krankheit herausgehoben. Die Lage der alten Menschen „definiert sich nicht von ihrer Biologie her, sondern ist bestimmt von einer Fülle von Faktoren, die veränderbar sind" (22).

Das zweite Kap. beschreibt auf dem Hintergrund der psychologischen Alternsprozesse und der sozial-psychologischen Situation das „Altern als Aufgabe" der alten Menschen (30–116). Die Phase des Alterns wird hineingestellt in den lebenslangen Prozeß menschlicher Entwicklung (beschrieben vor allem nach E. H. Erikson, ergänzt durch Aussagen Romano Guardinis). Ausführlich diskutiert werden die verschiedenen Stufentheorien (J. Fowler/L. Kohlberg/F. Oser) und ihre Bedeutsamkeit für die Entwicklung einer reifen menschlichen und religiösen Persönlichkeit. Als Ergebnis wird festgehalten, „daß es die Theologie nicht vor unüberwindbare Schwierigkeiten zu stellen braucht, den in der Psychologie entwickelten dynamischen Glaubensbegriff, der es uns erlaubt, auch noch in den verschiedenen Phasen des Erwachsenenlebens von Entwicklung, Wachstum und Reifung zu sprechen, ‚in einen theologischen Denkrahmen einzutragen'" (74f). Im Blick auf die pastorale Arbeit im Raum kirchlicher Gemeinde wird mit H. Steinkamp besonders auf die Tatsache hingewiesen, „daß Identität in Interaktion entsteht – und zwar in einem permanenten Prozeß. Für die Ausbildung der eigenen Identität ist also die Verwiesenheit auf den anderen unabdingbar" (77). Das häufig tradierte und durch die „Defizittheorie" geförderte Fremdbild vom alten Menschen als einem nicht mehr lernfähigen, unbeweglichen Mangelwesen wird überzeugend kritisiert und zurückgewiesen. Ein Ausblick zeigt die Gemeinde als Lernfeld für Junge und Alte besonders im Blick auf gesellschaftliche und soziale Realitäten.

Das dritte Kap. beschreibt in den verschiedenen Dimensionen der Alternssoziologie das „Altern als soziales Schicksal" (117–179). Die Bandbreite der Informationen reicht von demographischen Daten über die Darstellung verschiedener soziologischer Alternstheorien (Aktivitätstheorie, Disengagementtheorie) zu Problemen wie Pensionierung, Familiensituation, Partnerschaft und Ehe, Freizeit und Religiosität im Alter. Nur aus der sauberen Analyse der Realitäten, in denen alte Menschen heute leben, können sinnvolle Überlegungen für eine pastorale Praxis angestellt werden. So erklärt sich die Tatsache der empirisch feststellbaren höheren Kirchlichkeit alter Menschen nicht aus einer irgendwie gearteten Altersreligiosität, sondern aus der Tatsache ihrer stark kirchlich geprägten religiösen Biographie. Konsequenz für die Kirche: „Verliert sie die Jugend tatsächlich und gelingt es ihr nicht, die kirchlich distanzierten Erwachsenen wiederzugewinnen, so kann sie in Zukunft auch nicht mehr damit rechnen, daß alte Menschen die Kirchenbänke füllen" (172).

Bemerkenswert ebenfalls das Ergebnis von Befragungen zum Thema Endlichkeit und Tod. Hier ergibt sich, „daß besonders Menschen, die einen ausdrücklich religiösen Sinn ihres Lebens angeben können, in der Regel ihre eigene Endlichkeit bejahen und in ihr einen Sinn erkennen" (176). So zeigt sich in den verschiedenen sozialwissenschaftlich erhebbaren Ergebnissen die „Herausforderung, Altenarbeit und Altenpastoral wesentlich als Lebenshilfe zu konzipieren, als Hilfe zur Bewältigung des Alltags aus dem Glauben an den menschenfreundlichen Gott Jesu Christi" (178).

Das vierte Kap. behandelt „Altenarbeit und Altenhilfe als Antworten der Gesellschaft auf die Situation alter Menschen" (180–236). Befragt wird zunächst die staatliche Sozialpolitik für Alte (Bund, Länder, Städte), die hauptsächlich jene kleine Gruppe alter Menschen betreut, die aus unterschiedlichen Gründen zum Sozial- oder Pflegefall geworden sind (vgl. 190). Der Rest entfällt auf offene Angebote vor allem im Freizeitbereich, die sich allerdings eher durch Einfallslosigkeit als durch echte Partnerschaft zu den Älteren auszeichnen. Als grundlegende Kritik bleibt, „daß der alte Mensch sich vielfach als Bevormundeter, Beschäftigter, Betreuter erfährt, als Objekt von Hilfsmaßnahmen. Die entscheidende Erfahrung dagegen, gebraucht, gewollt, integriert und beteiligt zu sein, kann die öffentliche Altenhilfe nicht ermöglichen" (196). Als echte Alternativen werden genannt: Altenbildung und Bildung für das Alter als Lebenshilfe, wobei besonders das generationenübergreifende Lernen und die verschiedenen Formen kommunikativer und politischer Selbst-

hilfe zu fördern sind. Solche Selbsthilfe müßte auch in volkskirchlichen Gemeinden als echte Diakonie möglich sein.

Im fünften Kap. (237–282) wird „Die biblische Sicht des Alters als kritisches Korrektiv zum gesellschaftlichen Altersbild" vorgestellt. Sowohl die Sicht des Alters im AT (vor allem in der Weisheitsliteratur und im Psalm 71) als auch die Bedeutung alter Menschen im NT (lukanische Kindheitsgeschichte, die Bedeutung der ‚armen Witwe' in den Beispielerzählungen Jesu und das urkirchliche Witwenamt) können „auch bei Christen heute Einstellungs- und Verhaltensänderungen – etwa den Alten gegenüber – provozieren, gelingt es nur, das Verhalten Jesu adäquat in einen veränderten gesellschaftlichen Kontext zu ‚übersetzen'" (280).

Das sechste Kap. (283–315) sucht „Aspekte der Theologie für die Gerontologie" herauszuarbeiten, die allerdings nur sehr sporadisch zu finden sind, weil „die Alternsfrage noch kaum in das Bewußtsein der Theologie gerückt ist" (283). So wird vor allem „Der theologische Beitrag Karl Rahners zur Frage nach dem alten Menschen" gewürdigt, wobei Rahner in Übereinstimmung mit der psychologischen Gerontologie die Bedeutung des Alterns als eigene Lebensphase hervorhebt, die für den Menschen sowohl Krisis als auch Chance bedeutet. Die Theologie hat Unverzichtbares und Eigenes in das Gespräch mit den Humanwissenschaften einzubringen. Vor allem die Aussage, daß die Würde des Menschen nicht von seiner Brauchbarkeit und Leistungsfähigkeit abhängig ist, „sondern von seiner Bestimmung, Geschöpf und Bild Gottes zu sein" (313). Das ist nicht nur eine theoretische, sondern vor allem eine eminent praktische Aussage, die die Solidarität der Mitchristen mit den alten Menschen immer neu herausfordert.

Das siebte Kap. beschreibt daran anschließend „Chancen einer Neuorientierung der Altenpastoral an der psychischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit des alten Menschen" (316–378). Dabei gilt als Maßstab für die Untersuchung der Altenarbeit in den kirchlichen Gemeinden die „Angemessenheit der Arbeit vor dem Hintergrund der ermittelten psychischen und gesellschaftlichen Realität der Alten" (316). Von diesem Maßstab her werden drei verschiedene Gemeindemodelle kritisch befragt: Die Betreuungspastoral, die Angebotspastoral und die basisgemeindlich orientierte Pastoral. Denn Gemeindeverständnis, Gemeindepraxis und Altenpastoral hängen untrennbar zusammen (vgl. 319f). Bis in die siebziger Jahre dominierte die vor allem vom Priester durchgeführte Betreuungspastoral, an der sich „in erschreckender Weise eine Ignoranz der gesellschaftlichen Alternsproblematik feststellen" (322) läßt. „Hart an der Grenze zu objektivem Zynismus" (331) werden die Alten in diesem Modell häufig zu „Hilfsarbeitern" in der Gemeinde degradiert oder beim Älterwerden ausschließlich individuell-religiös tröstend begleitet. Erreicht wird nur eine Minderheit vor allem kranker und pflegebedürftiger alter Menschen. „Alles geschieht für Alte, nichts mit ihnen oder gar durch sie" (333). Die Probleme der alten Menschen werden spiritualisiert statt bewältigt.

Nicht wenige Aspekte der Betreuungspastoral finden sich auch in dem gegenwärtig bevorzugten Modell der Angebotspastoral. Unter der Chiffre „aktive Gemeinde" sollen möglichst viele Mitglieder an möglichst zahlreichen Gemeindeangeboten beteiligt werden. Vornehmlicher Ort der angebotsorientierten Altenpastoral ist der „Altenclub", an dessen vielfältigen Veranstaltungen vor allem Frauen aus der Schicht mittlerer und kleiner Beamter und Angestellter teilnehmen. Positiv zu sehen ist die Tatsache, daß die Alten als eigenständige und aktive Gruppe ernstgenommen werden; negativ vor allem die Altershomogenität, der Betreuungscharakter und die Tendenz zur Ghettoisierung der Alten innerhalb der Gesamtgemeinde. Positive Veränderungen sind nur zu erhoffen, wenn man die Charismenlehre des Neuen Testaments wirklich ernst nähme und zu einer basisgemeindlich orientierten Altenarbeit hinfände (vgl. 350). Hier wird vor allem die Selbstorganisation der Alten und die Arbeit in altersübergreifenden Gruppen gefördert (Beispiel „Graue Panther"). „Die Aufgabe kirchlicher Altenarbeit wird ausdrücklich darin gesehen, zu politischen Äußerungen und Aktivitäten zu ermutigen und dafür ein Forum zu bieten" (363). Gerade im Blick auf das notwendige gesellschaftliche Engagement der Alten zeigt sich die Berechtigung der abschließenden These, „daß ein Ernstnehmen und Annehmen der Alternsproblematik in ihrer Vielschichtigkeit nur in basisgemeindlich orientierten Gemeinden wirklich möglich ist" (371). Am Beispiel der Gemeinde Heilig Kreuz in Dortmund wird die reale Möglichkeit solcher Altenarbeit als echte Lebenshilfe abschließend dargestellt (373–378).

Nach welchen Maßstäben ist Gemeindearbeit in der heutigen pastoralen Situation zu organisieren? Im Hintergrund aller theologischen Überlegungen steht die Botschaft des Evangeliums, die Antwort gibt auf die Fragen und Sehnsüchte des Menschen. B. zitiert in ihrem Schlußsatz aus einer Erklärung Dortmunder Kirchengemeinden: „Die Kirche ist aber von Jesus Christus her dem ganzen Menschen verpflichtet – seinem Leib und seiner Seele, seinen individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnissen" (378). In dieselbe Richtung zielt die Übernahme der Anthropologie Karl Rahners, der die menschliche Glaubens- und Lebensentwicklung als Einheit von Natur und Geschichte darstellt (vgl. 290 und 306). Gegen eine einseitig am individuellen Menschenbild orientierte Betreuungs- und Angebotspastoral gilt es, „die (gesellschafts-)kritische ... Relevanz, die in einem antizipierenden neuen Umgang mit alten Menschen steckt, herauszuarbeiten" (326f). Dieses Anliegen führt zu der klaren „Option, Gemeindearbeit als Gemeinwesenarbeit verstehen zu wollen" (361), denn ohne jeden Zweifel gehören Gemeindeverständnis, Gemeindepraxis und Altenpastoral untrennbar zusammen. Die klare Option führt zu klaren Konsequenzen. Das ist die Stärke der Arbeit.

Kritisch angefragt sei allerdings, ob die klare Option nicht auch neue Verengungen mit sich bringt. Wird der anthropologische Ansatz, der sowohl die gesellschaftlichen als auch die individuellen Bedürfnisse des Menschen berücksichtigen will, in der praktischen Durchführung genügend beachtet? Die Vf.in scheint diese Schwierigkeit zu spüren, wenn sie einerseits die Betreuungspastoral heftig (und zum Teil polemisch) kritisiert, andererseits aber zugesteht, daß auch basisgemeindlich ausgerichtete Altenarbeit ohne Betreuung nicht auskommt (vgl. 362). Konkrete Formen solcher Betreuung und ihre Einbindung in die auch heute oft selbstverständliche familiäre soziale Sorge, werden nicht genannt. Ebenfalls nicht wieder in den Blick kommt die als individualistisch-religiös kritisierte „Heilssorge" (vor allem des Priesters) für die Alten. Im Hintergrund steht die Erwartung, daß Altengenerationen nachwachsen, die „ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde nicht mehr vorrangig oder gar exklusiv von der Beteiligung am Gemeindegottesdienst herleiten wollen" (369). Hier ergibt sich die Frage: Wer entscheidet darüber, welche Lebensfunktionen von Gemeinde welchen Stellenwert besitzen? Zumal die von der Synode der deutschen Bistümer formulierten Aussagen als gemeinsamer Maßstab offensichtlich nicht in Frage kommen, weil von deren Aussagen nur der Beschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" rezipiert wird. Der Gemeindebegriff der Synode und dessen Anwendung auf die Altenpastoral im Arbeitspapier „Katechetisches Wirken" (besonders Abschnitt 2,2) kommt nicht in den Blick. Schade, denn das gemeinsame Stichwort Glaube als „Lebenshilfe" hätte eine gute Brücke bilden können.

Ein Maßstab, auf den verschiedentlich zurückgegriffen wird, sind die Ergebnisse der Humanwissenschaften, vor allem der Psychologie und Soziologie. Solche Interdisziplinarität vermeidet erfolgreich die bei Theologen häufig anzutreffende Gefahr, daß theologische Grundannahmen unvermittelt zu Leben und Realität alter Menschen in Beziehung gesetzt werden (vgl. 286). Hier methodisch einwandfrei zu argumentieren, ist sicher eine große Stärke der vorgelegten Arbeit. Anzufragen bleibt allerdings: Müssen nicht auch die Voraussetzungen und Ergebnisse der Humanwissenschaften durchgängig kritisch hinterfragt werden, ehe sie als Beurteilungsmaßstab theologischer Aussagen herangezogen werden? Wer etwa bestimmt, was genauerhin „Basis" zu bedeuten hat? Sind damit nur die im Kap. 7 als „Basis" bestimmten „Bürgerinitiativen, Selbsthilfegruppen, neuen Wohn- und Lebensformen" (366f) gemeint? Muß nicht dieser Begriff, gerade weil er zum entscheidenden Beurteilungsmaßstab wird, auch theologisch präzise umschrieben werden? Oder ein zweites Beispiel: Wer legt fest, was „reife Religiosität" (78) bedeutet, deren Förderung als wesentliches Ziel der Altenpastoral natürlich unumstritten ist. Könnte es nicht sein, daß hier Elemente der so arg gescholtenen Angebots- und Betreuungspastoral um des Menschen und des Evangeliums willen doch ihre Berechtigung finden? Die differenzierte Darstellung der Aussagen Karl Rahners über die „Umkehr zu Gott" (297) und die mehrmalige Bezugnahme auf den „engen Zusammenhang zwischen persönlichem Glauben und Sinngebung" (305) legen eine solche Ausweitung nahe. Im Kapitel über die Neuorientierung der Gemeindepraxis werden diese und ähnliche Ansätze aus dem biblisch orientierten Kap. 5 leider nicht wieder aufgegriffen.

Kritisch hingewiesen sei abschließend noch auf die Verwendung des Freiheitsbegriffs – gerade im Blick auf alte Menschen, deren Selbstverwirklichungsmöglichkeiten vielfach durch nicht veränderbare Umstände (etwa gesundheitlicher Natur) eingeschränkt sind. Sehr beachtenswert ist die vehemente Abwehr des Mißbrauchs der Alten als Betreuungs- oder gar Herrschaftsobjekte der Jungen und das beständige Insistieren auf deren Freiheits- und Selbstbestimmungsrechten. Aber manchmal scheint es, als wenn Freiheit ausschließlich als Wahlmöglichkeit je nach eigener Bedürfnislage verstanden wird (vgl. etwa 129 und 131), während Karl Rahners Freiheitsbegriff auch dahin geöffnet bleibt, daß der Mensch „immer noch eine Möglichkeit (hat) zu einer sinnvollen Hinwendung zu Gott, eine Möglichkeit, sein immer mehr begrenzt werdendes Leben anzunehmen in christlicher Geduld, in Hoffnung auf die Ewigkeit" (299). Es ist richtig, daß solche Haltung „nicht anempfohlen werden" (299) kann im Sinne einer äußerlichen menschlichen Empfehlung. Das wäre in der Tat zynisch. Aber „empfiehlt" sich diese Haltung nicht vom Kreuz und von der Auferweckung Jesu her? Gewinnt nicht im Blick auf Karfreitag und Ostern auch unabwendbares Leiden eine Dimension der Hoffnung? Bei aller berechtigten Betonung des gesellschaftlichen Engagements der Christen würden sich diese der entscheidenden Quelle ihrer Hoffnung

begeben, wenn nicht Tod und Auferweckung Jesu auch theologisch umfassend mitbedacht werden (vgl. den Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung" Teil I Abschnitt 1 und 2). Die Gottesdienste mit Alten (einschließlich der Krankensalbung) feiern diese Hoffnung in der Gemeinschaft der Kirche. Der Gottesdienst wird zu eng verstanden, wenn nur die Frage gestellt wird, ob er sich als Ort begreift, „wo Alte sich selbst, ihr Leben und ihren Glauben in ihrer Sprache zum Ausdruck bringen" (353). Auch hier käme die Verbreiterung des theologischen Ansatzes einer umfassend wirksamen Erneuerung der Altenpastoral zugute. Solcher Neuorientierung mit großem Engagement und berechtigter Parteinahme für die Alten einen neuen Anstoß gegeben zu haben, ist das bleibende Verdienst der Arbeit von Martina Blasberg-Kuhnke.

Münster Hermann Wieh

Thiel, Josef Franz: **Christliche Kunst in Afrika.** – (Berlin): Dietrich Reimer Verlag (1984). 355 S., geb. DM 88.–

Das vorliegende Buch dient der Darlegung eines in vielen Jahren sowohl vor Ort in Afrika als auch in europäischen Museen und Privatsammlungen zusammengetragenen Bildmaterials über das christliche Kunstschaffen in Afrika.

„Christliche Kunst in Afrika" – Unter diesem kurzen und prägnanten Titel will der Vf. den Rahmen abstecken, „in dem sich die Thematik des Buches bewegt" (8), d. h. einmal der Rahmen ‚Kunst' und zum anderen die besondere Ausprägung dieses Rahmens in den Werken von Afrikanern, die aus ihrer Sichtweise der Dinge versuchen, die biblisch-christliche Botschaft darzustellen.

Es handelt sich in diesem Bd um einen erstmaligen Gesamtüberblick dieser Art, der sich auch in den großen Rahmen der Inkulturation, also der eigenständigen Ausdrucksformen der christlichen Botschaft integrieren läßt.

Anhand von etwa 600 Abb. von zum Teil guter Qualität – und daher auch in gut ansprechender Form – versucht der Vf., selber kein Künstler, sondern Ethnologe, mit gutem Gespür und viel Liebe die auf den ersten Blick sich fremdartig präsentierende Formen- und Symbolsprache der Afrikaner eben in diesem ihrem eigenen Licht wirken zu lassen: Eine andere Dynamik und Sichtweise der Dinge, die manche Bilder als technisch unbeholfen erscheinen lassen . Aber den Afrikaner interessiert beim Kunstschaffen nicht so sehr die perfekte technische Darstellung; wichtiger für ihn ist der unmittelbare, spontane Ausdruck des Empfundenen in ebenso unmittelbaren Formen. Dazu gehören auch die zunächst befremdlich wirkenden Proportionen, welche aber den Betrachter immer stärker anziehen, je länger und genauer er hinschaut und die Bilder selber sprechen läßt. Bei einigen dieser Bilder werden auch manche europäischen Einflüsse erkennbar und somit auch die „Perseveranz bzw. Hinfälligkeit gewisser Kulturelemente" (8). Der Leser bekommt aber nicht nur Bilder zu sehen, sondern erhält auch Informationen über den kulturellen Hintergrund der Werke. Also stehen nicht nur Formen, sondern auch Inhalte im Mittelpunkt der Darstellung.

Die Aufteilung des Bdes nach regionalen Gesichtspunkten ermöglicht dem Leser eine genaue Kenntnis nicht nur der Plausibilität von Verschiedenheiten auf dem riesigen Schwarzen Kontinent, sondern auch des damit verbundenen und tiefgreifenden Wunsches nach der freien Entfaltung der eigenen Sensibilität im Umgang mit dem Ganzen. Auch darin erkennt man die bereits von ‚manchen Afrikanern getroffene Feststellung, daß ihre Kunst totale Sprache ist und bleiben will. Dem Vf. ist man daher dankbar, daß er dem Rechnung zu tragen versucht hat, indem er die Palette der dargestellten Objekte breit angelegt hat.

Aber nicht nur die Bilder, sondern auch ein Stück der Geschichte Afrikas soll den Leser ansprechen. Daher auch für den Missionshistoriker ein „kleines Menü": Die wichtigen Daten der katholischen Afrikamission seit der Gründung der Kirche von Alexandria in Ägypten durch den Apostel Markus sind vom Vf. zusammengetragen worden (16ff).

Die Darstellung schließt mit einer zehnseitigen, sorgfältig zusammengestellten Bibliographie, die dem am Thema ‚Kunst in Afrika' besonders interessierten Leser von großem Nutzen sein wird.

Münster Kossi J. Tossou

Waldburger, Andreas: **Missionare und Moslems.** Die Basler Mission in Persien 1833–1837. – Basel: Basileia (1984). 259 S., kart. DM 35.–

Die 1982 an der Universität Zürich angenommene Diss. befaßt sich – weit über ihren Titel hinausreichend – mit den Pionierjahren der Basler Missionsgesellschaft unter ihrem ersten Inspektor Christian Gottlieb Blumhardt. Den Kern der Arbeit bildet eine Analyse der Basler Missionsversuche im Kaukasus und in Persien von 1822 bis 1837. Obwohl diese Mission eine relativ erfolglose Episode blieb, erscheint sie doch aus verschiedenen Gründen für eine Untersuchung besonders geeignet:

1. Die Kaukasus- und Persienmission, die erste derartige Unternehmung einer deutschsprachigen evangelischen Missionsgesellschaft, ist – auch innerhalb der Basler Mission – nahezu vergessen.

2. Die minuziösen Instruktionen Blumhardts einerseits und die in Briefen und Berichten festgehaltenen Erfahrungen der Missionare andererseits geben die Möglichkeit, die Missionsmethode der Basler im Vergleich von Theorie und Praxis zu analysieren.

3. Die Verwurzelung der Basler Mission in den Traditionssträngen des Württemberger Pietismus und des Basler Bürgertums führte zur Ausformung des „baslerischen Pragmatismus" (112). Als die Basler Missionare im direkten Kontakt mit der ihnen fremden Welt des Orients zu einer Modifizierung ihrer Missionskonzeption gezwungen waren, entwickelten sie indirekte Methoden der Mission, die allerdings nie über eine „Experimentierphase" hinauskamen (165).

Der Vf. arbeitet heraus, daß die Basler Missionare trotz der grundsätzlichen Bereitschaft zum Studium des Orients ihrem eurozentrischen Weltbild verhaftet blieben, wodurch eine Kommunikation mit dem Islam „im partnerschaftlichen Sinn" verhindert wurde (182). Angesichts des sich daraus ergebenden Mißerfolgs der Moslemmission wirft der Vf. die prinzipielle Frage auf, ob die Basler Mission nur dort Erfolg gehabt habe, „wo keine hochentwickelte monotheistische Religion existierte" (189). Eine Ahnung dieses Problems zeigt sich lediglich bei den Missionaren Pfander und Haas, denen folgerichtig besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird.

Auf die Folgen für die weitere Missionsarbeit geht der Vf. leider nur am Rande ein. Darüber hinaus geraten ihm die Ausführungen über die politische Situation in Persien zu punktuell und ohne Zusammenhang mit dem Thema. Statt dieses Kapitels wäre ein Vergleich mit der 1825 begonnenen Afrikamission (den der Vf. an einzelnen Stellen auch unternimmt) wünschenswert gewesen, zumal sich dieses Arbeitsgebiet nicht zuletzt auch aus den Erfahrungen mit der Orientmission entwikkelte (64).

Bleibt noch anzumerken, daß der Vf. in bezug auf die Armenierarbeit den zumindest problematischen Begriff „Mission" verwendet, anstatt zwischen Mission und Evangelisation (J. Richter) zu unterscheiden. Auch den Terminus „Kolonie" benutzt er völlig undifferenziert (England als Kolonialmacht in Persien, die deutschen Kolonien im Kaukasus). Die vielen Flüchtigkeiten (v. a. in den Anmerkungen) und unnötigen Wiederholungen (z. B. 75) hätten vermieden werden können. Trotz der offensichtlichen Mängel ist es aber begrüßenswert, daß mit dieser Arbeit auf ein lange vernachlässigtes Gebiet der Missionsgeschichte aufmerksam gemacht worden ist.

Münster Horst Gründer/Clemens Sorgenfrey

Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Lebensweisheit des Islams. Gesammelt, übersetzt und eingeleitet von Adel Theodor Khoury. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 124 S. (Herderbücherei Bd 1001) kart. DM 6.90

Zwar kann man Deutschland als das klassische Land der Koranforschung und -übersetzung bezeichnen, nach dem Hadith, der zweiten Erkenntnisquelle des Islam, fragt man jedoch zumeist vergeblich. Man hielt über Jahrhunderte die Traditionssammlungen, die die Aussprüche des Propheten Mohammad, seine Kommenatre zum Koran sowie seine Glaubenspraxis und Gewohnheiten dokumentieren, offensichtlich für sekundär. Ein Mangel, der sich in der gegenwärtigen Begegnung mit dem Islam als sehr nachteilig erweist. Die Erkenntnis, daß Koran und Sunna (Hadith) untrennbar zusammengehören, ist in der Bundesrepublik erst in den letzten Jahren herangereift.

Zwar haben sich jüngst einige islamische Institutionen in der Bundesrepublik redlich bemüht, diese Lücke zu schließen – stellvertretend sei hier das „Haus des Islam" in Lützelbach genannt –, aber das angebotene Material kann dem nichtmoslemischen Leser nur wenig Hilfen bieten. Die Übertragung aus dem Arabischen läßt in vielen Fällen ebenso zu wünschen übrig wie das deutsche Vokabular, das entschieden zu flach geraten ist.

Unter dem Tttel „Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident" hat der Münsteraner Religionswissenschaftler Adel Theodor Khoury eine Auswahl aus dem Koran und dem Hadith zusammengetragen, die sich nicht nur durch ihre Nähe zum arabische Original auszeichnet, sondern auch durch eine kluge und verständnisvolle Begleitung. Dadurch wird das Büchlein auch für Moslems deutscher Zunge lesbar. Wieder einmal mehr beweist sich, daß es gegenwärtig im katholischen Raum kaum einen besseren Islamkenner geben dürfte als Khoury.

In einer knappen Einleitung läßt der Autor die Wechselbeziehungen zwischen Koran und Hadith als Hauptquellen des islamischen Lebensmodells anklingen. Die folgende Textauswahl ist den Bereichen Beziehungen des Menschen zu Gott, Weg des Moslems vor Gott, islamische Familie, Verhalten in der Gesellschaft und den Beziehungen zwischen Moslems und Nichtmoslems zugeordnet.

Khoury versteht seine Auswahl als Beitrag zur Verständigung und als Nachweis dafür, daß viele Gemeinsamkeiten den Islam und das Christentum miteinander verbinden. Der Autor hofft, daß bei der Lektüre Christen und Moslems noch einmal erkennen, wie recht der Koran hat, wenn er sagt: . . .„Und du wirst finden, daß diejenigen, die den Gläubigen (den Moslems) in Liebe am nächsten stehen, die sind, die sagen: Wir sind Christen."

Für die islamische Seite wäre allerdings zu wünschen, wenn sich der Autor bei künftigen Bemühungen um die Verständigung stärker der sogenannten ‚sahih' unter den Hadithsammlungen annehmen würde. Es würde sich lohnen und sicherlich die Moslems unter den Lesern zusätzlich motivieren, sich verstärkt der Begegnung mit den Christen zu öffnen.

Soest M. Salim Abdullah

Heinrichs, Maurus O.F.M.: **Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog.** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh (1984). 540 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Heft 41 d. N.F.) kart. DM 62.–

W. Dettloff berichtet in seinem Herausgebervorwort (5), wie er bei seinem Besuch in Tokio 1980 nach einer „Summe (der) intensiven Arbeit" M. Heinrichs' OFM gesucht hat. Tatsächlich liegt in diesem Buch eine solche Summe des theologischen Lebenswerkes dieses wohl bedeutendsten Franziskanertheologen im Fernen Osten vor, der sich rund 20 Jahre seines Lebens in China und nach seiner Vertreibung von dort weitere 30 Jahre in Japan in den Dienst der Vermittlung der christlichen Botschaft und ihrer Theologie gestellt hat. Um es vorweg zu sagen: Respekt vor dieser Lebensleistung muß es wohl gewesen sein, der den Herausgeber und seine Mitarbeiter von einer gründlichen Bearbeitung im Hinblick auf den deutschen Leserkreis abgehalten hat. Schließlich ist das Werk 1975 abgeschlossen worden und 1984 erschienen. Dazwischen liegen nicht nur eine Reihe von Veröffentlichungen zu ähnlichen Fragestellungen, sondern liegt vor allem die Veröffentlichung der deutschen Übersetzung des Hauptwerkes von K. Nishitani, des wichtigsten Gesprächspartners H.' („Was ist Religion?", Frankfurt 1982), so daß ein ausführliches paraphrasierendes Referat von drei Kapiteln dieses Buches (82–101.281–327) sich erübrigt hätte. Auch die Vielzahl von langen Zitaten aus z. T. stark abschweifenden Texten hätte Kürzungen vertragen. Schließlich hätten im Literaturverzeichnis fremdsprachige Ausgaben durch vorhandene deutsche Titel ausgetauscht werden können, hätte ein ausführliches Sachregister auf jeden Fall beigegeben werden müssen.

Diese formalen Mängel des Buches, die auf ihre Weise aber dann auch gleichsam zu einem Werkstattbesuch in die Zelle eines theologischen Denkers einladen können, sollten den Leser nicht abhalten, dem Ringen des Theologen Aufmerksamkeit zu schenken. Es geht um nichts anderes als um die Begegnung von religiösem Bemühen ohne den Anspruch einer Offenbarung mit dem religiösen Bemühen aufgrund eines Offenbarungsanspruchs, repräsentiert im Dialog zwischen Buddhismus und Christentum, dieser nochmals konkretisiert an der Beschäftigung des Theologen mit dem Denken des dem Zenbuddhismus nahestehenden japanischen Religionsphilosophen Keiji Nishitani (geb. 1900).

H. entfaltet sein Thema nach der Einleitung (15–29), in der er knapp die beiden Termini „christliche Offenbarung" und „religiöse Erfahrung" erläutert, in acht Teilen. Zu beachten ist freilich, daß er den Grundbegriff „Offenbarung" zwar überwiegend im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils und der modernen Theologie (Pannenberg, Ratzinger u. a.) versteht, aber nicht immer konsistent ist, zumal wenn er in Teil 4 die christliche Offenbarung kurz als die Heilige Schrift faßt (161–175). Nicht voll geklärt wird auch das Verständnis der „religiösen Erfahrung" als „religiöser Erfahrung" (vgl. 24ff). Hier steht nur soviel fest, daß a) ein Erfahrungsmoment in die subjektive Ankunft der göttlichen Offenbarung beim menschlichen Empfänger gehört, b) die allgemeine religiöse Erfahrung aber als vom Menschen selbst zu erreichende (Religionsphilosophie, natürliche Theologie) im Vorfeld der christlichen Offenbarung bleibt.

Teil 1 erläutert die Bedeutung des Themas (31–76), zunächst innerhalb der christlichen Religion, sodann im Gegenüber zu nichtchristlichen Religionen, schließlich im Gegenüber von Offenbarungsreligion und Philosophie (Tillich, Heidegger) im allgemeinen und im Hinblick auf die fernöstliche Philosophie und Religion (Indien, Japan) im besonderen.

Teil 2 nennt das zentrale Problem von Personhaftigkeit und Nicht-Personhaftigkeit im Raum der religiösen Erfahrung (77–128). Es findet seine zentrale Erläuterung in der Darstellung des inzwischen auch von anderen bereits vorgestellten 2. Kap. aus Nishitanis „Was ist Religion?" Die Ausführungen über die Verbindung des Neuplatonismus mit Indien wird man weniger optimistisch beurteilen müssen, als H. es 78f tut (vgl. etwa H. R. Schlette, Aporie und Glaube. München 1970, 125–151).

Zu Recht macht H. 102ff u. a. darauf aufmerksam, daß auch bei gleichlautender Terminologie von Nishitani und christlichen Theologen nicht einfachhin auf Übereinstimmung zu schließen ist und daß vor allem eine Anerkennung des christlichen Schöpfungsdenkens fehlt. Nicht ganz einsichtig ist mir der in 109ff zutage tretende Gebrauch von Mythos und seine Anwendung auf die indische Deutung des Verhältnisses von *ātman* und *brahman*. Mythisch, symbolisch, metaphorisch (112) sind im heutigen Sprachverständnis klarer zu unterscheiden.

Im Schlußteil dieses Teiles (2.5) sucht H. vom Existentialismus her Brücken zum fernöstlichen Verständnis des „absoluten Nichts" zu schlagen, und in 2.6 fügt er Erläuterungen zur Eckhart-Interpretation im Anschluß an neuere Forschungen an. Die Begründung der fernöstlichen Kategorie „absolutes Nichts" ist hilfreich: „Der primäre Grund scheint zu sein, daß unsere östlichen Mystiker die letzte Wirklichkeit eben als das Nichts erleben und erfahren. Dabei ist zu beachten, daß ein Nichts viel weniger der Gefahr ausgesetzt wird, gegenständlich-begriffsmäßig gedacht oder vorgestellt zu werden. Damit ist ferner die Möglichkeit genommen, im Nichts Unterscheidungen anzubringen, welche die letzte Einheit stören. Aus diesem Grunde heißt es auch schlicht ‚das Leere'. Aus dieser ursprünglichen Leere ergibt sich dann das sich-entleerende Auflösen des Harten, Geronnenen, Verfestigten, Definitiven, Substantiellen" (118).

In Teil 3 geht es um den Vollzug des „absoluten Nichts" im Prozeß des Entwerdens des Menschen (129–160). H. nennt drei Apriori der fernöstlichen Philosophie: (1) die Tatsache, daß im Gegensatz zur kantianischen Deutung das Verhältnis von *noumenon* und *phainomenon* „als die doppelte Belichtung ein und derselben Wirklichkeit" begriffen ist (134), (2) „daß es keine Substanzen gibt, sondern nur ein Werden: *esse sequitur agere*" (138) und (3) „daß das erste Prinzip (*brahma*) rein impersonal gefaßt werden muß" (138). Angesichts der Frage, ob das Entwerden des Menschen personfördernd oder -mindernd ist, weist H. darauf hin, daß im Sino-Japanischen Person kraft seines Schriftzeichens nur eine menschliche Person bezeichnet und schon so für das Absolute abzulehnen ist (139; auch 160), daß aber schon Ignatius von Antiochien Jesus als *„Verbum . . . e silentio progressum"* (Ep. ad Magn. 8.2) bezeichnet hat (139; auch 160.487). In diesem Zusammenhang prüft H. das Verständnis von Entwerden im Konfuzianismus, Buddhismus und Hinduismus (in dieser nicht ganz verständlichen Reihenfolge) und ihr Verhältnis zur Kenosis Christi (dazu später erneut 480–501). Für die rechte Einschätzung der Ablehnung des Personalen, genauer seiner Einordnung in den Bereich des Vorletzten ist zu beachten, daß, wenn Person und Ich ineinsgesehen werden, es als oberste Stufe der psychologischen Seinsqualitäten (*skandhas*) einzuordnen ist, deren sich der Mensch im Prozeß der Selbst-(nicht Ich-)Werdung entledigt (156ff).

Wie ein zweiter Schritt vor dem ersten wirkt es, wenn in Teil 4 H. die christliche Offenbarung als „Niederschlag religiöser Erfahrung" behandelt, m. a. W. die Offenbarung nicht – zumindest subjektiv – als Erfahrung in Geschichte vorstellt, sondern in ihrer grundlegenden schriftlichen Objektivation, der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments (161–203). In gewissem Sinne ereignet sich jedenfalls eine Blickverschiebung, wenn die Offenbarung nicht mehr von der christlichen Maßgabe der göttlichen Selbstmitteilung in Jesus Christus, sondern von der prophetischen Erfahrung und ihrer sprachlichen Artikulation her verstanden wird. Andererseits begibt sich H. hier in jenen Fragekreis, der jeder religiösen Erfahrung als solcher u. U. ein Stück Vorgabe in Gestalt göttlicher Anwesenheit zugestehen muß (vgl. 168). Dieser Gedankenkomplex wird jedoch später nicht weiterverfolgt. Der Ansatz, dem H. selbst hier folgt, läßt ihn weiter nach der „objektiv-geschichtlichen Verankerung der christlichen Deutung" bzw. dem Christusereignis und der Christusgestalt fragen (4.2/3).

Teil 5 erläutert unter der doppelten Vorgabe der Tradition und des Psychischen die Gegenüberstellung von religiöser Erfahrung im Christentum und in nichtchristlichen Religionen, wobei letztere letztendlich wiederum den Buddhismus meinen (205–269). Angesichts des heutigen Gebrauchs von Erfahrung ist freilich eine vorrangig philosophisch-psychologische Betrachtung nicht mehr ganz ausreichend. Die psychologische Grundtendenz wird von H. insofern aufgefangen, als er sie durch den Traditionsbezug komplettiert. Für den christlich-buddhistischen Dialog ist von besonderer Relevanz die Unterscheidung von Selbst und Ich, wobei letzteres im buddhistischen Verständnis genauso vom Selbst abgehoben wird wie das Personale vom Absoluten. Zu Recht macht H. auf die Unterscheidung zwischen dem Psychischen und dem Pneumatischen aufmerksam. Unterscheidungsmerkmale zwischen Christentum und Buddhismus versucht er sodann entlang der Unterscheidung von „Erfahrung der Mystik", d. h. des von Gott mitgeteilten Geheimnisses Gottes, und der „Mystik der Erfahrung", d. h. einer vom menschlichen Subjekt ausgehenden und in ihm grundgelegten Erfahrung, zu formulieren, erblickt er in der Ausblendung der Kategorie „Volk Gottes" im Buddhismus sowie im rein präsentischen Geschichtsverständnis, dem eine wesenhafte Zukunft fehlt (238–261). Daraus folgt, daß die Einzigartigkeit der Stellung Christi in dieser Art Religion nicht anzuerkennen ist (268–269).

Bei H. fehlt allerdings völlig die Frage, warum und wieso hinsichtlich des Buddhismus, wenn er in seinem Ansatz letztlich auf die Naturanlage des Menschen zurückfällt, überhaupt von Religion und nicht nur von Philosophie gesprochen wird.

Teil 6 verfolgt das Erfahrungsmoment in das Verständnis von Welt- und Heilszeit bzw. -geschichte hinein (271–344). Dem Teil kommt insofern besondere Bedeutung zu, als hier zu Recht Nishitanis Ringen um eine dem östlichen

Denken entsprechende Interpretation von Zeit, Geschichte und Geschichtlichkeit breiter Raum gegeben und einfühlsam nachvollzogen wird. H. tut dies, indem er – wie früher gesagt – die beiden Schlußkapitel des Nishitanischen Hauptwerkes paraphrasierend und stellenweise kommentierend vorstellt. (Der Dōgenabschnitt [6.3.3.4] bleibt allerdings in seiner Andeutung so fast entbehrlich.) In diesem Zusammenhang sieht H. folgende Einstiegsmöglichkeiten zu einem Dialog: (1) das Problem von Leben und Tod und seine Lösung in der Existenz Christi, (2) das Nun und Jetzt im Angesicht der Ewigkeit, (3) das Spiel der Geschichte.

In Teil 7 resümiert H. Symptome eines neuen Denkens, wie sie sich ihm in der Theologie vor und nach dem Konzil, aber auch in der theologienahen Philosophie, bei K. Rahner und J. B. Metz, P. Tillich und M. Blondel, aber auch H. U. von Balthasar gezeigt haben (345–427). Dabei geht es um den anthropologischen und soteriologischen Zug der Theologie, um religionsphilosophische und religionspsychologische Momente, um die Korrelation von menschlicher Suche und Offenheit und göttlicher Gnadenmitteilung, um die Beschäftigung mit der *„condition humaine"*, um die Klärung von Transzendenz und Transzendentalität, um das Problem von Einsicht, Intention, Gefühl und Freiheit.

Den Schlußteil 8 nennt H. „Überstieg" (429–509). Er möchte ähnlich wie Nishitani im Nichtchristentum und Tillich im Christentum „zu einem Überstieg der vorgenannten Meinungen führen" (429). Hierzu setzt er viermal an:

(1) Vom personhaften Menschen zum subsistierenden Gott: Gottes Sein und Gottes Personsein ist nicht zu unterscheiden, folglich auch nicht Gott und Gottheit; das Personale gehört in das Sein, die Abstufungen des Seins bestehen in einem Weniger an Personsein; entsprechendes gilt für das Selbst und Ich. (2) Von der Analyse des mystischen Weges: Von Gregor von Nyssa zeigt H. einen der Umgestaltung der platonisch-plotinischen Mystik analogen Weg der Umgestaltung bzw. Überbietung der asiatischen Mystik in der christlichen Mystik auf. (Allerdings verliert gerade hier die durchgängig erscheinende Kritik an einer christlichen Aufnahme der zenbuddhistischen Übung [vgl. u. a. 74.141.372f], die er zudem einseitig intellektualistisch deutet, stark an Überzeugungskraft.) (3) Vom Wandel im Christlichen her: H. versteht darunter das neue Erwachen der Kontemplation im Christentum. (4) Vom Verständnis der Kenose her: Hier greift er auf bzw. führt er zu Ende, was bereits in Teil 3 zur Sprache kam.

Im Epilog (511–515) stellt H. thesenhaft Folgerungen vor, die wir mit seinen eigenen Worten gekürzt wiedergeben:

1. „Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung stehen nicht einander gegenüber als Kontradiktion, sondern sind verschiedene Wege, den Sinn des Menschenlebens und seiner letzten Bestimmung zu erkennen" (511).

2. „Auch die religiöse Erfahrung, wie sie sich beispielsweise im Buddhismus findet, kennt durchaus das Selbst des Menschen, das radikal verschieden ist von Egoismus, Selbstigkeit, wie sie das gewöhnliche Leben bieten mag. Auch die Psychoanalyse weiß um diese Gefahren, die dem Menschenleben stets drohen. Christliche Offenbarung weiß sehr viel über diesen Egoismus des Menschen, der mit anderen Worten nichts ist als die Konkupiszenz des Menschen . . ." (511).

3. „Ein eigentlicher göttlicher Standpunkt ist in der religiösen Erfahrung als solcher nicht gegeben, vielmehr geht es um alles das, was natürlicherweise aus dem Menschenleben erkannt werden kann, sei es in der eigentlichen Erfahrung, sei es in der Reflexion" (512).

4. „Die eigentliche religiöse Erfahrung, sei sie nun reflex oder unreflex, kann sicherlich manches von Gott erkennen, aber den ursprünglich christlichen Gehalt bekommt sie nie in den Blick, da er eben nur von Gott her erkannt werden kann" (512).

5. „Während in den nichtchristlichen Religionen das ganze System aufgebaut wird durch die religiöse Erfahrung oder die daraus hervorgehende Tradition, bringt die christliche Offenbarung ein neues Element herbei, ohne deshalb die religiöse Erfahrung ausschalten zu wollen. . . . Das Ziel der christlichen Mystik ist nicht so sehr, Konvenienzen der göttlichen Offenbarung herauszufinden (credo ut intelligam), da das auch schon in einer vernünftigen Theologie geschehen kann, vielmehr geht es, entsprechend der Einheitsschau in der Intuition, um ein zentriertes Gottesbild, oder, besser gesagt, um eine zentrierte Gotteserfahrung, die im christlichen Alltag sich auswirken muß" (512f).

6. „Da Mystik keine neuen Erkenntnisse bringt, kann sie auch nicht als Kriterium gebraucht werden für die Wahrheit einer bestimmten Religion oder Lehre. Die Kriterien für die Wahrheit der christlichen Religion konzentrieren sich letzthin auf die Gestalt Christi, und alle andern Kriterien können nur in ihrer Konvergenz zur Gestalt Christi ihren Wahrheitswert haben" (513).

7. „Da religiöse Erfahrung nur vom Menschen aus gesehen wird, ergibt sich die Gefahr, daß die Anthropologie zu einem Anthropozentrismus führt, wodurch das Gleichgewicht zwischen Immanenz und Transzendenz gestört oder sogar vernichtet wird. . . . Daß der Mensch irgendwie ein transzendentes Wesen ist, bedarf hier keiner weiteren Erläuterung und wird auch von nichtchristlichen Religionen betont. Wo jedoch die Transzendenz Gottes verzeichnet wird, kann von einer eigentlichen Immanenz nicht mehr die Rede sein, vielmehr wird Immanenz nichts anderes mehr sein als das Insein des Menschen in seiner Welt" (513f).

8. „Letzten Endes operieren wir hier nicht mehr mit einem reinen Wissen oder einer reinen Erfahrung, sondern vielmehr mit dem Glauben. Zunächst ist es ein Unsinn, die Nichtchristen einfach als Ungläubige zu betrachten. Das mag kanonistisch eine sehr wirksame Formel sein, aber die Wahrheit trifft sie eben nicht.

Können wir also den Glauben des Christen und den Glauben des Nichtchristen einfach auf sich beruhen lassen, oder können wir noch weiter fragen? . . .

Theoretisch gesehen, liegt die Lösung letzthin im Dialog; praktisch gesehen, wird die Lösung sich nur zeigen, wo Früchte der Heiligkeit Gott gegenüber und der Dienst den Menschen gegenüber aufgewiesen werden. Somit haben wir in einem guten Sinne einen Konkurrenzkampf vor uns, der aber nicht eigentlich sich entscheidet durch das Tun des Menschen, sondern durch das Tun und Wirken des Geistes. Wie die *mirabilia Dei* den Juden im Alten Testament ein Hinweis auf Gottes Herrlichkeit und Macht waren, ebenso brauchen wir auch als Christen diese *mirabilia Dei*, die allerdings nur in der Gestalt Christi ihre letzte Erfüllung und von seinem Geist her auch in uns Christen ihre wahre Leuchtkraft finden" (514).

9. „Das personale Element in Gott kann nicht einfachhin als letzte Leere betrachtet werden; denn eben weil hier das personale Element auftritt, ist die Gefahr einer letzten Leere vermieden. Das setzt freilich voraus, daß das Personale in Gott richtig gefaßt wird. Nach christlicher Auffassung ist Gott personaler Geist, also eine geistige Personalität. Das ist gesagt zunächst im Unterschied zum psychischen Sein gegenüber dem geistigen Sein. Damit ist Gott das Absolute, das alles gründet und allem Bestand gibt. Von hier aus wird klar, daß die Distinktion von Martin Buber (Ich-Du) noch nicht das Ganze hergibt. Als oberste Kategorie des personalen Lebens in Gott anerkennt das Christentum die Liebe, die sich in der Sendung des Sohnes zeigt, vorzüglich in seiner Kenose dem Willen Gottes gegenüber. Damit wird christliche Haltung geprägt als *resignatio in voluntatem Dei*, aber eben nicht als *resignatio* schlechthin; denn in der *resignatio Christi* eröffnet sich dem Menschen sein wahres Leben und die echte Realität Gottes: Gott ist die Liebe! Mag die Liebe Gottes für uns Menschen irgendwie formlos sein, ihre eigentliche Form gewinnt sie für den Menschen in der Offenbarung Jesu Christi als der Form göttlicher Liebe. Die wahre Form göttlicher Liebe bleibt für uns Menschen stets ein Geheimnis, ohne deshalb formlos zu sein: *forma formarum*" (515).

Mit seiner Deutung des Verhältnisses von Buddhismus und Christentum dürfte H. auch die Zustimmung seiner buddhistischen Gesprächspartner finden, insofern gerade bei ihnen vorauszusetzen ist, daß sie nicht von der Behauptung einer göttlichen Selbstzuwendung und Offenbarung ausgehen und somit zunächst auf das menschliche Vermögen zurückgeworfen sind. Die Frage an den christlichen Theologen H. bleibt hier, wieso er die als religiös qualifizierte Erfahrung als religiös, den Buddhismus als Religion begründen will und sich nicht mit der Einordnung des Buddhismus als philosophisches Bemühen begnügt. Wichtige Hinweise gibt H. für die Verhältnisbestimmung von Sein und Personalität, Psychischem und Pneumatischem (Geist), Selbst und Ich und deren jeweilige Unterscheidung im Buddhismus. Freilich darf nicht übersehen werden, daß der klassische Buddhismus und seine geschichtliche Verästelung in gewissem Sinne durch die Brille der von K. Nishitani repräsentierten Kyotophilosophie leicht schematisiert und zenbuddhistisch enggeführt vorgestellt wird. Wieweit die „amtlichen" Vertreter des Buddhismus sich darin voll repräsentiert sehen, ist gelegentlich bereits angefragt worden. In diesem Sinne ist auch vor voreiligen Extrapolationen in Richtung auf andere asiatische Religionen, die gelegentlich angesprochen werden, zu warnen. Das Buch ist aber auch in der vorliegenden Gestalt ein bleibender und gültiger Beitrag zum interreligiösen Gespräch.

Ein sinnstörender Druckfehler sei angemerkt: S. 64, 10. Z. v. o. und 8. Z. v. u.: „Urwahrheit" statt „Unwahrheit".

Bonn Hans Waldenfels

Autori vari: Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e Lezionario. **Vol. I:** La celebrazione del Mistero di Christo nell'anno liturgico. – Leumann (Torino): Editrice Elle Di Ci (1984). 733 S. (Quaderni di Rivista Liturgica, N.S. 6) kart. L 29 000.–

Vol. II: Il Mistero di Cristo nella vita della Chiesa e delle singole comunità cristiane. – Leumann (Torino): Editrice Elle Di Ci (1981). 551 S. (Quaderni di Rivista Liturgica, N.S. 7) kart. L 18 000.–

Der Rez. hat die Anzeige des 2. Bdes in Erwartung eines baldigen Erscheinens des 1. Bdes zurückgestellt, um einen Gesamteindruck zu erhalten.

F. Dell'Oro SDB vom *Centro Catechistico Salesiano*, Schriftleiter der vorzüglichen Zeitschrift *Rivista Liturgica*, erklärt in den Einl. zu den beiden Bden nicht den beträchtlichen Abstand des Erscheinens. Wollte man das Erscheinen der zweiten, revidierten und erheblich erweiterten Ausgabe des Messale Romano (Ende 1983) abwarten? Dagegen spricht, daß der lateinische Text Grundlage der Studien ist, der italienische Text (auch kritisch) nur in den Anm. zitiert wird, in Bd II natürlich nach der Erstausgabe (1973), also ohne die Textverbesserungen von 1983, jedoch unter Berücksichtigung der 2. *Editio typica des MR* (1975). Bd I kommentiert nicht die Zusätze von 1983, besonders die neuen Orationen zu den Sonn- und Festtagen im Anschluß an die Perikopen der drei Lesejahre.

Mitarbeiter sind 12 italienische Autoren, darunter der Bischof von Piacenza, E. Manfredini, C I 85–159: Analisi tematica del Lezionario per le celebrazioni

mariani; der 153 ausgesprochene Wunsch nach einer reicheren Auswahl soll demnächst von der Gottesdienstkongregation erfüllt werden. Dazu kommen der Spanier M. Augé (II 399–418; Messe e orazioni per varie necessità), der Franzose P. Jounel (II 61–67: Le feste della s. Madre di Dio nel Calendario Romano), der Deutsche B. Neunheuser (I 325–349: Il mistero pasquale culmen et fons dell'anno liturgico) und der Holländer J. Hermans (I 591–599: L'Eucaristia: Celebrazione del Mistero pasquale = Kap. 3 der angekündigten Übersetzung des Buches De Liturgie van de Eucharistie, Brügge-Nijmen 1979; deutsch: Die Feier der Eucharistie, Regensburg 1984, 42–48).

Der Artikel von Hermans überschreitet wie der von E. Mazza die im Titel gezogenen Grenzen: Die hervorragende Studie über das Hochgebet IV (603–654) und die Frage Hochgebet und Konsekration (655–667) ist (worauf der Autor nicht hinweist) etwas erweitert erschienen in E. Mazza, Le odierne preghiere eucharistiche. I. Struttura, fonti theologia; II. Testi e documenti editi e inediti, Bologna (Ed. Dehoniane) 1984; hier: I 195–236; 283–301. M. untersucht auch die in den Anhang der Messale Romano 1983 aufgenommenen Hochgebete zur Versöhnung, die drei für Meßfeiern mit Kindern und das ursprünglich für die Schweizer Synode verfaßte.

Trotz der Vielfalt der Autoren ist das Gesamtwerk wie aus einem Guß. Bei den Lesungen liegt im Unterschied zu deutschen Publikationen („Vom Wort zum Leben"; „Weizenkorn" u. a.) das Schwergewicht nicht auf der Exegese, die durchaus beachtet wird (hier und da unter Berücksichtigung ev. Kommentare), einschließlich zahlreicher „Parallelen", sondern auf dem „Sitz im Leben" der Perikopen in den liturgischen Feiern. Die Erweiterungen durch die zweite Editio typica des Ordo Lectionum Missae (1981) konnten im Bd II noch nicht berücksichtigt werden. Der Abschnitt „Messen für besondere Anliegen" zählt nur einige markante Lesungen auf (II 419–428). Im Abschnitt über die Votivmessen werden sie entgegen der Behauptung der Einl. (7) nicht ganz übergangen (II 429–463). Hinweise auf die bis 1969 gültigen Lesungen fehlen (der Rekurs auf das Verzeichnis im „Volksmeßbuch" von U. Bomm ermöglicht den Vergleich).

Die Abschnitte über das Orationale (einschließlich der Präfationen) weisen durchweg in Bd I die alten Quellen, gegebenenfalls deren Veränderungen nach. Solche Quellenangaben fehlen im Bd II dann, wenn Nachweise bei A. Dumas (Notitiae 1971, s. Register) und in anderen Untersuchen zu entsprechenden Teilen des MR fehlen, aber auch zum Proprium Sanctorum (II 246–278, vgl. dazu Dumas; die Übersicht von P. Jounel in: Lex orandi – Lex credendi [FS C. Vagaggini], Rom 1980, 347–377 war bei Abfassung des Beitrags wohl noch nicht erschienen); nicht dagegen bei den Ritualmessen (M. Augé: II 311–333), die bei Dumas ebenfalls fehlen. Oft werden Schriftallusionen verzeichnet.

Im Bd I schließen die Abschnitte jeweils mit theologisch-liturgischen Überlegungen zu den Zeiten des liturgischen Jahres und zum Sonntag ab. Im Bd II finden sie sich ähnlich am Schluß der einzelnen Beiträge oder ebenfalls als eigene Artikel, so über die theol. Grundlagen der Heiligkeit in den Lesungen (II 195–210) oder in der Euchologie (246–278) des Commune Sanctorum. Die Verse zum Eingang und zur Kommunion werden nicht behandelt.

Der reiche Inhalt wird durch Register erschlossen: Initien der Orationen und Präfationen, Biblische Perikopen (in Bd I auch die Responsorienpsalmen), Autoren (etwa 90 deutscher Sprache, z. T. nach italienischen Übersetzungen), analytisch-systematisch. Der Übersicht dient neben der Untergliederung der (auch in der Riv. Lit. übliche) Fettdruck markanter Sätze oder Satzteile.

Das Werk gehört mit seiner reichen Quellen- und Literaturangaben wie der übrigen Bde der Quaderni (auch der früheren Serie) zu den *studi monografici a livello di alta divulgazione* (vgl. das französische Genus haute vulgarisation) *e con orientamento pastorale.* Deutsche Verleger geben dieser Art kaum eine Chance. Falls sie doch deutsche Ausgaben wagen, pflegen sie gerade das zu streichen, was wissenschaftlich besonders weiterführt. So wagt der Rez. nicht, eine deutsche Übersetzung zu wünschen, wie es P. Dufrasne OSB, Schriftleiter der belgischen Zeitschrift „Communautés et Liturgies", für das public francophon peu habitué à ce genre de démarche (65, 1983, 275; 67, 1985, 95) tut.

Wir haben im dt. Sprachgebiet einige (abgesehen von Studien der letzten Jahre ziemlich vollständig von den Autoren zitierte) Einzeluntersuchungen und für die Orationen (nicht die Präfationen) die vier (anscheinend wenig bekannten) nicht verzeichneten Bändchen von J. Pascher. Die Orationen des Missale Romanum Papst Pauls VI., St. Ottilien 1981ff und die „Betrachtungen" von A. Bauer – H. Feifel, Mit der Kirche beten. 2 Bde, Stuttgart 1978 (zitiert I 19 Anm. 5). Aber sie umfassen nur das Proprium de tempore. Das italienische Werk hat gewiß auch (teilweise oben erwähnte) Grenzen. Aber es gibt kein deutsches Werk und wohl auch keines in einer anderen Sprache, das das gesamte Missale Pauls VI. liturgisch, theologisch, spirituell und auch pastoral so eindringend, hier und da auch kritisch erschließt. Es ist zugleich ein beachtlich reicher Beitrag zu einer „liturgischen Theologie".

Der verfügbare Raum gestattet nicht, auf Einzelheiten kritisch einzugehen. Eine Ausnahme soll gemacht werden, weil es um eine theologisch wichtige Sache geht.

Die Ausführungen zum Gabengebet *Concede nobis* mit der gewichtigen Aussage *quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur,* bis 1970 am 9. Sonntag nach Pfingsten, jetzt am Gründonnerstag, in der Votivmesse „Eucharistie" B und am 2. Sonntag der Osterzeit, von F. Brovelli (I 504f u. Anm. 54) sind nicht korrekt und ergänzungsbedürftig (letzteres gilt auch für dens. I 355 und Anm. 18 sowie Pascher, s. u.).

Die Liturgiekonstitution zitiert daraus die letzten Worte (SC 2; vgl. Pascher, a.a.O. IV 5; statt Le 931 lies 93; so richtig II 164; nicht SC 3; Brovelli an beiden Stellen) zur Kennzeichnung der Liturgie, besonders der Eucharistie; letzteres auch (was die Autoren übersehen) ohne Quellenangabe die Kirchenkonstitution (LG 3). Thomas v. A. benutzt den o. a. Halbsatz zur Stütze seiner These, daß Christus in der Eucharistie geopfert wird (STh III 83,1 c.; vgl. Brovelli a.a.O.).

Wie die älteste Bezeugung im Veronense (93) erweist, gehört das im Gregorianum fehlende Gebet ursprünglich in die Osterzeit, ohne nähere Festlegung (vgl. O. Casel: JLw 2 [1922] 21; 11 [1931] 35). Im Altgelasianum (Mohlberg 1960, Nr. 170) und einigen Juggelasiana steht es am Montag der 2. Fastenwoche (P. Bruylants, Les Oraisons du Missel Romain, I, Löwen 1952, Nr. 55), in Gelasiana oder Mischsakramenten (z. T. als Alternative) für Sonntage an 5. Stelle (GeV 1196), dann am 11., im karolingischen Supplement zum Gregorianum am 10. (Deshusses I 1157), schließlich am 9. Sonntag nach Pfingsten (Bruylants I Nr. 129).

Die ambrosianische Tradition bringt es dagegen zum 5. Ostersonntag (s. die Konkordanztabelle von G. Fassi zum Sacramentarium Bergomense, hrsg. v. A. Paredi: Bergamo 1962, S. 472, Nr. 502), wo es auch im neuen Messale Ambrosiano (1976) verblieben ist.

Es fällt auf, daß ältere Sakramentare zu *exercetur* nicht selten Varianten haben (S. Bruylants II, Nr. 120; weitere bei J. Deshusses, Le Sacramentaire Grégorien, Freiburg 2199, Nr. 1157), ein Beweis für Unsicherheit.

Nach Brovelli (a.a.O.) steht im Veronense statt *exercetur exercitur.* Dieselbe Lesart, auch für das Prager Sakramentar, bei Bruylants (II 120; ders., Concordance verbale du Sacramentaire Léonien, Löwen o.J. = ALMA 18f, 1942f ändert in *exercetur;* ebenso die früheren Ausgaben des Veronense, zuletzt durch Feltoe 1896). *Exercitur* wäre aber nicht „signifikativ" (Brovelli), sondern ein grammatischer Fehler. Darum änderte der Schreiber des Gellonense *exercitur* in *exercitatur.* Der Hrsg. A. Dumas (CCh 159, 1981, Nr. 1273) hat mit Recht ta in eckige Klammern gesetzt (= zu tilgen). *Exercito* ist eine spätlateinische Bildung, die zwar viermal in der Vulgata, aber in den alten Sakramentaren wie in den MR 1570 und 1970 (^{2}1975) nie verwendet wird.

Seit der Edition des Veronense durch L. C. Mohlberg (Rom 1954, ^{3}1978) ist jedoch sicher, daß nicht *exercitur* zu lesen ist, sondern *exeritur.* Das *c* der Hs ist nämlich auspunktiert (Nr. 93). Brovelli beruft sich also irrig auf diese Ausgabe (oder ist exercitur bei ihm Druckfehler?). *Exeritur* steht für *exseritur* (zum Sinn s. u.); *s* wird nach *x* in Hss. oft ausgelassen ebenso *s* oder *x* in romanischen Sprachen; im Deutschen vgl. Exultet, Exequien, Existenz u. a. In der Tat steht richtig *exseritur* in derselben Oration in einem Fragment (Titel: Orationes et praeces inter iliunia sexagessimae [!] diebus) eines in England (Northumbrien?) etwa 750–785 (B. Bischoff bei P. Siffrin in den Beigaben zum Missale Francorum – s. u. – S. 72 zitiert) geschriebenen Sakramentars, das sehr bald nach Regensburg gelangte (vgl. K. Gamber, Codices liturgici latini antiquiores I, Freiburg/Schweiz ^{2}1968, Nr. 412; die Bezeichnung als „Bonifatius-Sakramentar" erscheint nicht gerechtfertigt, da dieser 754 gestorben ist, vor Niederschrift des Sakramentars und dem letzten Aufenthalt des Bonifatius in Regensburg).

Die Edition durch P. Siffrin in JLw 10 (1930) und Ephlit 47 (1933) ist überholt durch die verbesserte Fassung in den Beigaben zum Missale Francorum (hrsg. von L. C. Mohlberg, Rom 1957, S. 76, Nr. 191^{22}; Konkordanztabelle S. 77). Doch behalten die Bemerkungen Siffrins von 1930 a.a.O. 30 ihren Wert.

Mit Anschluß an Siffrin betonte O. Casel, der ebenso wie Siffrin die richtige Lesart des Veronense nicht kannte, daß *exséritur* in Verbindung mit den beiden letzten Silben von *redemptionis* den „gebräuchlichsten rhetorischen Klauseln" entspricht (JLw 11, 1931, 36), während *exercétur* mit drei langen Silben am Schluß in römischen Klauseln nicht vorkommt. Zudem sei „*exserere* noch klarer und prägnanter als *exercere.* Gewiß hat dieses die Bedeutung ‚ausüben', ‚in Betrieb setzen', ‚geltend machen' usw. Aber *exserere* mit seiner Bedeutung: ‚heraustun', ‚offenbar machen', ‚sehen-, hören-, fühlen lassen' eignet sich noch besser dazu, auszudrücken, daß durch die äußere Mysterienfeier das verborgene Erlösungswerk in wirkende Wirklichkeit umgesetzt wird, in Erscheinung tritt. Dies geschieht jedesmal, wenn die Feier begangen wird; das eine Werk Christi wird dadurch stets von neuem unter uns Wirklichkeit, das eine Opfer wird in jeder Messe wieder in mysterio hingestellt. Man möchte wünschen, daß die alte, echte Lesart wieder in das Römische Meßbuch aufgenommen würde" (a.a.O. 36f).

Das ist leider 1970 und im ambrosianischen Ritus versäumt worden. Auch in SC 2 und LG 3 wäre ein Verweis auf den ursprünglichen Text vorteilhaft gewesen.

Über Casel hinaus ist nämlich zu sagen, daß *exercetur* anders als das tridentinische *repraesentaretur* (DS 1740) trotz des Passivs in

einem Sinn mißverstanden werden kann, der dem „ein für allemal" des Hebräerbriefs schlecht entsprechen würde, während *exserere* gut zum tridentinischen *applicaretur* paßt (DS 1740). Die deutsche Übersetzung sowohl in SC 2 wie im Meßbuch „vollzieht sich an uns" vermeidet eher ein Mißverständnis. Ähnliches gilt für andere Sprachen: englisch: making ... a present actuality (SC 2), französisch: s'accomplit (SC und Missel), italienisch: si attua (SC), si compie (Messale 1983); rivive e si rende efficace (Messa e Ambrosiano 1976); strenger am lateinischen orientiert spanisch: se ejerce.

Für *exseritur* als ursprünglichen Text spricht auch, daß er der „schwierigere" ist (Prinzip, die lectio difficilior zu bevorzugen). Daß er als schwierig empfunden wurde, bezeugen die vielen Lesearten, ehe sich schon bald, auch in der ambrosianischen Tradition, *exercetur* durchsetzt. In den großen Sakramentaren kommt nach J. Deshusses – B. Darragon, Concordance et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires III 2, Fribourg 1983, S. 81 (vgl. I, 1982, Nr. 3151) nur noch ein weiteres Mal vor: Im Altgelasianum unter dem Titel „Orationes et preces a quinguagesima usque quadragesima" als Gabengebet: Sacrificium, domine, observantiae paschalis exerimus (Mohlberg Nr. 86). Aber schon die Junggelasiana ersetzen *exerimus* durch *offerimus*. Die Gregoriana bestimmten das Gebet für den Freitag nach Aschermittwoch, wo es mit der Änderung *paschalis* in *quadragesimalis* seit dem Missale der Kurie (13. Jh.; Bruylants I Nr. 45; II Nr. 1012) mit Varianten 1970 verblieb. Im Missale 1975 (noch nicht im Deutschen Meßbuch 1975) findet sich *exsero* nur einmal: in der neuverfaßten Präfation zur Dedicatio Altaris: „ubi Christi sacrificium in mysterio iugiter offertur ... nostraque exseritur redemptio = Ordo Dedicationis ... Altaris 1977, IV 60 (in der deutschen Studienausgabe, 1981, S. 101 wird *exseritur* nicht übersetzt).

Münster Emil Joseph Lengeling (†)

Hermans, Jo: **Die Feier der Eucharistie.** Erklärung und spirituelle Erschließung. – Regensburg: Pustet (1984). 406 S., kart. DM 52.–

Es klingt widersprüchlich, trifft aber zu: Dies ist ein holländisches Buch in deutscher Sprache. Eine Feststellung, die – wie zu zeigen sein wird – in doppeltem Sinn gilt.

Die erste Aufl. ist 1979 in niederländischer Sprache erschienen (Brügge und Nijmegen) unter dem Titel: „De Liturgie van de Eucharistie". Der Vf., Professor für Liturgik und Sakramentenlehre, lehrt am Groot-Seminarie Rolduc (Diözese Roermond), genauer: am Institut für Philosophie und Theologie der genannten Diözese. Das Buch, aus Vorlesungen in Rolduc erwachsen, wie der Vf. im Vorwort mitteilt (11), ist gedacht für „Priester, Katecheten und Theologiestudenten, Ordensleute, liturgische Arbeitsgruppen und interessierte Laien" (ebd.). Es „möchte helfen, das Mysterium der Eucharistie, im Sinne der erneuerten Liturgie, tiefer zu erfassen". Dem Vf. geht es darum, „die Geschichte des Missale sowie die Liturgie und Theologie der Eucharistie und der Sonderriten einzuordnen und zugleich in spiritueller und pastoraler Richtung zu erklären" (ebd.).

Was den Aufbau des Werkes anlangt, so werden zwei Teile unterschieden: Der erste widmet sich der Geschichte, Theologie und Spiritualität des erneuerten Missale (15–94), der zweite und größere Teil bietet einen Kommentar zur heutigen Ordnung der Meßfeier (97–351), also das, was man früher „Meßerklärung" genannt hat. Auf den ersten Blick ist man davon angetan, in welchem Maße der Vf. die einschlägige Literatur des deutschen Sprachgebietes zur Kenntnis genommen hat; auf den zweiten indessen stellt man – nicht ohne zu „staunen" – fest, daß diese Literatur oft genug nur genannt, nicht aber ausgewertet und verarbeitet wird. Auch unter diesem Aspekt bleibt das vorliegende Werk ein holländisches Buch für deutsche Leser, das entsprechende Arbeiten von J. A. Jungmann (Miss. soll.), E. J. Lengeling (Kommentar zur AEM), Joh. Emminghaus (Die Messe), Th. Schnitzler (Was die Messe bedeutet), Th. Maas-Ewerd/K. Richter (Hrsg.), Gemeinde im Herrenmahl (FS Lengeling), J. G. Plöger (Hrsg.), Gott feiern (FS Schnitzler), um nur die wichtigsten zu nennen, keineswegs überflüssig macht. Es kann die genannten Publikationen nicht ersetzen.

Verständlich ist denn wohl auch, daß man zu dieser Arbeit von H. sowohl hinsichtlich ihrer Terminologie als auch bezüglich einzelner Darstellungen, Argumentationsreihen oder Ausführungen, Vorbehalte anmelden kann. Die wichtigsten hat Albert Gerhards, Liturgiker an der Ruhr-Universität Bochum, bereits genannt: LJ 34 (1984) 247–252. Dennoch sei hervorgehoben, daß der Vf. mit diesem etwas mutigen (und vielleicht ein wenig zu früh erschienenen) Werk eine Fülle von Einzelinformationen zusammengetragen hat.

Man wird sich mit diesem Buch gewiß nicht begnügen wollen, wenn es um die Erklärung und spirituelle Erschließung der Meßliturgie geht; gleichwohl wird man es nicht übergehen, sondern die Hilfe, die es bietet (vgl. z. B. das Literaturverzeichnis: 354–384), dankbar in Anspruch nehmen. Freilich muß man dafür in Kauf nehmen, daß der Vf. häufig gegen Positionen kämpft, die in Holland häufiger anzutreffen und bekannter sind als hierzulande. Wie gesagt: Ein holländisches Buch in deutscher Sprache.

Eichstätt Theodor Maas-Ewerd

Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Loseblattausgabe. Hrsg. Klaus Lüdicke. – Essen: Ludgerus Verlag 1985. 1165 S.

Unter den bedeutenden Erscheinungen, die die deutschsprachige Kanonistik zum neuen kirchlichen Gesetzbuch hervorgebracht hat, nimmt der Münsterische Kommentar des dortigen Ordinarius, K. Lüdicke, einen hervorragenden Platz ein. Mit der Herausgabe des ersten deutschen Loseblattkommentars zum CIC hat er etwas in anderen Rechtsbereichen längst übliches aufgegriffen und auch für die Kirchenrechtswissenschaft in unserem Sprachraum nutzbar gemacht.

Zu dem jungen Autorenteam, mit dem Klaus Lüdicke bei Bewältigung dieser Aufgabe antritt, zählen hervorragende Fachleute. Hans Paarhammer, Ordinarius für Kirchenrecht an der Paris-Lodron-Universität Salzburg und Offizial des Salzburger Metroplitangerichtes, Heinz Mussinghoff, Offizial des Münsteraner Diözesangerichtes, Rudolf Henseler, Professor des Kirchenrechts an der Ordenshochschule der Redemptoristen, Heinrich J. F. Reinhardt, Dozent für Kirchenrecht an der Hochschule der Franziskaner und Kapuziner in Münster.

Der Münsterische Kommentar bietet den lateinischen Originaltext und die Übersetzung der einzelnen Canones des neuen Codex sowie gezielte Erläuterungen unter Berücksichtigung von amtlichen Interpretationen, Lehrmeinungen und der Rechtsprechung. Zudem werden Streitfragen aus der Literatur geboten.

Weiter nehmen sich die Vf. vor, das Teilkirchenrecht einzubeziehen, das Recht der Bischofskonferenzen soll dargestellt, auf das der Diözesen hingewiesen werden. Da bei Ausarbeitung des Grundwerkes noch relativ wenig auf der Grundlage des CIC 1983 ergangene partikularrechtliche Vorschriften vorgelegen sind, konnte bisher noch nicht allzuviel Partikularrecht eingebaut werden. Es ist der Vorteil einer Loseblattausgabe, daß einzelne Blätter später mit Ergänzungen ausgetauscht werden können.

Die Grundlieferung, die unter dem 1. 12. 1984 erschienen ist, umfaßt bereits ganz wichtige Bereiche der kodiziellen Rechtserneuerung. So die grundlegenden cc. über die Christgläubigen (cc. 204–231) mit dem allgemeinen Grundrechtskatalog und dem Katalog der Rechte und Pflichten der Laien, den größten Teil des Rechtes der Institute des gottgeweihten Lebens (cc. 573–708 und 726–730) sowie einige cc. des Rechtes der Gesellschaften des apostolischen Lebens (cc. 742–746) und das ganze Sakramentenrecht (mit Ausnahme der Rechtsnormen über das Sakrament der Weihe) (cc. 834–1007 und 1055–1156). Es liegen also schon jetzt das Eherecht und wichtige Partien des liber de Populo Dei – und dies sind ja die beiden am stärksten gefragten Bereiche des kodiziellen Rechtes – vor. In Kürze werden – aus der Hand von Hans Paarhammer – die cc. über die Pfarrei erwartet.

Das gesamte Sakramentenrecht und so auch das Eherecht, ist von K. Lüdicke selbst bearbeitet. Seine eherechtliche Kompetenz stützt sich nicht nur auf die Lehrtätigkeit und die Arbeit beim Münsteraner Tribunal, er hat der wissenschaftlichen Fachwelt zwei einschlägige Bücher, eines über „psychisch bedingte Eheunfähigkeit" und eines über „Familienplanung und Ehewille im kanonischen Recht" geschenkt. L., der sich in diesen Arbeiten stets als nach neuen Wegen suchend und oft in Neuland vorpreschend erwiesen hat, geht bei der Kommentierung des kodiziellen Eherechtes behutsam – auf dem Boden gesicherter und anerkannter Ergebnisse stehend – ans Werk. Für nicht glücklich halte ich seine Interpretation der cc. 1086, 1117 und 1125 (vgl. 1086/2,3), nach denen – abweichend von der Grundregel des c. 11 – die in diesen cc. ausgeführten eherechtlichen Normen für jene Katholiken nicht gelten, die durch Formalakt von der Kirche abgefallen sind. Diesen actus formales rechnet er – entgegen zahlreichen Autoren – nur Austrittserklärungen vor kirchlichen und nicht auch solche vor staatlichen Stellen zu. Dabei spricht die Norm keine Einschränkungen auf actus formales vor kirchlichen Stellen aus. Sie hat de facto hauptsächlich in Ländern, in denen eine Kirchenaustrittserklärung vor staatlichen Stellen vorgesehen ist, aber kaum dort, wo eine solche Möglichkeit nicht besteht, Beachtung gefunden. Schon vor Gesetzwerdung dieser Norm ist uns das Argument begegnet, daß sie praktisch nur für Länder mit staatlicher Kirchenaustrittsmöglichkeit Bedeutung haben wird. Im übrigen muß man jedoch sagen, daß Lüdicke sehr ausgewogen argumentiert.

Die grundlegenden cc. über die Gläubigen und die Laienrechte hat H. Reinhardt bearbeitet. Selbstverständlich sind gerade in diesem Bereich besonders zahlreiche Rückgriffe auf Konzilsdokumente erforderlich. Auch ergeben sich hier sehr viele Querverbindungen zu anderen kodiziellen Stellen. Reinhardt war also gezwungen, vieles hier hereinzuarbeiten und es wird bei der Ausarbeitung der noch fehlenden Teile dieses Werkes notwendig sein, durch eine gute

Koordination, durch entsprechende Verweise und gegenseitige Abstimmung Wiederholungen zu vermeiden. Bei Abhebung der privaten Vereinigungen ohne kirchliche Anerkennung (Reinhardt 215/2, Punkt 7) von den kirchlich anerkannten (vgl. Reinhardt 215/2, Punkt 7a und b) scheint mir die recognitio statutorum im Sinne von c. 299 § 3, die mit der laudatio usw. gemäß c. 298 § 2 zwar oft, aber nicht immer, zusammenfallen muß, das entscheidende Kriterium zu sein. Man hätte also, damit nicht der Eindruck entsteht, es komme auf c. 298 § 2 an (der Autor verweist auf die dort zu gebende Ausführung), auch c. 299 § 3 nennen müssen (z. B. durch eine Formulierung folgender Art: „die von der kirchlichen Autorität im Sinne von c. 299 § 3 anerkannt sind").

Das Recht der vita consecrata hat ein hervorragender Ordensrechtler, R. Henseler, bearbeitet. Das Bestreben, die einzelnen Termini – unter Anführung der bei den maßgeblichen Autoren vorgefundenen Interpretationen bzw. Übersetzungen – genau zu analysieren, bedingt den hohen wissenschaftlichen und praktischen Wert seiner Arbeit. In seltenen Einzelfällen freilich ist man versucht, zu fragen, ob man wirklich nur durch ein einziges deutsches Wort (vgl. z. B. die Übersetzung von adhaesio in c. 696 § 1) dem lateinischen Terminus gerecht werden kann ((696/3 bis 4).

Eine „absentia ... per semestre protracta" erscheint – nach dem Wortsinn – mit Ablauf des halben Jahres gegeben. In der Praxis dürfte die von Henseler ausführlich behandelte Frage, ob ein vollendetes halbes Jahr genügt, oder ob es überschritten sein muß, keine besondere Bedeutung haben.

Es steht zu hoffen, daß dieser Kommentar sein bisheriges hohes Niveau hält, und daß bald die anderen Teile erscheinen.

Graz Hugo Schwendenwein

Jossua, Jean-Pierre: **La condition du témoin.** – Paris: du Cerf 1984. 113 S. (Théologies) kart. FF 69.–

Acht Jahre nach der gemeinsam mit P. Jacquemont und B. Quelquejeu verfaßten „Studie über das Zeugnis" (Untertitel) „Le temps et la patience" legt J. eine Untersuchung über die „condition du témoin" vor, in der er aufs Neue die Frage nach dem Zeugnis stellt (c. I,7–18), wobei er unter einem Zeugen einen Mann/eine Frau versteht, deren Leben so ist, daß die anderen dadurch ins Fragen kommen und sie nach dem Grund ihrer Eigenheit fragen (8). Tiefste Motivation für das Zeugnis ist dem Vf. zufolge weder der Drang, andere zu retten noch die Hoffnung, die Reihen der Kirche zu füllen, sondern die Erfahrung des Glaubens, des Gottesgedankens, der sich einem aufgedrängt hat (14).

„Wenn man von Gott sprechen muß" (c. II,19–38), dann, weil er Menschen zu Zeugen berufen hat. Seine eigene Berufung faßt J. in den schlichten Satz: «Une après-midi, ‚Dieu' s'est inscrit dans mon champs mental comme un Toi illimité» (19). In der zugleich existentiellen und intellektuellen Reflexion auf den Glauben und das, was ihn möglich macht, kommt er angesichts des Obsoletwerdens einer rationalen theistischen Gewißheit zu der Überzeugung, daß man sich nur im Kontext des historischen Zeugnisses die Frage stellen kann, ob der Gottesgedanke in uns auf einen Sinnraum und eine Erwartungsstruktur trifft. Die Frage, ob das begegnende Absolute Person genannt werden könne, beantwortet J. eindeutig mit ja: «Parler de Dieu comme d'une Personne, d'un Sujet absolu, c'est exprimer une experience» (29). Wenn der Glaubende diese Erfahrung beschreibe, die ihm v. a. in Jesus als eine bestimmte Orientierung des Lebens auf Gott hin begegne, müsse er davon in paradoxer Weise reden, über Gegenwart und Abwesenheit Gottes zugleich, worin sich das konstitutiv Paradoxe dieser Erfahrung zeige.

In c. III skizziert J. die fundamentale Interpretation des christlichen Zeugnisses (39–61). Dabei stellt er einem von Weltflucht bestimmten monastischen Christentum, für das diese Welt ein ethisches Hindernis im Blick auf das Heil des Menschen sei, das in seinem tiefen Mißtrauen gegen das Weltliche eine offensichtliche Verneinung des Menschlichen darstelle, und für das der wahre Zeuge der Trappist sei, ein vom Inkarnations- und Schöpfungsgedanken inspiriertes Christentum gegenüber. Dieses sage ja zur Schönheit des Lebens und stehe in Einklang mit dem lebensbejahenden Handeln Jesu («C'est pourquoi», merkt J. an, «il me plaît d'être chrétien» [44]) und dem Unvergeßlichen seiner Erscheinung. Um der mit Jesus erfolgten «épiphanie du visage» (46) gerecht zu werden, müsse auf das „monastische" Moment der Konversion ein zweites, „humanistisches" folgen, das ein integral menschliches Christentum mit sich bringe. Von daher sei eine binäre Opposition zwischen dem „Christlichen" und dem „Menschlichen" von vorneherein zu vermeiden. Die Wahl des integral Menschlichen als Kriterium der Authentizität, der Freiheit als Test für die Verwirklichung des Evangeliums impliziere ein Eintreten für Humanisierung und Befreiung. Sie wendet sich nach J. gegen aufblühende neokonservative Bewegungen und ihre Spiritualität, die von der im Glauben angebotenen Einheit zu einer spezifisch christlich verstandenen und doktrinär von oben bestimmten Identität übergingen.

Laut Vf. wurzelt das Zeugnis in einer Gemeinschaft und zeugt darum auch von der Kirche. Damit übernehme man aber nicht die Verantwortung für all ihre Torheiten und Schändlichkeiten; vielmehr bestehe die einzige Verantwortung, die man mit dem Glauben eingehe, darin, die alles kompromittierende Lüge, die objektiviert und institutionell werden könne, zu denunzieren.

C. IV widmet sich der Erfahrung des Zeugen (63–82) und geht Motiven für das Zeugnis nach, das weder gewollt noch außergewöhnich sei, handelt von seiner Zuversicht und von seiner Partikularität, innnerhalb derer es zugleich einen universellen Wert gebe: daß es nämlich etwas Menschliches darstellt. Die Gemeinschaft, die Zeugnis gibt, wie dies kein einzelner kann, wird ebenso angesprochen wie die Einsamkeit und das Versagen des Zeugnisses, seine Unwirksamkeit und die Unfähigkeit des Zeugen. Sie könne zur Gelegenheit werden, die Kraft des Glaubens im Extrem zu erweisen: „cette cause est Son affaire" (75).

In einem hochinteressanten Abschnitt, der mit „Le témoin, condition pour Dieu" (75–78) überschrieben ist, stellt J. die Frage, ob unser Zeugnis nicht die Bedingung der Manifestation Gottes sei. Er antwortet pointiert: «Dieu ne saurait s'attester sans moi» (76). Alles ruhe auf dem Zeugnis des Ich. Von daher sei die Gegenwart des Zeugen entscheidend, aus dem Zeugnis wachse der Glaube, und es sei letztlich „le lieu par excellence de la Manifestation" (82).

Die Beziehung zwischen Glaubenden und Nichtchristen (c. V,83–101) beschäftigt den Vf. im weiteren, wobei er bemüht ist, Mißverständnisse und Irrtümer über die jeweils anderen zu benennen und auszuräumen, um von da aus Bedingungen für christliches Zeugnis in einer nachchristlichen Gesellschaft aufzuzeigen.

Abschließend behandelt er die Frage des Zeugen und des Zeugnisses in der Kirche (c. VI,103–111). Zeugen für ihre Weggenossen sind nach J. heute nicht mehr so sehr die Heiligen, für Jahrhunderte die Zeugen par excellence, sondern eher auf den ersten Blick „grau" erscheinende Zeugen. Gegenüber dem klerikalen Modell, das unserer Kultur den Stempel aufgedrückt habe, behauptet J.: «l''état de perfection' n'existe pas, la 'vie religieuse' comme signe spécifique est illusion et duperie, la seule 'consecration' à Dieu est celle de la foi et du baptême» (106). Angesichts der Gefahr, in der ein professioneller Zeuge beständig sei, nämlich bezeugen zu müssen, ist J. daran gelegen herauszustellen, daß das Wesentliche des Zeugnisses in der Kirche die Hilfe bleibt, die sich die Gläubigen gegenseitig, in völliger Egalität und Reziprozität geben, zugleich, sofern nötig, auch in brüderlicher Zurechtweisung und im Dienst aneinander. Von daher kann der Vf. schließen: «Le témoignage chrétien produit d'abord un effet d'humanité» (111).

J. hat ein Buch voll mit eigener Erfahrung (als Franzose, als Konvertit, als Ordensmann, als Theologe im Angesicht einer nachchristlichen Kultur) geschrieben, ein Plädoyer für eine humanistische Spiritualität, für eine kommunikative Kirche, ein Stück autobiographischer Theologie, ein Zeugnis seiner eigenen Existenz, auf deren Bedingungen, Situation und Herausforderungen er einladend und inspirierend reflektiert.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Nestle, Dieter: **„Wenn du im Garten wandelst, lerne den Glauben".** Schöpfung im Lichte des ersten Evangeliums. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1985. 158 S. (Herderbücherei Bd 1214) kart. DM 8,90

Der Autor versucht, die Aufmerksamkeit des Lesers für das Thema „Schöpfung" im MtEv zu schärfen und ihn für das Sinnfällige, das Konkrete, das „Handgreifliche" und Naheliegende religiöser Erfahrungswelt, wie sie von Mt theologisch gedeutet wird, zu sensibilisieren. Wenn dieser Ansatz für die Diskussion um die mt Theologie fruchtbar werden soll, müßte er methodisch sehr viel stärker reflektiert und differenziert, zudem von einigen Einseitigkeiten theologischer Deutung und aktueller Anwendung befreit werden.

Münster Thomas Söding

Jaspert, Bernd: **Frömmigkeit und Kirchengeschichte.** – St. Ottilien: Eos Verlag 1986. 122 S. kart. DM 9.80

Die Frömmigkeit findet nach Vf. wieder Beachtung in den christlichen Kirchen, und zwar in der religiösen Praxis. „Dem steht vor allem im evangelischen Christentum eine Theologie gegenüber, die weitgehend unfähig oder auch nicht willens ist, aus ihrem wissenschaftlichen Blickwinkel heraus ... sich dem Thema ‚Frömmigkeit' zu widmen (7)".

Vf. geht den Zusammenhängen nach, ausgehend von Dietrich Bonhoeffer, der „wie kaum ein anderer evangelischer Theologe seiner Zeit den Mangel glaubwürdiger evangelischer Frömmigkeit aufzeigt" (25), da wir Ideen-, Dogmen-, Theologie- und Institutionsgeschichte intensiver betrieben als Mentalitäts- und Frömmigkeitsgeschichte. „Wir stehen heute vor einer grundlegenden Neubesinnung" (50). Erst nach der spirituellen Krise der letzten Jahrzehnte hat der Frömmigkeitsaufbruch in den armen Kirchen verschiedener Konfessionen in Lateinamerika, Zentralafrika und Asien „im Blick auf das Phänomen Frömmigkeit dreierlei gelehrt: Nüchternheit, Bescheidenheit und Ehrfurcht" (56), zumal Ehrfurcht vor der Frömmigkeit in den Gemeinden.

Vf. versucht eine historisch-systematische Standortbestimmung und stellt fest, daß mit Schleiermacher „die Frömmigkeit zu einem Schlüsselbegriff der evangelischen Dogmatik wurde" (59), Frömmigkeit das Gefühl einer schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott (60). Bonhoeffer übersah nach Meinung des Vf.s „daß der Mensch im Abendland ‚weltlich' und ‚religiös' nicht als zwei verschiedene Lebensweisheiten begriffen hat" (99). Frömmigkeitsforschung habe heute weltoffen und ökumenisch zu sein (103). Im Verhältnis von Weltoffenheit und Ökumene gibt es immer mehrere Blickwinkel, aus denen Frömmigkeit betrachtet und erforscht werden kann (104). „Eine absolut gültige, lückenlose und logische Frömmigkeit gibt es ... nicht" (104).

Nur Methoden zur Aufhellung der christlichen Frömmigkeit können vorgeschlagen werden.

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Portare Cristo all'uomo. Congresso del Ventennio dal Concilio Vaticano II. 18–21 Febbraio 1985. Vol. I: Dialogo. II: Testimonianza. III: Solidarietà. – Roma: Pont. Univ. Urbaniana 1985. 1022 p.; 793 p.; 1064 p. = Pontificia Universitas Urbaniana. Studia Urbaniana XXII–XXIV; je Lire 80 000.

Ecclesiae sacramentum. Studi in onore di P. Alfredo **Marranzini**. A cura di Giuseppe Lorizio ... – Napoli: D'Auria (1986). 478 p. = Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale II; p. 11–23: Bibliografia A. Marranzini.

Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen **Moltmann** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Hermann Deuser ... – (Mchn): Kaiser (1986). IX, 581 S.; Lw. DM 98,–.

Miscelanea Augusto **Segovia**. – Granada: Facultad de Teología 1986. 437 p. = Biblioteca teológica Granadina XXI; pes 4000.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Berger, Klaus: Exegese und **Philosophie**. – Stu: Verl. Kath. Bilbelwerk (1986). 194 S. = Stuttgarter Bibel-Studien CXXIII/CXXIV; kart. DM 34,80.

Kugel, James L., and Rowan A. Greer: Early biblical interpretation. – Phil, Pa: Westminster Pr. (1986). 214 p. = Library of Early Christianity III; $ 18,95.

Baarlink, K.: Vrede op aarde. De messiaanse vrede in bijbels perspectief. – Kampen: Kok 1985. 125 blz. = Exegetische studies II; hfl 22,50.

Fischer, Bonifatius: Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte. – Frb/B: Herder 1986. 456 S. = Vetus latina XII.

Niditch, Susan: Chaos to cosmos. Studies in biblical patterns of **creation**. – Chico, Ca: Scholars Press (1985). 114 p. = Scholars Press. Studies in humanities VI; $ 13,95.

2. Altes Testament

Kutsch, Ernst: Kleine Schriften zum Alten Testament. Zum 65. Geburtstag hrsg. von Ludwig Schmidt und Karl Eberlein. – B, NY: de Gruyter 1986. IX, 392 S. = Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft CLXVIII; Lw. DM 152,–.

Hinschberger, R.: Image et ressemblance dans la tradition sacerdotale **Gn 1,26–28**; **5,1–3**; **9,6b**. – RevSR LIX, 1986, 185–199.

Kohata, Fujiko: Jahwist und Priesterschrift in **Exodus 3–14**. – B, NY: de Gruyter 1986. XII, 372 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXVI; Lw. DM 94,–.

Begg, Christopher T.: **2 Kings 20:12–19** as an element of the deuteronomistic history. – CBQ XLVIII, 1986, 27–38; p 39–61: Eskenazi, Tamara C.: The chronicler and the composition of **1 Esdras**.

Williamson, H. G. M.: **Isaiah 40,20** – A case of not seeing the wood for the trees. – Biblica LXVII, 1986, 1–20; p. 21–40: Wallace, H. N.: The oracles against the Israelite dynasties in **1 and 2 Kings**; p. 41–67: Brodie, Thomas L.: Towards unraveling the rhetorical imitation of sources in Acts: **2 Kgs 5** as one component of Acts 8,9–40.

Koole, J[an] L[eunis]: **Jesaja** II. Vertaald en verklaard. Deel I: Jesaja 40 tot en met 48. – Kampen: Kok 1985. 457 blz. = Commentaar op het Oude Testament; hfl 99,–.

Polan, Gregory J.: In the ways of justice toward salvation. A rhetorical analysis of **Isaiah 56–59**. – NY, Bern, Ffm: Lang 1986. XIV, 360 p. = American university studies VII, 13; sfr 92,– [Diss., Ottawa]

Wolters, Al: Sôpiyyâ ‹**Pro 31:27**› as hymnic participle and play on sophia. – JBL CIV, 1985, 577–587; p. 589–600: Lundbom, Jack R.: The double curse in **Jeremiah 20:14–18**; p. 601–615: Crenshaw, James L.: Education in Ancient Israel.

Wolff, Hans Walter: Dodekapropheton 6. **Haggai**. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. 1986. IX, 100 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament XV.

Vincent, Jean M.: **Michas** Gerichtswort gegen Zion ‹**3,12**› in seinem Kontext. – ZThK LXXXIII, 1966, 167–187.

Keel, Othmar: Das **Hohelied**. Mit 168 Abb. – Zü: Theologischer Verl. (1986). 268 S. = Zürcher Bibelkommentare. AT XVIII; kart. DM 37,–.

Dietrich, Werner: Das Buch der **Sprüche**. – Wuppertal: Brockhaus Verl. (1985). 326 S. = Wuppertaler Studienbibel. Reihe Altes Testament; kart. DM 35,–.

Hardmeier, Christof: Jesajaforschung im Umbruch. – VF XXXI, 1986, 3–31; S. 32–52: Thiel, Winfried: Ein Vierteljahrhundert Jeremia-Forschung; S. 53–84: Hermisson, Hans-Jürgen: Deuterojesaja-Probleme.

Bjørndalen, Anders Jørgen: Untersuchungen zur allegorischen Rede der Propheten **Amos** und **Jesaja**. – B, NY: de Gruyter 1986. XI, 388 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXV; Lw. DM 168,– [Habil.-Schrift, Oslo]

Otto, Eckhart: Kultus und Ethos in Jerusalemer Theologie. Ein Beitrag zur theologischen Begründung der Ethik im Alten Testament. – ZAW XCVIII, 1986, 161–179; S. 179–198: Abir, S.: Was kann die anthropologische בשר Konzeption zur Deutung der Urgeschichte beitragen?; S. 199–210: Kreuzer, Siegfried: 430 Jahre, 400 Jahre oder 4 Generationen. Zu den Zeitangaben über den Ägyptenaufenthalt der „Israeliten"; S. 210–221: Laato, Antti: New viewpoints on the chronology of the kings of Judah and Israel; S. 221–235: Lemaire, André: Vers l'histoire de la rédaction des **Livres des Rois**; S. 236–248: Willis, John T.: Lament reversed – **Isaiah 1,21ff**.

Camp, Claudia V.: Wisdom and the feminine in the Book of **Proverbs**. – (Sheffield): Almond (Pr. 1985). 352 p. = Bible and literature series XI.

Schmid, Herbert: Die Gestalt des **Mose**: Probleme alttestamentliche Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1986. X, 144 S. = Beiträge der Forschung CCXXXVII; kart. DM 36,–.

Zobel, Hans-Jürgen: Prophet in Israel und Juda. Das **Prophetenverständnis** des **Hosea** und **Amos**. – ZThK LXXXII, 1985, 281–299.

Neusner, Jacob: The **Pharisees**. Rabbinic perspectives. – Hoboken, NJ: KTAV Publishing House (1985). IX, 316 p. = Studies in ancient Judaism I. [Condensed ed. of: Neusner: The rabbinic traditions about the Pharisees before 70.]

Frick, Frank S.: The formation of the state in ancient Israel A survey of models and theories. – (Sheffield): Almond (Pr.) 1985. 219 p. = The social world of biblical antiquity series IV; £ 8,50.

Vogt, Ernst, SJ: Der Aufstand **Hiskias** und die Belagerung Jerusalems 701 v. Chr. – R: Biblical Institute Press 1986. VIII, 105 p. = Analecta biblica LVI.

Knauf, Ernst Axel: **Ismael**. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr. – Wiesb: Harrassowitz 1985. 133 S. = Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins; brosch. DM 52,–.

Barthélemy, Dominique: Critique textuelle de l'Ancien Testament. II: **Isaïe, Jérémie, Lamentations**. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en copération avec Alexander R. Hulst [e. a.]. – Frb/S: Éd. Universitaires; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. XVIII, *71, 1013 p. = Orbis biblicus et orientalis L/2.

Spronk, Klaas: Beatific **afterlife** in ancient Israel and in the ancient Near East. – Kevelaer: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1986. IX, 398 p. = Alter Orient und Altes Testament CCXIX. [Diss., Kampen]

3. Neues Testament

Andersen, F.I. – Forbes, A. D.: Spelling in the Hebrew Bible. Dahood Memorial Lecture. – R.: Biblical Institute Press 1986. XI, 379 p. = Biblica et orientalia XLI.

Gnilka, Joachim: Das **Matthäus**evangelium. T. I: Kommentar zu Kap. **1,1–13,58**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1986. XVI, 517 S. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament I, 1; Lw. DM 108,–.

Battaglia, Oscar: Le parabole del Regno. Ricerca esegetica e pastorale sulle sette parabole del cap. **13** di **Matteo**. –Assisi: Cittadella Ed. (1985). 216 p. = Ricerche teologiche; Lire 13 000.

Lambrecht, Jan: „Du bist Petrus" – **Mt 16,16–19** und das Papsttum. – Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt ‹SNTU› XI, 1986, 5–32; S. 33–81: Schürmann, Heinz: Die Redekomposition wider „dieses Geschlecht" und seine Führung in der Redenquelle ‹vgl. **Mt 23,1–39** par **Lk 11,37–54**›. Bestand-Akoluthie-Kompositionsformen; S. 83–96: März, Claus-Peter: **Lk 12,54b–56** par **Mt 16,2b.3** und die Akoluthie der Redequelle (Teil I: X, 1985, 27–61); S. 97–130: Ruckstuhl, Eugen: Zur Chronologie der Leidensgeschichte Jesu; S. 131–167: Ruckstuhl, Eugen: Der Jünger, den Jesus liebte; S. 169–194: Borse, Udo: Lukanische Kompositionen im Umfeld der ersten Missionsreise; S. 195–213: Klauck, Hans-Josef: Dankbar leben, dankbar sterben. Εὐχαριστεῖν bei Epiktet.

Booth, Roger P.: Jesus and the laws of purity: tradition history and legal history in **Mark 7**. – Sheffield: JSOT Press 1986. 279 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplement series XIII; £ 18,50.

Schreiber, Johannes: Der Kreuzigungsbericht des Markusevangeliums **Mk 15,20b–41**. Eine traditionsgeschichtliche und methodenkritische Untersuchung nach William Wrede ‹1859–1906›. – B, NY: de Gruyter 1986. XVI, 517 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche XLVIII; Lw. DM 176,– [Diss., Bonn. Teilw.]

Neudorfer, Heinz-Werner: Die **Apostelgeschichte** des Lukas. T. I. – Neuhausen-Stu: Hänssler (1986). 271 S. = Edition C-Bibelkommentare VIII.

Lübking, Hans-Martin: Paulus und Israel im Römerbrief. Eine Untersuchung zu **Römer 9–11**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 304 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 260; sfr 65,– [Diss., Münster]

Hafemann, Scott J.: Suffering and the spirit. An exegetical study of **II Cor. 2:14–3:3** within the context of the Corinthian correspondence. – Tü: Mohr 1986. VIII, 258 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 19; DM 79,– [Diss., Tübingen]

Smiga, George Michael: Language, experience, and theology: the argumentation of **Galatians 3:6–4:7** in light of the literary form of letter. – Roma 1985: (Tipogr. Graziani). X, 481 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana]

Smit, Joop: Redactie in de brief aan de Galaten: Retorische analyse van **Gal. 4,12–6,18**. – TTh XXVI, 1986, 113–143; p. 143–144: Summary.

Holtz, Traugott: Der erste Brief an die **Thessalonicher**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger; (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1986). X, 291 S. = Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XIII; kart. DM 72,–.

Adinolfi, Marco, OFM: La metanoia della tavola di cebete alla luce della **1 Pt.** – Antonianum LX, 1985, 579–601.

Collins, Thomas: **Apocalypse 22:6–21** as the focal point of moral teaching and exhortation in the Apocalypse. – R: Pont. Univ. Gregor. 1986. VIII, 366 p. [Diss., Pont. Univ. Gregoriana]

The New Testament. A bibliography. [By] Daniel J. Harrington. – Wilmington, Del.: Glazier (1985). 242 p. = Theological and biblical resources II; $ 9,95.

Kissinger, Warren S.: The **lives** of **Jesus**. A history and bibliography. – NY, Lo: Garland 1985. XIII, 230 p. = Garland Reference Library of the humanities CDLII; $ 39,–.

Williams, James G.: Gospel against parable. **Mark**'s language of mystery. – (Sheffield): Almond (Pr.) 1985. 244 p. = Bible and literature series XII.

Karris, Robert J.: **Luke**: Artist and theologian. Luke's passion account as literature. – NY, Mahwah, Toronto: Paulist Pr. (1985). VIII, 130 p. = Theological inquiries; $ 7,95.

Hofrichter, Peter: Im Anfang war der „**Johannesprolog**". Das urchristliche Logosbekenntnis – die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie. – Rgb: Putest (1986). 481 S. = Biblische Untersuchungen XVII; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Graz]

Hemer, Colin J.: The letters to the seven churches of Asia in their local setting. – (Sheffield): JSOT Pr. (1986). XIV, 338 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XI; £ 10,50.

Brooks, Oscar Stephen: The **sermon** on the **mount**. Authentic human values. – Lanham, NY, Lo: Univ. Pr. of America (1985). XII, 109 p.; $ 8,75

Ehler, Bernhard: Die Herrschaft des Gekreuzigten. Ernst **Käsemann**s Frage nach der Mitte der Schriftt. – B, NY: de Gruyter 1986. XIII, 365 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche XLVI; Lw. DM 146,– [Diss., Augsburg]

Discipleship in the New Testament. (Papers from a symposium hosted by the Theology Dept., Marquette Univ., April 15–17, 1982). Ed. and with an introduction by Fernando F. Segovia. – Phil, Pa.: Fortress Pr. (1985). XIV, 213 p.; $ 16,95; [cont.:] p. 1–23: Segovia, Fernando F.: Introduction: Call and discipleship – Toward a re-examination of the shape and character of christian existence in the New Testament; p. 24–46: Kelber, Werner H.: Apostolic tradition and the form of the Gospel; p. 47–61: Edwards, Richard A.: Uncertain faith: **Matthew**'s portrait of the disciples; p. 62–75: Talbert, Charles H.: Discipleship in **Luke-Acts**; p. 76–102: Segovia, Fernando F.: "Peace I Leave with You; My Peace I Give to You": Discipleship in the **Fourth Gospel**; p. 103–126: Kurz, William S.: Kenotic imitation of Paul and of Christ in **Philippians 2** and **3**; p. 127–143: Wild, Robert A.: "Be Imitators of God": Discipleship in the Letter to the **Ephesians**; p. 144–165: Schüssler Fiorenza, Elisabeth: The followers of the lamb: Visionary rhetoric and social-political situation; p. 166–183: Johnson, Luke T.: Friendship with the world/friendship with God: A study of discipleship in **James**; p. 184–208: Elliott, John H.: Backward and forward "In His Steps": Following Jesus from Rome to Raymond and beyond. The tradition, redaction, and reception of **1 Peter 2:18–25**.

Alternative approaches to New Testament studies. Edited by A. E. Harvey. – (Lo:) SPCK (1985). X, 144 p.; £ 4,95; [cont.:] p. 1–24: Goulder, Michael: A house built on sand; p. 25–36: Drury, John: **Mark 1.1–15**: An interpretation; p. 37–60: Riches, John, & Alan Millar: Conceptual change in the synoptic tradition; p. 61–78: Derrett, J. Duncan M.: Taking up the cross and turning the cheek; p. 79–96: Harvey, A. E.: Forty strokes save one: Social aspects of judaizing and apostasy; p. 97–121: Downing, F. Gerald: Ears to hear; p. 122–142: Houlden, Leslie: Trying to be a New Testament theologian.

Bösen, Willibald: **Galiläa** als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu. Eine zeitgeschichtliche und theologische Untersuchung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 287 S., Abb. im Text. = Biblisches Sachbuch; DM 48,– [Habil.-Schrift, Münster]

Sabugal, Santos: **Abbá**. La oración del Señor. ‹Historia y exégesis teológica›. – Madr: Editorial Católica 1985. XXIV, 759 p. = Biblioteca de autores cristianos CDLXVII; pes 3000.

Müller, Karlheinz: Die religionsgeschichtliche Methode. Erwägungen zu ihrem Verständnis und zur Praxis ihrer Vollzüge an neutestamentlichen Texten. – BZ, N. F. XXIX, 1985, 161–192.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Becker, Peter Jörg / Tilo Brandis: Die theologischen lateinischen Handschriften in Folio der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin. Teil II: Ms. theol. lat. fol. 598–737. – Wiesb: Harrassowitz 1985. 367 S. = Kataloge der Handschriftenabteilung. Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz. Reihe I, 2; Lw. DM 132,–.

Beck, Sigisbert: Katalog der Inkunabeln in der Stiftsbibliothek **Engelberg**. – St. Ottilien – EOS Verl. 1985. 262 S. = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. Erg.-Bd. XXVII.

Katalog ausgewählter **Leichenpredigten** der ehemaligen Stadtbibliothek **Breslau**. Bearbeitet von Rudolf Lenz ... – Marb: Schwarz 1986. X, 305 S. = Marburger Personalschriften-Forschungen VIII; kart. DM 49,80.

Avis, Paul D.: The foundations of modern historical thought. From Machiavelli to Vico. – Beckenham: Croom Helm 1985. [10], 179 p.; £ 19,75.

Webster, J. B.: Atonement, history and narrative. – ThZ XLII, 1986, 115–131.

Torres Queiruga, Andres: La plenitud de la revelación y el problema de la historia. – Salm XXXII, 1985, 153–180.

2. Ganze Kirchengeschichte

Todorov, Tzvetan: A propos de la conception augustinienne du signe. – RevEtAug XXXI, 1985, 209–214; p. 215–226: Troncarelli, Fabio: Tradizioni ritrovate? Risposta ad alcune obiezioni ad un libro recente; p. 227–241: Bouhot, Jean-Paul: Le manuscrit Angers, B.M. 277 ‹268› et l'opuscule *De spe et timore* d'**Agobard** de **Lyon**; p. 242–257: Luciani, Evelyne: **Théodose**, idéal du prince chrétien dans la correspondance de Pétrarque. Sources augustiniennes; p. 258–269: Backus, Irena: Deux traductions latines du *De Spiritu sancto* de saint Basile. L'inédit de **Georges** de **Trébizonde** ‹1442–1467?› comparé à la version d'Érasme ‹1532›; p. 270–274: Lamberigts, M.: A short note on the Paterniani; p. 275–277: Verbraken, Pierre-Patrick: L'authenticité augustinienne du sermon 350 *De caritate* est elle douteuse?; p. 278–286: Gautier Dalché, Patrick: **Isidorus Hispalensis**, *De gentium uocabulis ‹Etym.* IX. 2›: quelques sources non repérées; p. 287–292: Mutzenbecher, Almut: Vertonungen augustinischer Texte aus dem 20. Jahrhundert.

Esbroeck, Michel van: L'homélie de Pierre de Jérusalem et la fin de l'origénisme palestinien en 551. – OChP LI, 1985, 33–59; p. 60–86: Arranz, Miguel: Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain. IVème partie: L'«Illumination» de la nuit de Pâques; p 87–122: Capizzi, Carmelo: Il **II° Concilio** di **Lione** e l'unione del **1274**. Saggio bibliografica; p. 123–155: Senyk, Sophia: The eucharistic liturgy in Ruthenian Church practice. Frequency of celebration and attendance before the nineteenth century; p. 263–276: Carcione, Filippo: **Enérgheia**, **Thélema** e **Theokinetos** nella lettera di **Sergio**, patriarca di Costantinopoli a papa **Onorio primo** ...; p. 277–306: Esbroeck, Michel van: Version géorgienne de l'homélie eusébienne CPG 5528 sur l'Ascension; p. 307–329: Sauget, Joseph-Marie: Le traitement subi par l'homélie pseudochrysostomienne *Sur le Fils prodigue* dans la traduction syriaque; p. 330–351: Podskalsky, Gerhard: Die Sicht der Barbarenvölker in der spätgriechischen Patristik (4.–8. Jahrh.). Zum 1100jährigen Todestag des hl. **Methodius**; p. 352–387: Samir, Khalil: Date de la composition de la «Somme des aspects de la foi«; p. 338–407: Golup, Ivan: Fonti domenicane su Juraj Križanić.

Die Bischofskirche St. **Martin** zu **Mainz**. Mit Beiträgen zur Geschichte des Domes und einer bibliographischen Handreichung. Festgabe für Hermann **Berg**. Hrsg. von Friedhelm Jürgensmeier. – Ffm: Knecht 1986. 318 S., Ill. (z. T. farb.) = Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte I; kart. DM 75,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Wilken, Robert L.: Die frühen Christen: Wie die Römer sie sahen. (Ins Deutsche übertragen von Gregor Kirstein). – Graz, Wien, Köln: Styria 1986. 231 S.; kart. DM 39,80.

Gross, Karl: Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum. Aus dem Nachlaß hrsg. von Wolfgang Speyer. – Stu: Hiersemann 1985. XX, 537 S., 18 Ill.; Lw. DM 180,–.

Daley, Brian: **Eschatologie**. In der Schrift und Patristik. Unter Mitarb. von Josef Schreiner ... – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1986. VIII, 248 S. = Handbuch der Dogmengeschichte IV, 79.

Snyder, Graydon F.: Ante pacem. Archaeological evidence of church life before Constantine. – (Macon, Ga.:) Mercer (1985). XIV, 173 p., 50 fig.

Ménard, Jacques E.: L'exposé valentinien. Les fragments sur le baptême et sur l'eucharistie (NH XI, 2). Texte établi et présenté par Jacques E. Ménard. – Québec: Pr. de l'Univ. Laval 1985. VIII, 106 p. = Bibliothèque copt de Nag Hammadi. Sect. «textes» XIV; $ 16,–.

O'Grady, Joan: Heresy: heretical truth or orthodox error?: A study of early Christian heresies. – Shaftesbury: Element Books 1985. 157 p.; £ 8,95.

The roots of **Egyptian Christianity**. Ed. by Birger A. Pearson and James E. Goehring. – Phil: Fortress Pr. 1986. XXX, 319 p. = Studies in antiquity & christianity; [cont.:] p. 2–25: Robinson, James M.: The discovering and marketing of Coptic manuscripts: The Nag Hammadi codices and the Bodmer papyri; p. 26–41: Brown, S. Kent: Coptic and Greek inscriptions from Christian Egypt: A brief review; p. 42–50: MacCoull, Leslie S. B.: Coptic documentary Papyri as a historical source for **Egyptian Christianity**; p. 51–81: Orlandi, Tito: Coptic literature; p. 82–97: Samir, Khalil: Arabic sources for early Egyptian Christianity; p. 100–113: Green, Henry A.: The socio-economic background of Christianity in Egypt; p. 114–129: Lease, Gary: **Mithra** in Egypt; p. 132–159: Pearson, Birger A.: Earliest Christianity in Egypt: Some observations; p. 161–175: Klijn, A. F. J.: Jewish Christianity in Egypt; p. 178–189: Grant, Robert M.: Theological education at Alexandria; p. 190–203: van den Broek, Roelof: Jewish and platonic speculations in early Alexandrian theology: **Eugnostus, Philo, Valentinus**, and **Origen**; p. 204–215: Kannengiesser, Charles: **Athanasius** of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian crisis; p. 216–234: Johnson, David W.: Anti-Chalcedonian polemics in coptic texts, 451–641; p. 236–257: Goehring, James E.: New frontiers in **Pachomian** studies; p. 258–270: Timbie, Janet: The state of research on the career of **Shenoute** of **Atripe**; p. 271–306: Veilleux, Armand: Monasticism and gnosis in Egypt; p. 307–319: Stroumsa, Gedaliahu G.: The Manichaean challenge to Egyptian Christianity.

Gilhus, Ingvild Saelid: The nature of the **archons**. A study in the soteriology of a gnost. treatise form Nag Hammadi ‹CGII, 4›. – Wiesb: Harrassowitz 1985. VI, 143 p., ill. = Studies in oriental religions XII; kart. DM 56,– [Diss., Bergen]

Scheffczyk, Leo: Der **Reinkarnation**sgedanke in der altchristlichen Literatur. Vorgetragen am 1. Februar 1985. – Mchn: Verlag der Bayer. Akademie der Wissenschaften; Mchn: Beck 1985. 39 S. = Sitzungsberichte/Bayer. Akad. der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Jg. 1985, 4.

Bernardi, Jean: L'étymologie du nom d'**Origène**. – BLE LXXXVII, 1986, 83–91; p. 92–111: Martimort, Aimé Georges: A propos des reliques de saint Pierre.

Quacquarelli, Antonio: La lettera cristologica (gammadia) I nella iconografia dei primi secoli. – VChr XXIII, 1986, 5–19; p. 21–37: Doignon, Jean: La «praxis» de l'*admonitio* dans les Dialogues de Cassiciacum de saint **Augustin**; p. 39–61: Fasiori, Ivo: Storia della decima dall'editto di Milano ‹313› al secondo Concilio di **Mâcon** ‹585›; p. 63–71: Isola, Antonio: Sulla paternità della *Vita Fulgentii*; p. 73–79: Marin, Marcello: Bibbia e filologia patristica. Note di lettura; p. 81–116: Simonetti, Manlio: La tecnica esegetica di **Teodoreto** nel *Commento ai Salmi*; p. 117–129: Špidlík, Tomáš: Il monachesimo bizantino sul crocevia fra lo studitismo e l'esicasmo.

Fasola, Umberto M.: Un tardo cimitero cristiano inserito in una necropoli pagana della Via Appia. – RivAC LXI, 1985, 13–57 (2 tav.); p. 61–75: Ferrua, Antonio: Il giorno del mese; p. 77–112: Recio Veganzones, A.: Sarcófago paleocristiano y parte de otro pagano en la fachada de la basílica de la abadía de **Farfa**; p. 113–118: Saint-Roch, Patrick: A propos du sanctoral du sacramentaire d'**Angouleme**; p. 119–158: Russo, Eugenio: Il rilievo-paliotto d'altare della pieve del Tò presso **Brisighella**; p. 159–166: Marta Bolognesi, Eugenia: Relazione preliminare di scavo in relazione alla scoperta di una sinagoga in Kafr Misr della Galilea meridionale; p. 167–187: Seeliger, Hans Reinhard: Christliche Archäologie oder spätantike Kunstgeschichte. Aktuelle Grundlagenfragen aus der Sicht der Kirchengeschichte; p. 189–205: Falla Castelfranchi, Marina: Postille medioevali al sarcofago di **Barletta**.

Gessel, Wilhelm: Das „**Homoousios**" als Testfall für die Frage nach der Geltung und dem Verhältnis von Schrift und Tradition auf dem Konzil von **Nizäa**. – AHC XVII, 1985, 1–7; S. 9–17: Horn, Stephan Otto: Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461). Beobachtungen zum gleichnamigen Werk von Myron Wojtowytsch.

Stritzky, Maria-Barbara von: Erwägungen zum Decischen Opferbefehl und seine Folgen unter besonderer Berücksichtigung der Beurteilung durch **Cyprian**. – RömQu LXXXI, 1986, 1–25; S. 26–38: Elbern, Stephan: Kirche und Usurpation. Das Verhalten kirchlicher Würdenträger gegenüber illegitimen Herrschern in der Spätantike.

Valabrega, Roberto: L'iconografia catacombale di Adamo ed Eva. – RStLR XXII, 1986, 24–56.

Gain, Benoît: L'**église** de **Cappadoce** au **IVe** siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée ‹330–379›. – R: Pontificium Institutum Orientale 1985. XXXI, 464 p. = Orientalia christiana analecta CCXXV; Lire 68000,–.

Höllger, Winfried: Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte **Gregors von Nazianz**. Bd I: Die Gedichtgruppen XX und XI. Mit Vorwort u. Beiträgen von Martin Sicherl und den Übersichtstabellen zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz von Heinz Martin Werhahn. –

Pad Mchn, Wien: Schöningh 1985. 174 S. = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums N.F. II, 2; kart. DM 48,–.

Maraval, Pierre: Une querelle sur les pèlerinages autour d'un texte patristique ‹Grégoire de Nysse, Lettre 2›. – RHPhR LXVI, 1986, 131–146.

Apostolopoulos, Charalambos: Phaedo christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen „Phaidon" und dem Dialog Gregors von Nyssa „Über die Seele und die Auferstehung". – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. XI, 416 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 188, kart. sfr 75,–.

Halleux, André de: Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse. – RTL XVII, 1986, 129–155.

Quacquarelli, Antonio: Reazione pagana e trasformazione della cultura (fine IV secolo d.C.). – (Bari): Edipuglia (1986). 248 p. = Quaderni di „Vetera christianorum" XIX; Lire 32 000.

Krupp, R. A.: Saint **John Chrysostom**. A scripture index. – Lanham, NY, Lo: Univ. Pr. of America (1984). XV, 253 p.; $ 27,50.

Fredriksen, Paula: **Paul** and **Augustine**: Conversion narratives, orthodox traditions, and the retrospective self. – JThSt XXXVII, 1986, 3–34; p. 35–52: Williams, R.: **Arius** and the Melitian schism; p. 53–76: Dam, Raymond van: Emperor, bishops, and friends in late antique Cappadocia; p. 77–90: Blank, David L.: The etymology of salvation in **Gregory** of **Nyssa**'s *De Virginitate*.

Markus, R. A.: **Pelagianism:** Britain and the continent. – JEH XXXVII, 1986, 191–204.

Caeremonia regularis observantiae sanctissimi patris nostri Benedicti ex ipsius regula sumptae, secundum quod in sacris locis, scilicet specu et monasterio sublacensi practicantur. Edidit Joachim F. Angerer OP. – Siegburg: Schmitt 1985. CCXCVIII, 332 p. = Corpus consuetudinum monasticarum XI, 1.

Thunberg, Lars: Man and the cosmos. The vision of St. **Maximus** the **Confessor**. With a foreword by A. M. Allchin. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Pr. 1985. 184 p.; $ 8,95.

Rivera Recio, Juan Francisco: San **Ildefonso** de **Toledo**. Biografía, epoca y posteridad. Prologo del Marcelo Gonzalez Martin. – Madr, Toledo: La Editorial Católica 1985. XXVII, 291 p. = Biblioteca de autores cristianos CDLXIV; pes 600.

4. Mittelalter und Neuzeit

Adriányi, Gabriel: Beiträge zur Kirchengeschichte **Ungarns**. – Mchn: Trofenik 1986. 213 S. = Studia Hungarica XXX; Lw. DM 88,–.

Donaldson, Gordon: **Scottish** church history. – Edinburgh: Scottish Acad. Pr. 1985. XII, 245 p., ill.; £ 18,75.

Ottoson, Knud: A short history of the Churches of **Scandinavia**. – Arhus: Kund Ottoson 1986. 80 p.; dkr 51,–.

Rigo, Antonia: Le formule per al preghiera di Gesù nell'Esicasmo athonita. – Cristianesimo nella storia VII, 1986, 1–18; p. 19–39: McGinn, Bernard: Circoli gioachimiti veneziani (1450–1530); p. 41–61: Mayer, Thomas F.: Marco **Mantova** and the **Paduan** religious crisis of the early sixteenth century; p. 63–86: Alberigo, Giuseppe: La chiesa locale nell'età moderna; p. 87–139: Butturini, Giuseppe: Per un concilio di riforma: una proposta inedita ‹1939› di Celso Costantini.

Der Dom zu **Limburg**. Mit Beiträgen von Edgar J. Hürkey ... hrsg. im Auftrag des Bischöflichen Ordinariates Limburg zur 750-Jahr-Feier von Wolfram Nicol. – Mz: Selbstverl. der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1985. XI, 427 S., Abb. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte LIV.

Girard, Alain – Daniel Le Blévec: Chartreuses du pays d'Avignon. Valbonne, Bonpas, Villenneuve-lès-Avignon. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1986. 113 p. = Analecta Cartusiana CXXII.

5. Mittelalter

Maccarone, Michele: La "cathedra sancti Petri" nel medioevo: Da simbolo a reliquia. – RSCI XXXIX, 1985, 349–447; p. 448–501: Trexler, Richard C.: 'Ne fides comunis diminuatur.' Autorità papale e sovranità comunale a Firenze e Siena tra il 1345 e il 1380.

Bjork, Robert E.: The old english verse saints' lives. A study in direct discourse and the iconography of style. – Tor: Univ. of Toronto Pr. 1985. 180 p. = McMaster Old English studies & texts IV; $ 25,–.

Pontal, Odette: Die Synoden im **Merowinger**reich. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1986. XXI, 346 S. = Konziliengeschichte, Reihe A; Lw. DM 92,–.

Brundage, James A.: 'Allas! That Evere Love Was Synne': Sex and medieval canon law. – CHR LXXI, 1986, 1–13; p. 185–200: Carson, T. E.: The problem of clerical irregularities in the late medieval church: An example from Norwich.

Evans, Gillian Rosemary: The thought of **Gregory** the **Great**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1986. XI, 164 p. = Cambridge studies in medieval life and thought IV, 2; £ 25,–.

Zufferey, Maurice: Der **Mauritius**kult im Früh- und Hochmittelalter. – HJ CVI, 1986, 23–58.

Engelbert, Pius: Regeltext und Romverehrung. Zur Frage der **Regula Benedicti** im Frühmittelalter. – RömQu LXXXI, 1986, 39–60.

Benz, Karl Josef: Eschatologisches Gedankengut bei **Gregor VII**. – ZKG XCVII, 1986, 1–35; S. 36–65: Falkenstein, Ludwig: Appellationen an den Papst und Delegationsgerichtsbarkeit am Beispiel Alexanders III. und Heinrichs von Frankreich.

Petke, Wolfgang: Kanzlei, Kapelle und königliche Kurie unter **Lothar III.** ‹1125–1137›. – Köln, Wien: Böhlau 1985. VII, 500 S. = Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters V; kart. DM 134,– [Habil.-Schrift, Göttingen].

Lobato, Abelardo: Maimónides, Averroes y Tomás de Aquino: Diálogo de tres culturas. – Communio XIX, 1986, 33–64.

Immenkötter, Herbert: Ecclesia Hibernicana. Die Synode von **Inis Pádraig** im Jahre 1148. – AHC XVII, 1986, 19–69; S. 71–191: Matthiessen, Wilhelm: Ulrich Richentals Chronik des Konstanzer Konzils. Studien zur Behandlung eines universalen Großereignisses durch die bürgerliche Chronistik. Erster Teil; S. 193–208: Christianson, Gerald: **Wyclif**'s ghost: The politics of reunion at the Council of Basel; S. 209–229: Vennebusch, Joachim: **Bartholomäus** von **Maastricht** gegen Eugen IV. Stellungnahmen eines Konziliaristen während des Nürnberger Reichstages 1444.

Kroos, Renate: Der Schrein des heiligen **Servatius** in **Maastricht** und die vier zugehörirgen Reliquiare in Brüssel. – Mchn: Deutscher Kunstverlag 1985. XI, 449, [117] S., Ill., graph. Darst. = Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München VIII; Lw. DM 180,–.

Iturgáiz, Domingo: Iconografía de Santo **Domingo** de **Guzmán** en el Beato Angélico. – Ciencia Tomísta CXII, 1985, 511–579.

Lang, Justin: **Franz** von **Assisi** und die Kunst. Ein Versuch. – FStudien LXVII, 1986, 247–258; S. 259–286: Ruf, Gerhard: Der Einfluß der franziskanischen Bewegung auf die italienische Kunst des Mittelalters und der Frührenaissance; S. 287–316: Binding, Günther: Die mittelalterliche Ordenskunst der Franziskaner im deutschen Sprachraum; S. 317–325: Deuchler, Florens: Die ältesten Franziskusbilder. Überlegungen zu Form, Stil und Funktion; S. 326–347: Schönau, D. W.: A new hypothesis on the Vel in the lower church of San Francesco in Assisi; S. 348–359: Feld, Helmut: Die „Verkündigung" innerhalb von Pietro della Francescas Heilig-Kreuz-Zyklus in Arezzo.

Leidinger, Paul: Die Gründung der Zisterzienser-Abtei **Marienfeld** 1185 und ihre Stifter. Zur politischen Situation der Jahre **1177–1186** in Westfalen. – Westfälische Zeitschrift CXXXV, 1985, 181–238.

Boese, Helmut: **Wilhelm** von **Moerbeke** als Übersetzer der „Stoicheiosis theologike" des Proclus. Unters. und Texte zur Überlieferung der Elementatio theologica. – Birkenau: Bitsch 1985. 164 S. = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse 1985, 5; DM 48,–.

Brown, Barry F.: Accidental being. A study in the metaphysics of St. **Thomas Aquinas**. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America (1985). XII, 427 p.

Franziskanisches Schrifttum im Mittelalter. Texte von Kurt Ruh. Zusammen mit Dagmar Ladisch-Grube und Josef Brecht. Bd. II. – Mchn, Zü: Artemis 1985. XIX, 382 S., graph. Darst. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters LXXXVI.

Goering, Joseph: The *Diffinicio Eucaristie* formerly attributed to **Robert Grosseteste**. – JThSt XXXVII, 1986, 91–104.

Ball, R. M.: **Thomas Cyrcetur**, a fifteenth-century theologian and preacher. – JEH XXXVII, 1986, 205–239.

Ms. Grande Chartreuse 1. Cart. 15. Cartae Capituli Generalis 1411–1436. Vol. II: **1420, 1422–1427**. Edited by James Hogg. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1986. 137 p. = Analecta Cartusiana C, 8.

Margerie, Bertrand de: Vers une relecture du Concile de **Florence** grâce à la reconsidération de l'Écriture et des Pères grecs et latins. – RThom XCIV, 1986, 31–81.

Landi, Aldo: Il papa deposto ‹Pisa 1409›. L'idea conciliare nel Grande Scisma. Con 42 ill. fuori testo, 9 nel testo e tre cart. – To: Claudinana (1985). 332 p. = Studi storici; Lire 23 000.

Ladner, Pascal: Revolutionäre Kirchenkritik am Basler Konzil? Zum Konziliarismus des **Heymericus de Campo**. – Basel, Ffm: Helbing & Lichtenhahn (1985). 27 S. = Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XIX; DM 17,–.

Rice, Eugene F.: Saint **Jerome** in the Renaissance. – Baltimore, Md., Lo: The Johns Hopkins Univ. Pr. (1985). XII, 289 p., 52 ill. = The Johns Hopkins symposia in comparative history; $ 24,–.

6. Ganze Neuzeit

Fatio, Olivier: Quelle Réformation? Les commémorations genevoises de la Réformation à travers les siècles. – Revue de Théologie et de Philosophie CXVIII, 1986, 111–130; p. 131–144: Bedouelle, Guy: Les historiens catholiques et la Réforme protestante; p. 145–159: Lienhard, Marc: Luther avait-il conscience de réformer l'Eglise?; p. 161–177: Ganoczy, Alexandre: Calvin avait-il conscience de réformer l'Eglise?; p. 179–186: Duquoc, Christian: Fonction contemporaine de la Réforme; p. 187–195: Ricca, Paolo: Réforme et œcuménisme.

Längin, Bernd G.: Die **Hutterer**. Gefangene der Vergangenheit, Pilger der Gegenwart, Propheten der Zukunft. – Hbg, Zü: Rasch und Röhring 1986. 334 S., Ill. (z. T. farb.), Kt.; kart. DM 39,80.

Hahn, Joachim: Das evangelische Stift in **Tübingen**. Geschichte und Gegenwart – zwischen Weltgeist und Frömmigkeit. – Stu: Theiß 1985. 318 S., 205 Ill.

In Wahrheit und Freiheit. 450 Jahre Evang. Stift in Tübingen. Hrsg. von Friedrich Hertel. – Stu: Calwer Verlag 1986. 340 S., Ill. = Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte VIII; Lw. DM 38,–.

Seminarium Ernestinum. 400 Jahre Priesterseminar **Bamberg**. Hrsg. von Michael Hofmann, Wolfgang Klausnitzer, Bruno Neundorfer. – Bamberg: St. Otto-Verl. 1986. 324 S.; [enth. u. a.:] S. 17–86: Schieber, Hans: Die Vorgeschichte des Bamberger Priesterseminars; S. 87–111: Klausnitzer, Wolfgang: Das Jesuitenkolleg in Bamberg im Zusammenhang des Ausbildungsprogramms der Gesellschaft Jesu; S. 112–170: Wiesner, Helmut: Die Priesterbildung im Schatten von Aufklärung und Säkularisation; S. 172–197: Urban, Josef: Das Priesterseminar und die Bamberger Theologie im 19. Jahrhundert; S. 198–226: Neundorfer, Bruno: Das Priesterseminar in der Zeit des Erzbischofs Jacobus von Hauck.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Estep, William R(oscoe): Renaissance and Reformation. – GrR, Mich.: Eerdmans (1986). XII, 331 p., fig.; $ 21,95.

Greyerz, Kaspar von: Stadt und Reformation: Stand und Aufgaben der Forschung. – ARG LXXVI, 1985, 6–63; S. 64–95: Rotz, Rhiman A.: "Social struggles" or the price of power? German urban uprisings in the late Middle Ages; S. 96–119: Prien, Hans-Jürgen: Grundgedanken der Ekklesiologie beim jungen Luther; S. 120–145: Eire, Carlos M. N.: Prelude to sedition? Calvin's attack on nicodemism and religious compromise; S. 146–168: Zimmermann, Gunter: Die Einführung des landesherrlichen Kirchenregiments; S. 169–194: Mehl, James V.: Ortwin Gratius, conciliarism, and the call for Church reform; S. 195–216: Honée, Eugène: Über das Vorhaben und Scheitern eines Religionsgesprächs. Ein Verfahrensstreit auf dem Konvent von Hagenau (1540); S. 217–230: Friedman, Jerome: Christ' descent into hell and redemption through evil. A radical Reformation perspective;

S. 231–270: Kuratsuka, Taira: Gesamtgilde und Täufer: Der Radikalisierungsprozeß in der Reformation **Münsters**: Von der reformatorischen Bewegung zum Täuferreich 1533/34; S. 271–295: Hudson, Elizabeth K.: The Protestant struggle for survival in early Bourbon France: The case of the **Huguenot** schools.

Kingdon, Robert M.: Church and society in Reformation Europe. – Lo: Variorum Reprints 1985. getr. Z. = Collected studies series CCX; £ 30,–.

Van't Spijker, W.: Gereformeerde scholastiek. II: Scholastiek, Erasmus, Luther, Melanchthon. III: Zwingli en Bucer. – Theologia reformata XXIX, 1986, 7–27. 136–160; p. 50–62: Reuver, A. de: Iets over de verlossing en de wet bij **Calvijn**, een leesoefening in de Institutiie.

Berger, Arnold E.: Die Kulturaufgaben der Reformation. Einleitung in eine Lutherbiographie. – B: Hofmann 1985. VIII, 300 S.

Heine, Susanne: Glaubensentscheidung und Glaubenserziehung. Zur pädagogischen Aktualität der Kontroverse zwischen Erasmus und Luther. – EvTh XLVI, 1986, 113–127.

Veit, Patrice: Das Kirchenlied in der Reformation Martin **Luther**s. Eine thematische und semantische Untersuchung. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1986. IX, 224 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXX. Abt. für abendländische Religionsgeschichte; kart. DM 72,– [Diss., Paris]

Brück, Ulrich von: Im Dienste der Reformation. Ein Lebensbild des kursächsischen Kanzlers Gregor **Brück**. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1985. 116 S., Ill.; kart. M 5,80.

Urban, Wacław: Der **Antitrinitarismus** in den böhmischen Ländern und in der Slowakei im **16.** und **17.** Jahrhundert [Übers. von Kordula Zubrzycka]. – Ba-Ba: Koerner 1986. 247 S., 1 Kt. = Bibliotheca dissidentium. Scripta et studia II; kart. DM 160,–.

Abray, Lorna Jane: The people's Reformation. Magistrates, clergy, and commons in **Strasbourg, 1500–1598**. – Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Pr. 1985. 272 p.

Martin, A. Lynn: Vocational crises and the crisis in vocations among Jesuits in France during the sixteenth century. – CHR LXXI, 1986, 201–221.

Clifford, Alan C.: John **Calvin** and the Confessio Fidei Gallicana. – EvQ LVIII, 1986, 195–206; p. 207–228: McGrath, Alister E.: 'The article by which the church stands or falls.'

Bubenheimer, Ulrich: Thomas **Müntzer** und der Anfang der Reformation in Braunschweig. – NAKG LXV, 1986, 1–30; p. 31–34: Bakhuizen van den Brink, J. N.: De Nederlands Geloofsbelijdenis 1562, 1563, 1566.

Pieper, Monica: Daniel **Sundermann** ‹1550–ca. 1631› als Vertreter des mystischen Spiritualismus. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden GmbH 1985. VII, 224 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXXI. Abt. für abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 63,–.

Tellechea Idigoras, J. Ignacio: Catolicismo postridentino. Auto de fe en Calahorra (1566). – Salm XXXII, 1985, 181–206.

8. Neuere Zeit

Jäger, Berthold: Das geistliche Fürstentum **Fulda** in der frühen Neuzeit. Landesherrschaft, Landstände und fürstliche Verwaltung. Ein Beitrag zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte kleiner Territorien des Alten Reiches. – Marb: Elwert 1986. XIV, 481 S. = Schriften des Hessischen Landesamtes für Geschichtliche Landeskunde XXXIX; kart. DM 68,– [Diss., Gießen]

Bergin, Joseph: Cardinal **Richelieu**: power and the pursuit of wealth. – New Haven, Lo: Yale Univ. Pr. 1985. 341 p.; $ 30,–.

Op't Hof, W. J.: Een pamflet uit **1623** betreffende de bekering der Joden. – NAKG LXV, 1986, 35–45; p. 46–63: Wall, Ernestine G. E. van der: Three letters by Menasseh **Ben Israel** to John Durie; p. 64–87: Munier, W. A. J.: Een pleidooi voor de verbetering van de positie der katholieken in de Staatse Landen van Overmaas tijdens de vredesonderhandelingen van Rijswijk (1697) en een protestantse reactie daarop.

Bergin, Joseph A.: Ways and means of monastic reform in seventeenth-century France: **Saint-Denis** de **Reims**, 1630–1633. – CHR LXXI, 1986, 14–32.

Bibliotheca **dissidentium**. Répertoire des non-conformistes religieux des **16.** et **17.** siècles. Ed. par André Séguenny. En collab. avec Irena Backus et Jean Rott. T. V: Pierre **Poiret**. Par Marjolaine Chevallier. – Ba-Ba: Koerner 1985. 281 p., ill. = Bibliotheca bibliographica Aureliana XCVI; kart. DM 120,–.

Hutton, Ronald: The **Restoration**. A political and religious history of **England and Wales**, 1658–1667. – Oxf: Clarendon Pr. 1985. VIII, 379 p.

Barenne, Odette: Une grande bibliothèque de **Port-Royal**. Inventaire inédit de la Bibliothèque de Isaac-Louis Le Maistre de Sacy (7. avril 1684). – P: Études augustiniennes 1985. 244 p.; F 212,–.

Der Exodus der **Hugenotten**. Die Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 als europäisches Ereignis. Hrsg. von Heinz Duchhardt. – Köln, Wien: Böhlau 1985. VII, 205 S. = Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte XXIV.

Craig, William Lane: The historical argument for the resurrection of Jesus during the Deist controversy. – Lewiston, N.Y.; Queenston: Mellen (1985). XVII, 677 p. = Texts and studies in religion XXIII.

Wilson, John Elbert: Heinrich W. J. **Thiersch** und sein Lehrer Schelling. Mit Thierschs unveröffentl. Einleitung zur Dogmatik-Vorlesung des Jahres 1846. – Ffm, Bern: Lang 1985. 338 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie LIII; sfr 68,–.

Gough, Austin: **Paris** and **Rome**: the Gallican Church and the Ultramontane campaign **1848–1853**. – Oxf: Clarendon Press 1986. XVI, 276 p.; £ 27,50.

Martina, Giacomo: **Pio IX** ‹1851–66›. – Roma: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1985. XIV, 760 p. = Miscellanea historiae Pontificiae LI; Lire 65 000.

Germann-Gehret, Rolf: Alois Emanuel **Bidermann** ‹1819–1885›. Eine Theodicee des gottseligen Optimismus. – Bern, Ffm, NY: Lang 1986. 283 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie LV; sfr 49,–.

Gatz, Erwin: Ein Gutachten des münsterschen Domherrn Joseph **Giese** über den deutschen Klerus und die deutschen Katholiken aus dem Jahre 1869. – RömQu LXXXI, 1986, 61–79; S. 80–101: Garhammer, Erich: Die Erhebung von Erzbischof **Reisach** zum Kardinal. Gründe – Hintergründe – Konsequenzen; S. 102–112: Küppers, Kurt: Die Maiandacht als Beispiel volksnaher Frömmigkeit.

Campbell, Debra: David **Goldstein** and the rise of the catholic campaigners for Christ. – CHR LXXI, 1986, 33–50.

Otellini, Steven David: **Newman** on the episcopacy. – Roma: Pont. Univ. Gregoriana 1986. XII, 198 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana]

Toinet, Paul: Le **modernisme** sur ses vieux jours. – RThom XCIV, 1986, 211–256.

Becker, Winfried: Kulturkampf als Vorwand: Die Kolonialwahlen von 1907 und das Problem der Parlamentarisierung des Reiches. – HJ CVI, 1986, 59–84.

Schneider, Michael: Christliche Arbeiterbewegung in Europa. Ein vergleichender Literaturbericht. – HZ Sonderheft XV, 1986, 477–505.

Meyering, Eginhard Peter: Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von **Harnack**s. – Amst: North-Holland Publ. 1985. 150 S. = Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde, N.R. CXXVIII.

Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik. Hrsg. von Wolfgang Schluchter. – Ffm: Suhrkamp 1985. 568 S. = Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 548; kart. DM 24,–.

9. Neueste Zeit

Wilkinson, Alan: Dissent or conform? War, peace and the English churches **1900–1945**. – (Lo:) SCM Press (1986). XVII, 361 p.; £ 10,50.

Kaufmann, Doris: Die Ehre des Vaterlandes und die Ehre der Frauen oder Der Kampf an der äußeren und inneren Front. Der Deutsch-**Evangelische Frauenbund** im Übergang vom Kaiserreich zur Weimarer Republik. – EvTh XLVI, 1986, 277–292.

Theodor **Heuss** über **Staat** und **Kirche 1933** bis **1946**. Mit Materialienanhang über Konkordatsfragen 1927. Hrsg. von Ingrid Wurtzbacher-Rundholz. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 120 S. = Europäische Hochschulschriften III, 282.

Krieg, Robert: Zur Aktualität der Christologie Karl **Adams**. – ThQ CLXVI, 1986, 92–107.

Peters, Tiemo Rainer: Kirche – Wagnis für andere. Impulse für die Ekklesiologie im Werk Dietrich **Bonhoeffer**s. – StdZ CXI, 1986, 485–497.

Bekenntnis, Widerstand und Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944. Hrsg. von Gerhard Besier und Gerhard Ringshausen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 428 S.; kart. DM 48,–.

Moloney, Thomas: Westminster, Whitehall and the Vatican. The role of Cardinal **Hinsley**, 1935-43. Foreword by Basil Hume. – (Tunbridge Wells, Kent:) Burns & Oates (1985). 263 p., fig.; £ 9,95.

Kothe, Willi: Unterdrückt – aber nicht umgekommen. Geschichte der **Heilsarmee** im Dritten Reich und den Jahren danach. – Lahr-Dinglingen: Verl. der St. Johannis-Druckerei Schweickhardt 1986. 287 S., Ill. = Edition CC 193, Paperback; kart. DM 19,80.

Honecker, Martin: Geschichtliche Schuld und kirchliches Bekenntnis. Die sogenannte **Stuttgarter Schulderklärung**. – ThZ XLII, 1986, 132–158.

Foss, Øyvind: **Politische Diakonie?** Das Hilfswerk der Evang. Kirchen in Deutschland und der Versuch nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches eine gesellschaftsorientierte Diakonie zu verwirklichen. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 199 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 274; kart. sfr 45,– [Diss., Heidelberg]

Witte, Henk: "Alnaargelang hun band met het fundament van het christelijk geloof verschillend ist". Woording en verwerking van de uitspraak over de "hierarchie" van waarheden van Vaticanum II. Deel I. II. – Tilburg: Tilburg Univ. Pr. 1986. XII, 494 p.; hfl 120,– [Diss., Tilburg]

M[a]cWilliams, Warren: The passion of God. Divine suffering in contemporary protestant theology. – (Macon, Ga.): Mercer University Pr. (1985). VIII, 196 p.; $ 16,50.

Kleiber, Hansruedi: Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano **Guardini**. – Frb/B, Basel, Wien: Herder (1985). 240 S. = Freiburger theologische Studien CXXX; kart. DM 48,–. [Diss., Freiburg]

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Witte, Charles-Martial de: Les lettres papales concernant l'expansion portugaise au XVIe siècle. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1986. 160 p. = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft Supplementa XXXI; kart. sfr 18,–.

Spae, Joseph: The specificity of dialogue and mission. – NZM XLII, 1986, 81–90.

Galmés, Lorenzo: Cristóbal **Colón** y el descubrimiento de América a la luz del padre Las Casas. – Escritos del Vedat XVI, 1986, 225–251; p. 253–311: Delgado García, José: Dos hijos de la Provincia Dominicana de Aragón, misioneros en Japón: Fr. **Juan de la Badía** y el beato Domingo **Castellet**.

Meseguer Fernández, Juan, OFM: El arzobispo **Cisneros** y la Iglesia misionera en América ‹1500–1512›. – AIA XLV, 1985, 451–486.

Ahrens, Theodor: Unterwegs nach der verlorenen Heimat. Studien zur Indentitätsproblematik in **Melanesien**. – Erlangen: Verlag der Evang.-Lutherischen Mission 1986. 280 S. = Erlanger Monographien aus Mission und Oekumene IV; DM 28,–.

Perniola, V., SJ: The Catholic Church in **Sri Lanka**. The Dutch period. Vol. III: **1747–1795**. – Dehiwala, Sri Lanka: Tisara Prakasakayo Ltd. 1985. XXXVI, 546 p.; $ 24,–.

Rodrigo, Romualdo, OAR: Fuentes sobre los misioneros Augustinos Recoletos martirizado en el **Japón**. – R: Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum 1985. 323 p. = Subsidia VI.

Mveng, Engelbert: **Afrika**nisches Profil von Theologie und Kirche. – ZMR LXX, 1986, 154–163; S. 164–171: Mutiso-Mbinda, John: Inkulturation. Eine Aufgabe für die afrikanische Kirche; S. 172–179: Van Doan, Tran: Überlegungen zu einer asiatischen Theologie; S. 180–189: Willeke, Bernward: Die katholische Kirche im heutigen **China** und der Apostolische Stuhl; S. 190–202: Hoornaert, Eduardo: Die neuere Entwicklung der katholischen Kirche und des Katholizismus in **Brasilien**; S. 203–213: Ramirez, Ricardo: Die hispanische Bevölkerung in den **USA** und die katholische Kirche.

Berner, Ulrich: **Inkulturations**programme in indischer und afrikanischer Theologie. – Saeculum XXXVII, 1986, 83–95.

Amewowo, Wynnand: Experiences and discoveries with the Bible in West **Africa**. – Mission studies. Journal of the JAMS III, 1, 1986, 12–24; p. 25–42:

Currie, Alex S.: An historical-contextual overview of Adventist theological education in the South-Pacific Islands, 1800–1918; p. 43–50: Marthatios, Geevarghese: Mission in the context of endemic poverty and in situations of affluence; p. 51–60: Spindler, Marc R.: Visa for witness: a news focus of the theology of mission and ecumenism; p. 61–62: Becken, Hans-Jürgen, and Christoffer Grundmann: Cultural emancipation and healing in the Third World.

Dierks, Friedrich: Evangelium im afrikanischen Kontext: interkulturelle Kommunikation bei d. **Tswana**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1986. 206 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XIX; kart. DM 32,– [Diss., Pretoria]

Dalmalm, Asa: L'église a l'épreuve de la tradition. La Communauté Evangélique du **Zaire** et **Kindoki**. – P: Editaf 1985. 266 p.

Delbos, Georges: The Mustard Seed. From a French mission to a Papuan Church.– Port Moresby: Institute of Papua New Guinea Studies 1985. 448 p., ill.

Diaz, Hector M. G.: A **Korean** theology. Chu-Gyo Yo-Ji: Essentials of the Lord's teaching by Chóng Yak-jong Augustine (1760–1801). – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1986. XXI, 466 p. = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa XXXV; kart. sfr 58,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Dumézil, Georges: L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais. 25 esquisses de mythologie ‹51–75›. – (P:) Gallimard (1985). 388 p. = Bibliothéque des sciences humaines.

Figl, Johann: Zur Methode der Religionswissenschaft. Versuch der Vereinheitlichung der religionsphänomenologischen und religionsgeschichtlichen Ansatzes. – Kairos N.F. XVII, 1986, 173–191.

Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen. Hrsg. von Heinrich von Stietencron. Mit Beiträgen von Jan Assmann . . . – Düs: Patmos Verl. (1986). 292 S.; kart. DM 48,–; [enth. u. a.:] S. 9–24: Stietencron, Heinrich von: Gedanken zur Theologie; S. 25–45: Goldammer, Kurt: Wort Gottes und Wort von Gott. Vom Werden der Theologien; S. 46–69: Assmann, Jan: Arbeit am Polytheismus. Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in **Ägypten**; S. 70–88: Gladigow, Burkhard: Mythologie und Theologie. Aussagestufen im **griechischen** Mythos; S. 89–114: Lang, Bernhard: Vom Propheten zum Schriftgelehrten. Charismatische Autorität im **Frühjudentum**; S. 115–132: Maier, Johann: Möglichkeiten und Formen theologischer Exegese im Judentum; S. 133–146: Payer, Alois: Theologie als Kunst der Argumentation. Ein Beispiel aus dem **Buddhismus**; S. 147–163: Grimm, Tilemann: Der Edle und der Weise im nicht-theistischen Raum **Chinas**; S. 164–176: Gaube, Heinz: Theologie und Staat in **Iran**; S. 177–198: Raeder, Siegfried: Der Theologe als Reformator; S. 199–213: Kehrer, Günter: Theologien und religiöse Organisationen; S. 214–238: Cancik, Hubert: Die Götter Griechenlands 1929. Walter F. Otto als Religionswissenschaftler u. Theologe am Ende der Weimarer Republik I.

Lewis, I. M.: Religion in context. Cults and charisma. – Cambridge (e. a.:) Cambridge Univ. Press (1986). X, 139 p.; £ 6,95.

Friedli, Richard: Zwischen Himmel und Hölle – die **Reinkarnation**. Ein religionswissenschaftliches Handbuch. – Frb/S: Universitätsverlag (1986). 122 S.; sfr 25,–.

Finnestad, Ragnhild Bjerre: Image of the world and symbol of the creator : on the cosmolog. and iconolog. values of the temple of **Edfu**. – Wiesb: Harrassowitz 1985. X, 174 p. = Studies in oriental religions X; kart. DM 44,– [Diss., Uppsala]

Dierl, Anton Josef: Geschichte und Lehre des anatolischen **Alevismus-Bektasismus**. – (Ffm:) Gağyeli Verl. (1985). 286 S., Abb. auf Taf.; kart. DM 29,80.

Popular **Islam** south of the Sahara edited by J. D. Y. Peel and C. C. Stewart. – Manch: Manchester Univ. Press 1985. 105 p.; £ 8,50.

Smith, Brian K.: Ritual, knowledge, and being. Initiation and Veda study in Ancient India. – Numen XXXIII, 1986, 65–89; S. 90–140: Seemann, Rainer: Versuch zu einer Theorie des **Avatāra**. Mensch gewordener Gott oder Gott gewordener Mensch?

South **Asian** religion and society. Edited by Asko Parpola and Bent Smidt Hansen. – Lo: Curzon 1986. 262 p., ill. = Scandinavian Institute of Asian studies. Studies on Asian topics XI; £ 6,–.

Masefield, Peter: Divine revelation in **Pali Buddhism**. – Lo: Allen & Unwin 1986. XX, 187 p.; £ 18,–.

Thompson, Laurence G.: **Chinese** religion in Western languages. A comprehensive and classified bibliogr. of publ. in English, French, and German through 1980. – Tuscon, Ariz.: Univ. of Arizona Pr. (1985). XLIX, 302 p. = Monographs of the Association for Asian studies XLI.

Russell Kirkland, J.: The roots of altruism in the **Taoist** tradition. – Journal of the American Academy of religion LIV, 1986, 59–78.

Thomas, Léon: «La source aux fleurs de pêcher» de Tao Yuanming. Essai d'interprétation. – RHR CCII, 1985, 57–70.

VI. Religionsphilosophie

Dubarle, Dominique: Dieu avec l'Être. De Parménide à Saint Thomas Essai d'ontologie théologale. Présentation de Jean Greisch. – P: Beauchesne (1986). 372 p. = Philosophie. Institut Catholique de Paris XI; F 120,–.

Amour, Leslie: **Newman**, **Anselm** and proof of the existence of God. – International journal for philosophy of religion XIX, 1986, 87–93; p. 95–103: Gordon, Haim: **Sartre**'s struggle against the holy.

Brecher, Robert: Anselm's argument: The logic of divine existence. – Hampshire, Engl.: Gower Publishing 1985. VIII, 138 p.; $ 29,–.

McDermott, John M., SJ: Zwei Unendlichkeiten bei **Thomas** von **Aquin**: Gott und Materie. – ThPh LXI, 1986, 176–203.

Habachi, René: Le dieu des philosophes et le dieu des théologiens. – Laval théologique et philosophique XLII, 1986, 217–234; p. 235–246: Labarrière, Pierre-Jean: Le dieu de **Hegel**; p. 247–267: Brito, Emilio: Création et eschatologie chez **Schelling**.

Kaiser, Otto: **Hegels** Religionsphilosophie. Ein Versuch, sie aus dem Ganzen seines Systems zu verstehen. – NZSystTh XXVIII, 1986, 198–222.

Schüssler, Werner: Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul **Tillichs** ‹1910–1933›. Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen. Mit einem Geleitwort von Renate Albrecht. – Wü: Königshausen und Neumann 1986. XVII, 260 S. = Epistemata, Reihe Philosophie XXII; kart. DM 58,– [Diss., Trier]

Sala, Giovanni B., SI: Bernard J. F. **Lonergan** SI: il contributo di un teologo per una filosofia cristiana. – Rassegua di teologia XXVI, 1985, 529–562.

Filoni, Fernando: Claude **Bruaire**. La ricerca ontologica e l'affermazione di Dio. – Aquinas XXVIII, 1985, 301–370.

Schiffer, Ludolf: Berufen zur Freiheit: ein Aspekt der Gotteserkenntnis. – Kevelaer: Butzon und Bercker 1986. 134 S., Ill. (z. T. farb.).

Basinger, David: The rationality of belief in God: Some clarifications. – NSchol LX, 1986, 163–185.

Page, Ruth: **Ambiguity** and the **presence** of God. – (Lo:) SCM Pr. (1985). VIII, 230 p.; £ 10,50.

VII. Fundamentaltheologie

Heinz, Gerhard: Fundamentaltheologie im 18. Jahrhundert. Implikationen eines theologischen Methodenwandels. – ThQ CLXVI, 1986, 281–194.

Clark, Stephen R. L.: The mysteries of religion. An introduction to philosophy through religion. – (NY): Blackwell (1986). IX, 277 p. = Philosophical introductions; $ 7,95.

Torrance, Thomas F.: Reality and scientific theology. – Edinburgh: Scottish Academic Press 1985. XVI, 206 p. = Theology and science at the frontiers of knowledge I; £ 10,–.

Anderson, Ray S(herman): Theology, death and dying. – (Oxf:) Blackwell (1968). VIII, 170 p. = Signposts in theology; £ 6,95.

Rolston, Holmes: **Religious inquiry** – participation and detachment. – NY, N.Y.: Philosophical Library (1985). XIV, 309 p.

Meeks, M. Douglas: Political theology and political economy. – Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen **Moltmann** zum 60. Geburtstag, Mchn (1986), 446–456; S. 457–466: Cobb, John B.: Beyond political theology; S. 481–490: Kim, Kyuun-Jin: Offenbarung Gottes und die Geschichte bei W. Pannenberg und J. Moltmann; S. 491–501: Míguez Bonino, José: History as memory, praxis and hope; S. 502–510: Herzog, Frederick: Vom Ende der systematischen Theologie; S. 511–519: Ogden, Schubert M.: The metaphysics of faith and justice; S. 520–527: Takenaka, Masao: A christian reflection on beauty in Japanese cultural context; S. 528–535: Siegwalt, Gérard: Offenbarung und Religionen; S. 536–558: Küng, Hans: Was ist die wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Kriteriologie; S. 559–577: Rendtorff, Trutz: Der Freiheitsbegriff als Orstbestimmung neuzeitlicher Theologie am Beispiel der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths.

Schreiter, Robert J.: Constructing local theologies. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1985). XIII, 178 p.; $ 8,95.

Williams, Daniel Day: Essays in **process theology**. Ed. by Perry LeFevre. – Chic: Exploration Pr. (1985). 336 p.; $ 13,95.

Phan Tan Thanh, G.: La teologia della rivelazione nell'Enchiridion Vaticanum. – Ang LXIII, 1986, 419–485.

Dartigues, André: La **révélation**. Du sens au salut. – (P): Desclée (1985). 288 p. = Le christianisme et la foi chrétienne VI; F 120,–.

Siegwalt, Gérard: Der biblische Kanon und die Offenbarung. – NZSystTh XXVIII, 1986, 51–67.

Raposa, Michael L.: Faith and certainty. – Thomist L, 1986, 85–119.

Gozzelino, Giorgio: Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Saggio di **antropologia** teologica fondamentale (protologia). – Leumann (Torino): Ed. Elle Di Ci 1985. 527 p. = Saggi di teologia; Lire 25 000.

Warnier, Philippe: Pour une église pluraliste. Voyage chez les nouveaux chrétiens. Préface de M[arie]-D[ominique] Chenu. – (P): Mame (1985). 225 p. = Chemins d'Evangile; F 98,–.

VIII. Dogmatik

Leuze, Reinhard: Die Möglichkeiten des Redens von Gott – ein Beitrag zur Lehre von den **Eigenschaften Gottes**. – NZSystTh XXVIII, 1986, 207–217.

Coffey, David M.: A proper mission of the **Holy Spirit**. – ThSt XLVII, 1986, 227–250.

Neusch, Marcel: Les chrétiens et leur vision de l'homme. – (P): Desclée (1985). 304 p. = Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de Théologie IV.

Willimon, William H.: Sighing for Eden. Sin, evil & the christian faith. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. (1985). 207 p.; $ 8,95.

Orbe, Antonio: En torno a la **Encarnación**. – Santiago de Compostela: (Instituto Teológico Compostelano) 1985. 236 p. = Collectanea scientifica Compostellana III; pes 2500.

Moulder, James: Is a Chalcedonian christology coherent? – Modern theology II, 1986, 285–308; p. 309–318: Williams, Stephen: Barth, Buddeus and the eighteenth century; p. 319–327: Morris, Thomas v.: Reduplication and representational christology; p. 328–340: Davis, Stephen T.: Is personal identity retained in the resurrection?

Guillet, Jacques: Entre Jésus et l'église. – P: Ed. du Seuilo (1985). 312 p. = Parole de Dieu XXIV; F 110,–.

Rosato, Philip J.: The prophetic Acts of Jesus, the sacraments and the Kingdom. – Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen **Moltmann** zum 60. Geburtstag, Mchn (1968), 59–67; S. 68–77: O'Collins, Gerald: Believing in the Risen Christ; S. 78–88: Nissiotis, Nikos A.: Die österliche Freude als doxologischer Ausdruck des Glaubens; S. 89–99: Ahn, Byung-Mu: The transmission of the Jesus-event.

Maria e la chiesa oggi. Atti del Simposio Mariologico Internazionale ‹Roma, ottobre 1984›. – R: Edizioni "Marianum"; Bologna: Dehoniane 1985. 468 p.; Lire 25 000; [cont.:] p. 5–37: Sartori, Luigi: Ecclesiologie contemporanee: prospettive emergenti; p. 39–90: Meo, Salvatore M.: Il tema **Maria-Chiesa** nel recente Magistero ecclesiastico: contenuti e terminologia; p. 91–142:

Folgado Flórez, Segundo: El binomio María-Iglesia en la tradición patrística del s. IV–V ‹S. Ambrosio – S. Agustín; p. 143–217: Aldazábal, José: La relación María-Iglesia en la actual Liturgia romana; p. 219–343: Serra, Aristide M.: Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna; p. 345–369: Molari, Carlo: Maria-Chiesa. Riflessioni sul valore di alcune formule teologiche; p. 373–399: Bertetto, Domenico: I rapporti tra Maria e la Chiesa nel Concilio Vaticano II; p. 400–435: Molina Prieto, Andrés: Relaciones entre María y la Iglesia en la simbología de Gregorio de Elvira; p. 436–451: Chiocchetta, Pietro: Maria e la Chiesa in un vissuto missionario del secolo XIX; p. 452–463: Petri, Heinrich: Überlegungen zu Sprachproblemen der Mariologie.

Theisen, Jerome P.: **Community** and **disunity**: symbols of grace and sin. Preface by Piet Schoonenberg. – Collegeville, Minn.: St. John's Univ. Pr. 1985. X, 132 p.; $ 7,50.

Dulles, Avery, SJ: The catholicity of the **Church**. – Oxf: Clarendon Press 1985. X, 199 p.; £ 17,50.

Béraudy, Roger: **Sacrement** de **mariage** et culture contemporaine. Questiones et perspectives. – (P): Desclée (1985). 199 p. = Relais VI; F 82,–.

Bayer, Oswald: Tempus creatura verbi. – Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen **Moltmann** zum 60. Geburtstag, Mchn (1986), 3–13; S. 14–22: Stock, Konrad: Hoffnung als Dimension der Freiheit. Ein Prolegomenon zur Eschatologie; S. 23–38: Welker, Michael: Hoffnung und Hoffen auf Gott; S. 39–47: Sauter, Gerhard: Die Hoffnung der Kirche in der Dogmatik; S. 48–56: Fritzsche, Hans-Georg: „Trachten nach dem Reiche Gottes" im Denken Schleiermachers ‹Gesinnung und Sitten›.

Aranda [Lomeñal], Antonio: Estudios de **pneumatología**. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1985. 248 p. = Facultad de Teología Universidad de Navarra XLV; pes 2800.

Bachl, Gottfried: Die **Zukunft** nach dem Tod. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 120 S.; kart. DM 14,80.

Kasper, Walter: Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit. – Internat. kath. Zeitschrift „Communio" XIV, 1985, 1–14; S. 15–27: Haag, Ernst: Die Kriterien des Allgemeinen Gerichts; S. 28–34: Balthasar, Hans Urs von: Die göttlichen Gerichte in der Apokalypse; S. 35–46: Scheffczyk, Leo: Apokatastasis: Faszination und Aporie; S. 47–52: Langan, Thomas: Das Gericht, das befreit.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Mills, Watson E.: A theological/exegetical approach to **Glossolalia**. – Lanham, NY, Lo: Univ. Pr. of America (1985). IX, 179 p.; $ 25,–.

Speaking in tongues. A guide to research on Glossolalia. Ed. by Watson E. Mills. – GrR, Mich.: Eerdmans (1986). XIII, 537 p.; $ 24,95.

Die römisch-katholische Kirche. Hrsg. von Werner Löser. – Ffm: Evangelisches Verlagswerk (1986). 455 S., 1 Beil. = Die Kirchen der Welt X.

Archer, Anthony: The two Catholic churches. A study in oppression. – (Lo:) SCM Press (1968). IX, 273 p.; £ 9,50.

Harder, Günther: Kirche und Israel. Arbeiten zum christlich-jüdischen Verhältnis. Eingeleitet u. hrsg. von Peter von der Osten-Sacken unter Mitarb. von Richard Scherer. – (Berlin: Institut Kirche u. Judentum 1986). 281 S. = Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde VII; kart. DM 17,80.

Putney, Michael E.: The presence and activity of the **Holy Spirit** in the church, in the studies of the Commission of Faith and Order ‹1927–83›. – Roma 1985: (Tipolitograf. Pioda Gianfranco). 589 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana]

Solé, Jacques: Le débat entre Protestants et Catholiques français de **1598** à **1685**. Tome I–IV. – Lille: Atelier National Reproduction des Thèses, Université Lille; Paris: Amateurs de Livres 1985 VIII; 1928 p.; F 350,–.

The Evangelical-Roman Catholic dialogue on mission 1977–1984. A report. Editors Basil Meeking and John Stott. – Exeter: Paternoster Pr. 1986. 96 p.

Ekin, Larry: Enduring witness. The churches and the Palestinians. – (Geneva: World Council of Churches 1985). X, 135 p., ill.; sfr 15,–.

Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Hrsg. von Raimundo Panikkar und Walter Strolz. Mit Beiträgen von R. Balasubramanian (u. a.). – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 191 S. = Weltgespräch der Religionen XII; DM 39,50; [enth.:] S. 11–36: Zenger, Erich: „Dem vergänglichen Werk unserer Hände gib du Bestand!" Ein theologisches Gespräch mit dem 90. Psalm; S. 37–58; Ueda, Shizuteru: Sein – Nichts – Weltverantwortung im **Zen-Buddhismus**; S. 59–75: Ott, Heinrich: Christliche Schöpfungsverantwortung in einer vergänglichen Welt; S. 76–99: Balasubramanian, R.: Die Stellung des Menschen in der Welt aus der Sicht des Hinduismus; S. 100–133: Schmithausen, Lambert: Buddhismus und Natur; S. 134–146: Mukerji, Bithika: Advaitische Erfahrung und kosmische Verantwortung; S. 147–190: Panikkar, Raimundo: Der Mensch – ein trinitarisches Mysterium.

Neuner, Peter: „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften". – MThZ XXXVI, 1985, 97–109; S. 110–126: Nikolaou, Theodor: Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen; S. 127–137: Wenz, Gunther: Faktoren kirchlicher Einheit.

Nagy, Stanislaw: La présence de l'ecclésiologie et de l'œcuménisme au IIe Synode Extraordinaire. – Ang LXIII, 1986, 356–367.

Tillard, J. M. R.: Ecclésiologie de communion et exigence œcuménique. – Irénikon LIX, 1986, 201–239.

Sako, Louis, und Johannes Madey: Ökumenische Gestalten des ersten Jahrtausends. „Interkommunion" oder „Communicatio in sacris" zwischen Ostsyrern und Katholiken? – Catholica XL, 1986, 154–162.

Lienemann, Wolfgang: Ökumenisches Kirchenrecht. Überlegungen zum Werk von H. Dombois. – UnSa XLI, 1986, 2–6; S. 7–14: Heinemann, Heribert: Ökumene im neuen „Codex des kanonischen Rechtes" der römisch-katholischen Kirche; S. 15–25: Potz, Richard: Communio non plena. Überlegungen zu aktuellen Problemen der „communio interecclesialis"; S. 26–34: Papandreou, Damaskinos: Kirchliche Gemeinschaft – aus orthodoxer Sicht; S. 35–43: Suttner, Ernst Christoph: Das Patriarchat von Jerusalem – Kanonisches Erbe im Widerstreit der getrennten Kirchen; S. 44–56: Lorenzen, Thorwald: Theologie und Menschenrechte. Kirchlich-theologische Zugänge zu den Menschenrechten; S. 57–64: Troianos, Spyridon: Die Religionsfreiheit in den völkerrechtlichen Verträgen.

Carey, George: The meeting of the water. A balanced contribution to the ecumenical debate. – Lo: Hodder and Stoughton 1985. 188 p.

Instituts Œcuméniques Européens: Les Eglises issues de la Réforme et le Mouvement œcuménique. – Foi et Vie LXXXV, 1986, 3–56.

Ökumene in Gemeinden. Struktur u. Prozesse ökumen. Beziehungen. Hrsg. von Helmut Geller. In Zusammenarbeit mit Peter Beckmannshagen ... Mit e. Vorw. von Peter Lengsfeld. – Ffm: Verlag der Action 365 1985. 221 S., 1 Kt.

X. Moraltheologie

Kleber, Karl-Heinz: Einführung in die Geschichte der Moraltheologie. – (Passau:) Passavia Universitätsverl. (1985). 80 S.; kart. DM 14,–.

Porter, Jean: Desire for God: Ground of the moral life in Aquinas. – ThSt XLVII, 1986, 48–68.

Garlaschi, Innocente: Vita cristiana e rigorismo morale. Studio storico-teologico su Pietro **Tamburini** ‹1737–1827›. – (Brescia:) Morcelliana (1984). XVI, 164 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche XXIV; Lire 18 000 [Diss., Rom. Pont. Univ. Lateranense]

Langford, Michael J.: The good and the true. An introduction to christian ethics. – (Lo): SCM Pr. (1985). VI, 264 p.; £ 7,95.

Rief, Josef: Logos und Ethos. Zur wissenschaftlichen Gestalt der Moraltheologie. – Veritati catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk ..., Aschaffenburg 1985, 89–113.

Galli, A.: La legge morale. – Sacra doctrina XXX, 1985, 397–428. 504–524.

Donahue, John R., SJ: The "Parable" of the sheep and the goats: A challenge to christian ethics. – ThSt XLVII, 1986, 3–11; p. 48–68: Porter, Jean: Desire for God: Ground of the moral life in Aquinas; p. 69–133: Notes on moral theology: 1985; p. 134–145: Grisez, Germain: Infallibility and contraception: A reply to Garth Hallett.

Eisenstein, Michael: Selbstverwirklichung und Existenz – ethische Perspektiven pastoralpsychologischer Beratung unter bes. Berücks. S. Kierkegaards. – St. Ottilien: EOS-Verl. (1986). 599 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XIII; kart. DM 59,– [Diss., Würzburg]

Ethische Probleme der modernen Medizin. Hrsg. von Helmut Piechowiak. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1985). 182 S. = Moraltheologie interdisziplinär; kart. DM 32,–.

De Wachter, Maurice A. M.: Gezondheidsethiek: Vragen vanuit de 'biomedische ontwikkelingen'. – TTh XXVI, 1986, 5–13; p. 14: Ethics and the biomedical revolution, summary; p. 15–27: Kuitert, H. M.: Een filosofie van het medisch handelen; p. 27: A philosophy of medical practice; p. 28–46: Schotsmans, Paul: Het verhaal van Sara, Hanna en Elisabet omgekeerd; p. 46: Medical-ethical reflection on reproductive technology; p. 48–61: Schillebeeckx, Edward: Menselijke biotechniek en de 'hand Gods'; p. 61: Human biological engineering and the hand of God; p. 62–76: Pijnenburg, Martien: Rechtvaardige verdeling in de gezondheidszorg; p. 76: A just distribution of health care.

Wennberg, Robert N.: Life in the balance. Exploring the **abortion** controversy. – GrR, Mich.: Eerdmans Publ. (1985). XI, 184 p.; $ 7,95.

Hofman, Brenda D.: Political theology: The role of organized religion in the anti-abortion movement. – Journal of Church and State XXVIII, 1986, 225–248.

Cappelli, Giovanni: **Autoerotismo**. Un problema morale nei primi secoli cristiani? – (Bologna 1986: Graf. Dehoniane). 270 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana]

Rauchfleisch, Udo: **Psychoanalyse** und theologische Ethik. Neue Impulse zum Dialog. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B, Wien: Herder (1986). 151 S. = Studien zur theologischen Ethik XVIII; kart. DM 58,–.

Schöpfungsglaube und **Umweltverantwortung**. Eine Studie des Theologischen Ausschusses des VELKD. Hrsg. von Hans Christian Knuth u. Wenzel Lohff. – (Hannover): (Luther. Verlagshaus 1985). 267 S. = Zur Sache. Kirchliche Aspekte heute XXV; kart. DM 16,80.

Häring, Bernhard: Gewaltfreie **Verteidigung**: Utopie oder notwendige Alternative? – Augsburg: Kath. Akademie (1985). 53 S. = Katholische Akademie Augsburg. Akademie-Publikation LXX.

Schmitz, Philipp: Ist die Schöpfung noch zu retten? Umweltkrise u. christliche Verantwortung. – (Wü): Echter (1985). 296 S.; kart. DM 29,–.

Honings, Bonifacius: Solidarietà mondiale: il nuovo nome per la **pace**. – Lateranum LI, 1985, 219–238.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Monks, hermits and the ascetic tradition. Papers read at the 1984 summer meeting and the 1985 winter meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by W. J. Sheils. – [Oxf]: Blackwell 1985. XIII, 460 p. = Studies in church history XXII; £ 29,50; [cont.:] p. 1–23: Chadwick, Henry: The ascetic ideal in the history of the Church; p. 25–39: McGuckin, J. A.: Christian asceticism and the early school of **Alexandria**; p. 41–52: Horden, Peregrine: The death of ascetics: Sickness and monasticism in the early Byzantine Middle East; p. 53–63: Smith, Julia M. H.: Celtic asceticism and carolingian authority in early medieval Brittany; p. 65–72: Phipps, Colin: **Romuald** – model hermit: Eremitical theory in Saint Peter Damian's *Vita Beati Romualdi*, chapters 16–27; p. 79–107: Blake, Ernest O., and Colin Morris: A hermit goes to war: **Peter** and the origins of the First Crusade; p. 109–129: Brooke, Christopher N. L.: Monk and canon: Some patterns in the religious life of the twelfth century; p. 131–145: Herbert, Jane: The transformation of hermitages into Augustinian priories in twelfth-century England; p. 147–160: McGuire, Brian Patrick: Monastic friendship and toleration in twelfth-century Cistercian life; p. 161–191: Bolton, Brenda M.: *Via Ascetica:* a papal quandary; p. 193–202: Nicol, Donald M.: *Instabilitas loci:* the Wanderlust of late Byzantine monks; p. 203–214: Davis, Virginia: The rule of St Paul, the first hermit, in late medieval England; p. 215–228: Biller, Peter: *Multum ieiunantes et se castigantes:* medieval **Waldensian** asceticism; p. 229–239: Yule, George: **Luther** and the ascetic life; p. 241–250: Kitching, C. J.:

'Prayers fit for the time': fasting and prayer in response to natural crises in the reign of Elizabeth I; p. 251–274: Wright, A. D.: The religious life in the Spain of Philip II and Philip III; p. 275–283: Williams, Michael E.: The ascetic tradition and the English college at **Valladolid**; p. 285–297: Hardman, Susan: Puritan asceticism and the type of sacrifice; p. 299–306: Barnard, L. W.: Joseph **Bingham** and asceticism; p. 307–318: Hall, David J.: Plainness of speech, behaviour and apparel in eighteenth-century **English Quakerism**; p. 319–342: McManners, John: **Voltaire** and the monks; p. 343–350: Bellenger, Dominic Aidan: 'A standing miracle': La Trappe at Lulworth 1794–1817; p. 351–363: Aspinwall, Bernard: Changing images of Roman catholic religious Orders in the nineteenth century; p. 365–376: Frances, Sister Ann: William John **Butler** and the revival of the ascetic tradition; p. 377–398: Kollar, Rene M.: Archbishop Davidson, Bishop Gore and abbot Carlyle: Benedectine monks in the Anglican Church; p. 397–404: Keep, David J.: Self-denial and the Free Churches: some literary responses; p. 405–450: Binfield, Clyde: Freedom through discipline: the concept of Little Church.

Frend, W[illiams] H[ugh] C[lifford]: Saints and sinners in the early church. Differing and conflicting traditions in the first six centuries. – Lo: Darton, Longman and Todd (1985). 183 p.; £ 4,50.

Le ménologe impérial de Báltimore. Textes grecs publiés et traduits par François Halkin. – Brux: Société des Bollandistes 1985. 363 p. = Subsidia hagiographica LXIX; FB 1800.

Albrecht, Ruth: Das Leben der heiligen **Makrina** auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jh. in Kleinasien. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 473 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXXVIII; Lw. DM 98,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Koldeweij, A. M.: Der gude Sente Servas. De legende en de Servatiana: een onderzoek naar de beeldvorming rond een heilige in de middeleeuwen. – Assen, Maastricht: van Gorcum 1985. IX, 356 blz., 191 fig. = De geschiedenis van de kerkschaft van het Sint-Servaaskapittel te Maastricht I = Maaslandse monografieën. Groot formaat V; hfl 125,–.

Borriello, Luigi: La teologia spirituale. Linee tematiche emergenti nel suo recente sviluppo bibliografico. – Teresianum XXXVI, 1985, 189–202.

Müller, Gerhard Ludwig: Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der **Hagiologie**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1986). 368 S.; kart. DM 95,– [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Weltfrömmigkeit. Grundlagen, Traditionen, Zeugnisse. Hrsg.: Anton Zottl. – Eichstätt, Wien: Franz-Sales-Verl. (1985). 372 S.; kart. DM 36,–.

Laguerre, Michel S.: Haitian pilgrimage to O.L. of **Saut d'Eau**: a sociological analysis. – SocComp XXXVI, 1986, 5–21; p. 23–55: Estrada, Isaac: **Notre Dame** de **Guadeloupe**: expression du processus de métissage au Mexique; p. 57–64: Cousin, Bernard: La dévotion mariale en **Provence** aux **XVII**e et **XVIII**e siècles; p. 65–73: Devallée, Thérèse: Devotion to the Virgin Mary in **Sri Lanka**: Letters to Our Lady of perpetual succour; p. 75–89: Deliège, Robert: Arockyai Mary, gardienne du village chez les **Parayans** de l'Inde du sud; p. 91–106: Lopes, Policarpo: Le pèlerinage à **Fatima**: un processus de transaction entre tradition et modernité à partir d'une situation migratoire; p. 107–138: Tanoni, Italo: Le culte marial de la sainte maison de **Lorette** et son évolution.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Kamphausen, Georg: Hüter des Gewissens? Zum Einfluß sozialwissenschaftlichen Denkens in Theologie und Kirche. – B: Reimer Verlag 1986. XVII, 337 S. = Schriften zur Kultursoziologie VI; kart. DM 58,– [Diss., Tübingen]

Rommen, Edward: **Namenschristentum**. Theolog.-soziolog. Erwägungen. – Bad Liebenzell: Verl. der Liebenzeller Mission (1985). 174 S. = Edition C. 162.

Chalfant, H. Paul: **Religion** in contemporary society. [By] H. Paul Chalfant, Robert E. Beckley, C. Eddie Palmer. – (Palo Alto, Calif.:) Mayfield (1984). XIII, 490 p.; $ 21,95.

Dieu, église, société. Sous la direction de Joseph Doré. – (P): Ed. du Centurion (1985). 348 p.; F 138,–; [cont.:] p. 5–18: Doré, Joseph: Dieu, église, société; pour une réflexion théologique; p. 21–70: Pairault, Claude: Essais sur la religion traditionnelle des villageois de Boum-Le-Grand (Tchad); p. 71–123: Vallin, Pierre: Église et société depuis la Révolution française; p. 124–163: Freund, Julien: Polythéisme des valeurs et monothéisme religieux chez Max **Weber**; p. 164–187: Greisch, Jean: Du rite à l'agir communicatif. Une interprétation post-weberienne de la modernité; p. 191–230: Beauchamp, Paul: Le récit et la transformation du peuple de l'Alliance; p. 231–255: Dumortier, Francis: Horizon idéologique des discours sur Dieu en 2 Co 8 et 9; p. 256–271: Jourjon, Maurice: Saint Augustin théologien de la «Cité de Dieu»; p. 275–286: Moingt, Joseph: «Laisser Dieu s'en aller»; p. 287–303: Congar, Yves: Le troisième article du Symbole. L'impact de la pneumatologie dans la vie de l'Église; p. 304–330: Méraud, Jacques: Économie et éthique; p. 331–343: Dumas, André: Fabricateurs de paix et rumeurs de guerre.

Poulat, Émile: La querelle de l'intégrisme en **France**. – SocComp XXXII, 1985, 343–352; p. 353–362: Michel, Patrick: Institution catholique et intégrisme en **Pologne**; p. 363–371: Golding, Gordon: L'évangélisme: un intégrisme protestant américain; p. 373–391: Alexander, Daniel: Is Fundamentalism an integrism?; p. 393–411: Bauberot, Jean – Jean-Paul Willaime: Le courant évangélique français: un «intégrisme protestant»?

Hervieu-Léger, Danièle: Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du **christianisme occidental**. Avec la collaboration de Françoise Champion. – P: Ed. du Cerf 1986. 395 p. = Sciences humaines et religions.

In word and deed. Evangelism and social responsibility. Ed.: Bruce Nicholls. – (Exeter): Paternoster Pr. (1985). 238 p.; £ 6,95.

Quadri, Santo: Impegno cristiano a servizio dell'uomo. Riflessioni teologico-sociali. – (Roma): An. Veritas Ed. (1985). 164 p. = Guidati dallo Spirito XVI.

Korff, Wilhelm: Wandlungen im Verständnis der **Arbeit** aus der Sicht der christlichen Soziallehre. – JbChrSozWiss XXVII, 1986, 11–34; S. 35–60: Müller-Schmid, Peter-Paul: Kants Autonomie der Ethik und Rechtslehre und das thomasische Naturrechtsdenken; S. 95–113: Baadte, Günter: Grundfragen der politischen und gesellschaftlichen Neuordnung in den Hirtenbriefen der deutschen Bischöfe 1945–1949; S. 115–130: Rauscher, Anton: Die Eigenart des kirchlichen Dienstes; S. 131–158: Listl, Joseph: Die Arbeitsverhältnisse der kirchlichen Dienstnehmer in der Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland; S. 159–184: Müller, Gerhard: Grundgesetz – Gewissen – Schutz des ungeborenen Kindes.

Schooyans, Michel: **Démocratie** et libération chrétienne. – P: Lethielleux; Namur: Culture & Vérité (1985). 272 p. = Le sycomore. Sér. «chrétiens aujourd'hui» XVI; F 120,–.

Devins, Neal: Religious symbols and the establishment clause. – Journal of Church and State XXVII, 1985, 19–46; p. 47–64: Dawson, Jan C.: The religion of democracy in early twentieth-century America.

XIII. Kirchenrecht

Caberletti, Giordano: L'oggetto essenziale del consendo coniugale nel matrimonio canonico. Studio storico-giuridico sul pensiero di Tomás **Sánchez**. – (Brescia:) Morcelliana (1986). 199 p. = Pubblicazioni del Pontificio seminario Lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche XXVI; Lire 20 000 [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana]

Bernard, Felix: Der Bonner Rechtsgelehrte Ferdinand **Walter** ‹1794–1879› als Kanonist. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts. – (Wü): Echter-Verlag (1986). 448 S. = Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft I; kart. DM 56,–.

Beyer, Jean: Du concile au code de droit canonique. La mise en application de Vatican II. – (P, Bourges): Tardy (1985). 126 p.; F 97,–.

Gómez López, Antonio: **Pablo VI**: El Derecho Canónico en el ministerio de la Iglesia. – EstFranc LXXVII, 1986, 1–44.

Provost, James H.: Clergy and religious in political office: Canonical comments in the american context. – Jurist XLIV, 1984, 276–303; p. 304–338: Holland, Sharon L.: The code and essential elements; p. 339–356: Coriden, James A.: The end of the **Imprimatur**; p. 357–411: Green, Thomas J.: The Church's sanctifying office: reflections on selected canons in the revised Code.

Milano, Gian Piero: Il **sinodo** dei **vescovi**. – Mil: Giuffrè 1985. VIII, 408 p. = Università di Sassari. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza. Ser. giuridica IV; Lire 28 000.

Pellegrino, Piero: la **pubblicazione** della **legge** nel diritto canonico. – Mil: Giuffrè 1984. 350 p. = Università degli studi di Lecce. Studi di diritto pubblico. Quaderni XIII; Lire 22 000.

Beyer, Jean B.: Magisterii in iure canonico R. P. Ignatii Gordon, S.J. felix faustaque recordatio. – PerRMCL LXXV, 1986, 5–28; p. 29–60: Beyer, Jean B., SJ: **Iudex laicus** vir vel mulier; p. 61–100: Bonnet, Piero Antonio: De iudicis sententia ac de certitudine morali; p. 101–115: Branchereau, Pierre: Post Decretum Congregationis pro Doctrina Fidei, 13/5/1977, «Circa impotentiam quae matrimonium dirimat» breves notationes circa iurisprudentiam; p. 117–128: Sheehy, Gerard: Animadversiones quaedam in «Matrimonii essentiale aliquod elementum»; p. 129–152: Pompedda, Mario F.: De incapacitate adsumendi obligationes matrimonii essentiales. Potissimum iuxta Rotalem iurisprudentiam; p. 153–169: Olivares, Estanislao: Incapacitas assumendi obligationes essentiales matrimonii, debetne esse «perpetua»?; p. 171–220: García Failde, Juan José: Observationes novae circa matrimonium canonicum simulatum et coactum; p. 221–254: De Paolis, Velasio: Aspectus theologici et iuridici in systemate poenali canonico; p. 255–272: Huizing, Peter: De iudicio poenali in foro poenitentiali; p. 273–302: Coccopalmerio, Francesco: De causis ad amotionem parochorum requisitis (Cann. 1740–1741); p. 303–335: Javier Urrutia, Francisco, SJ: Legis ecclesiasticae definitio; p. 337–360: Stankiewicz, Antoni: De 'Canonizatione' Decadentiae legalis in ambitu praescriptionis exstinctivae in iure canonico; p. 361–392: Mosca, Vincenzo, OCarm: Casus monialium carmelitarum excalceatarum; p. 393–408: Huber, Josef: Coniunctio, communio, consortium. Observationes ad terminologiam notionis matrimonii; p. 409–446: Versaldi, Giuseppe: Via et ratio introducendi integram notionem christianam sexualitatis humanae in categorias canonicas.

Gullickson, Thomas E.: The **diocesan bishop**: moderator and sponsor of the ministry of the word. A comparative study of Tridentine legislation and the 1983 Code of Canon Law. – Roma: Pont. Univ. Gregoriana 1985. 301 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana]

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Eyt, P.: L'avenir de l'homme. La Constitution pastorale «Gaudium et spes» (lère partie). – (P): Desclée (1986). 233 p. = L'héritage du concile; F 89,–.

Crowe, E. Frederick, SI: Bernard **Lonergan** as pastoral theologian. – Greg LXVII, 1986, 451–470.

Rössler, Dietrich: Grundriß der Praktischen Theologie. – B, NY: de Gruyter 1986. XIII, 573 S. = de-Gruyter-Lehrbuch; kart. DM 68,–.

Midali, Mario: Il magistero pastorale del Concilio Vaticano II. – Salm XLVII, 1985, 3–70.

Hentschel, Werner J.: **Pastoralreferenten**, Pastoralassistenten. Zur theologischen Grundlegung ihres Dienstes im Umfeld der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. – Eichstätt, Wien: Franz-Sales-Verl. (1986). 116 S. = Extemporalia IV; kart. DM 12,40.

Duchrow, Ulrich: Was können wir von den **Basisgemeinden** in **Brasilien** lernen? – Pastoraltheologie LXXV, 1986, 229–247.

Hendriks, J. – S. Stoppels: Uitspraak, tegenspraak, samenspraak. Het profetisch spreken van de kerk als pastoraal handelen. – Kampen: Kok (1986). 113 blz. = Instituut voor praktische theologie aan de Vrije Univ. (Amsterdam). Publikatie XII; hfl 16,80.

Gervais, Michel, SJ: L'exhortation apostolique «Reconciliatio et paenitentia». – NRTh CVIII, 1986, 192–217.

Morgante, Marcello: La **parrocchia** nel Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale. – (Mil): Ed. Paoline (1985). 205 p.; Lire 10 000.

Vossen, Hendericus Josephus Maria: Vrijwilligerseducatie en pastoraat aan rouwenden. Een pastoraaltheologisch onderzoek naar een curriculum voor vrijwilligers in het pastoraat over het bijstaan van rouwenden. – Kampen: Kok 1985. IX, 311 blz. = Theologie en empirie II; hfl 39,50 [Diss., Nijmegen]

Derksen, N. – Herman Andriessen: **Bibliodrama** en pastoraat. De Schrift doen als weg tot dieper geloven. – Den Haag: Voorhoeve (1985). 168 blz. = Pastorale handreiking XLVI.

Miller, William R. – Kathleen A. Jackson: Practical psychology for pastors. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall (1985). XVIII, 414 p.; $ 29,–.

Malony, H. Newton: Clergy malpractice. [By] H. Newton Malony, Thomas L. Needham, Samuel Southard. – Phil, Pa.: Westminster Pr. (1986). 185 p.

Handbuch der **Caritas**arbeit. Beiträge zur Theologie, Pastoral u. Geschichte der Caritas mit Überblick über die Dienste in Gemeinde u. Verband. In Verbindung mit Joseph Becker ... hrsg. von Paul Nordhues. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei (1986). 544 S.; DM 48,–.

Stoodt, Dieter: Arbeitsbuch zur Geschichte des evangelischen Religionsunterrichts in Deutschland. – (Ibbenbüren: Wrocklage & Fischer 1985). IX, 555 S., Tab., Ill.; DM 34,–.

Kupka, Hans Joachim: Neues Sprechen von Kirche. Eine Rezeptionsanalyse in der Religionspädagogischen Literatur. – St. Ottilien: EOS Verl. (1986). XI, 449 S., Ill. = Dissertationen. Theol. Reihe XVI; kart. DM 46,– [Diss., Bonn]

Schlüter, Richard: Überlegungen zum Konfessionsprinzip und zur Konfessionalität im Religionsunterricht. – ThGl LXXV, 1985, 298–306.

Lähnemann, Johannes: **Weltreligionen** im Unterricht. Eine theologische Didaktik für Schule, Hochschule und Gemeinde. Teil I: Fernöstliche Religionen. Mit einigen Illustrationen im Text. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 297 S.; kart. DM 34,–.

Browning, Robert L. – Roy A. Reed: The **sacraments** in religious education and liturgy: an ecumenical model. – Birmingham, Ala.: Religious Education Pr. (1985). X, 313 p.; $ 14,95.

Sünde, Schuld und Versöhnung. Die Vorträge des religionspädagog. Kurses 1984 im Cassianeum Donauwörth. Hrsg.: Leo Hermanutz, Anton Karg. – Donauwörth: Auer (1985). 126 S.; kart. DM 12,80.

Paul, Eugen: Zur historischen Dimension religionspädagogischer Forschung. – Religionspädagogische Beiträge XVII, 1986, 2–11; S. 12–27: Hofmeier, Johann: Standort und konzeptionsbedingte Schwerpunkte der Religionspädagogik nach neueren Veröffentlichungen; S. 28–46: Hemel, Ulrich: Religionspädagogische Grundsatzfragen; S. 47–63: Zwergel, Herbert A.: Religionspädagogische Grundlagenprobleme; S. 64–78: Simon, Werner: Der Religionslehrer im Brennpunkt des religionspädagogischen Interesses; S. 79–90: Ott, Rudi: Wie mit der Bibel unterrichten? Kommentare zu bibeldidaktischen Büchern von 1980 bis 1984; S. 91–102: Zirker, Hans: Der Glaube an Gott – religionspädagogisch erörtert; S. 103–115: Zirker, Hans: Reden von Gott – mit wem? gegen wen? Analyse eines Lernwegs im Katholischen Erwachsenen-Katechismus.

XV. Liturgiewissenschaft

Rordorf, Willy: Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Etudes patristiques. – P: Beauchesne (1986). 520 p., fig. = Théologie historique LXXV; F 150,–.

The divine drama in history and liturgy. Essays presented to Horton **Davies** on his retirement from Princeton University. Edited by John E. Booty. – Allison Park, Pa.: Pickwick Publ. 1984. X, 252 p., fig. = Pittsburgh theological monographs. New series X; $ 14,62.

Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? (E. J. **Lengeling** ... Zum 70. Geburtstag.) [Von] Arnold Angenendt (u. a.) Hrsg. von Klemens Richter. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1986). 192 S. = Quaestiones disputatae CVII; kart. DM 89,–; [enth.:] S. 9–27: Richter, Klemens: Einführung. Die Liturgie – zentrales Thema der Theologie; S. 28–32: Petuchowski, Jakob J.: Die Liturgie als Thema der jüdischen Theologie; S. 33–41: Merkel, Friedemann: Liturgie – ein vergessenes Thema evangelischer Theologie?; S. 42–53: Kallis, Anastasios: Theologie als Doxologie. Der Stellenwert der Liturgie in der orthodoxen Kirche und Theologie; S. 54–64: Khoury, Adel Theodor: Religionswissenschaft und Kult. Einige Anmerkungen; S. 65–83: Weimar, Peter: Kult und Fest. Aspekte eines Kultverständnisses im Pentateuch; S. 84–98: Kertelge, Karl: Gottesdienst als Berufung und Aufgabe der Kirche nach dem Neuen Testament; S. 99–112: Angenendt, Arnold: Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte. Am Beispiel der frühmittelalterlichen Taufgeschichte; S. 113–127: Vorgrimler, Herbert: Liturgie als Thema der Dogmatik; S. 128–152: Garijo-Guembe, Miguel M.: Überlegungen für einen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus im Hinblick auf den Satz „Lex orandi – lex credendi"; S. 153–161: Emeis, Dieter: Die Liturgie als Thema der Katechetik; S. 162–171: Sauer, Ralph: Die Liturgie als Thema der Religionspädagogik; S. 172–184: Lüdicke, Klaus: Liturgie und Recht. Beitrag zu einer Verhältnisbestimmung; S. 185–188: Bibliographie Emil Joseph Lengeling 1980–1985.

Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. Festschrift für Heinrich **Rennings**. Hrsg. von Martin Klöckener und Winfried Glade. – Kevelaer: Butzon & Bercker (1986) 484 S.; kart. DM 39,80; [enth. u. a.:] S. 17–30: Gerhards, Albert: Stationen der Gottesbegegnung. Zur theologischen Bestimmung der **Sakramentenfeiern**; S. 31–46: Harnoncourt, Philipp: Die Gegenwart des Mysteriums Christi in den Sakramenten. Entwurf eines Modells zur **Sakramententheologie**; S. 47–63: Baumgartner, Jakob: Die Einheit von Glaube und Sakrament; S. 64–76: Knoch, Wendelin: „Sunt sacramenta Christi et ecclesiae." Die (sieben) Sakramente als Erfahrung und Vollzug des kirchlichen Credo in der Theologie der Frühscholastik; S. 77–86: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Die Bedeutung **sakramentaler Gottesdienste** in evangelischer Sicht; S. 87–102: Müller, Klaus-Bernd: Der Stellenwert der Sakramente in der Pastoral einer Gemeinde. Theologische und pastorale Überlegungen zur Feier der Sakramente in der Gemeinde; S. 103–111: Jaschinski, Eckhard: Die aktive Beteiligung der Sakramentenempfänger an der Vorbereitung und einigen Diensten des Sakramentengottesdienstes; S. 112–135: Nübold, Elmar: Die Schriftlesungen in den Feiern der Sakramente; S. 136–148: Hahne, Werner: Die „Dramaturgie" in Sakramentenfeiern; S. 331–345: Meyer, Hans Bernhard: Liturgie in lebenden Sprachen. Das 2. Vatikanum und die Folgen; S. 346–358: Bertsch, Ludwig: Liturgische Erneuerung – Testfall der Inkulturation; S. 359–383: Kohlschein, Franz: Vorstehen in der liturgischen Versammlung. Zur Problematik des Leitungsstils im Gottesdienst; S. 384–402: Blijlevens, Adrianus J. M.: Stellenwert und Gestalt nicht-eucharistischer Gottesdienste; S. 403–415: Klöckener, Martin: Die Sakramentalität der Welt nach Odo **Casel**. Erschließungsversuche im schulischen Religionsunterricht; S. 416–426: Fraling, Bernhard: Sabbatgebot und Sonntag – Die sakramentale Dimension des alttestamentlichen Sabbatverständnisses.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. M. Salium Abdullah, Brüderstr. 16, 4770 Soest; Dr. Edmund Arens, Diesterweg 23, 6000 Frankfurt 70; Dr. Franz-Josef Bäumer, Warendorfer Str. 16, 4400 Münster; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Gerard Bartelink, Postweg 152, NL-6523 LH Nijmegen; Prof. Dr. Heinrich Beck, Steinertstr. 1, 8600 Bamberg; Dr. Dr. Johannes Burkhardt, Ostenstr. 26, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Winfrid Cramer, Beverstrang 37, 4410 Warendorf; Prof. Dr. Erich Feldmann, Offenbergstr. 25, 4400 Münster; StD. Heinz Gahlen, Am Quellberg 30c, 4350 Recklinghausen; Prof. Dr. Klaus Ganzer, Sanderring 2, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Horst Gründer, Probsteistr. 17, 4400 Münster; Dr. Oda Hagemeyer, Abtei Herstelle, Postf. 51 27, 3472 Beverungen; Dr. Linus Hauser, Hagemanns Kämpken 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Helmut Hoping, Hausserstr. 146, 7400 Tübingen; Prof. DDr. Erwin Iserloh, Domplatz 29, 4400 Münster; Dr. Anne Jensen, Charlottenstr. 21, 7400 Tübingen; Dr. Rainer Kampling, Kilianstr. 9, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling (†), Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Buchenhüll 26, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Ekkehard Mühlenberg, Nikolausberger Weg 5b, 3400 Göttingen; Prof. Dr. Hans-Peter Müller, Rockbusch 36, 4400 Münster; Dr. Richard Nebel, Stolzingstr. 9, 8580 Bayreuth; Anacleto de Oliveira, St. Mauritz-Freiheit 44, 4400 Münster; Dr. Richard Schlüter, Bredenweg 12, 4791 Altenbeken; Prof. Dr. Franz Schmid, Don-Bosco-Str. 1, 8174 Benediktbeuern; Prof. Dr. Hugo Schwendenwein, Schubertstr. 23, A-8010 Graz; Dr. Thomas Söding, Dingbänger Weg 54a, 4400 Münster; Clemens Sorgenfrey, Universitätsstr. 21, 4400 Münster; Prof. Dr. Reinhart Staats, Seilerei 20, 2300 Kronshagen; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Breul 23, 4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Dr. Berthold Wald, Domplatz 23, 4400 Münster; Prof. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31; Prof. Dr. Karl-Heinz Weger, Kaulbachstr. 33, 8000 München 22; Dr. Helga Weippert, Schillerstr. 5, 6900 Heidelberg; Dr. Hermann Wieh, Philippi-Str. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Waldthausenstr. 52a, 6500 Mainz 21;

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 19,– DM, jährlich 90,– DM, Studenten-Abonnement 72,– DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

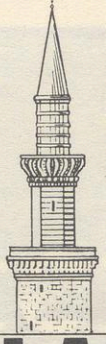
© 1986 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

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, 1986

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte des Verlages Aschendorff bei:
»Corpus Catholicorum« und »Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums«



Der ISLAM in der Bundesrepublik

In der wechselvollen Geschichte der Beziehungen zwischen dem christlich bestimmten Europa und der islamischen Welt ist in der Gegenwart durch die wachsende Präsenz der Muslime in Europa selbst eine völlig neue Situation eingetreten. Sie bringt – im Zeichen eines weltweit erwachten islamischen Selbstbewußtseins – für die europäische Gesellschaft, für die westeuropäischen Staaten und die christlichen Kirchen Spannungen und nicht leicht zu lösende Aufgaben mit sich. Es geht nicht nur darum, daß Christen und Muslime im Alltag das richtige Verhältnis zueinander finden. Politische, soziale, kulturelle, ethische, theologische Grundsatzfragen, die für das Zusammenleben von Christen und Muslimen im europäischen Umfeld von grundlegender Bedeutung sind, müssen möglichst frei von Emotionen und sachgerecht bewertet werden. Band 20 der „Essener Gespräche" enthält drei Vorträge zum Thema:

Prof. Dr. phil. Baber Johansen, Berlin:
Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?

Dr. jur Alfred Albrecht, Düsseldorf:
Religionspolitische Fragen angesichts der Präsenz des Islam in der Bundesrepublik Deutschland.

Prof. Dr. jur. Wolfgang Loschelder, Bochum:
Der Islam und die religionsrechtliche Ordnung des Grundgesetzes.

Essener Gespräche 20: Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland. 206 Seiten, Paperback 34,— DM, ISBN 3-402-04350-5.

Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

Verlag Aschendorff



»Erfahrung des Geistes in der Existenz des Menschen«
(K. Rahner)

Klaus P. Fischer
Gotteserfahrung
Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung
144 S. Kt. DM 19,80

Karl Rahner war zeit seines Lebens um die Hinführung moderner Menschen zur Gotteserfahrung bemüht. Seine Ansätze werden hier herausgearbeitet. Dabei ergeben sich interessante Parallelen zur Befreiungstheologie (besonders bei Leonardo Boff).

Medard Kehl
Hinführung zum christlichen Glauben
172 S. Kt. DM 24,80

Unter den vielen Versuchen, Theologie auch für Nichttheologen zu erschließen und dafür Interesse zu wecken, zeichnet sich das Buch von Medard Kehl dadurch aus, daß man in der Sprache und in der Anordnung der Gedanken den Sitz im Leben spürt, in dem der Autor tätig ist: der Hochschullehrer für Dogmatik ist gleichzeitig Jugendseelsorger. Seine Gedanken sind in der Pädagogik gereift und aus dem gesprochenen Wort entstanden. Dadurch eignet sich diese Hinführung für alle, die nach einer zeitgemäßen Auslegung des christlichen Glaubens suchen.

Stimmen der Zeit

Jürgen Werbick
Schulderfahrung und Bußsakrament
Grünewald Reihe
176 S. Kst. DM 26,80

Die Kirche, so kritisiert Werbick, hat allzu lange die Buße in Analogie zu einem Strafprozeß verstanden und gepredigt. Kein Wunder, daß viele Gläubige den Priester eher als Richter denn als verstehenden Seelsorger erleben, wenn sie zur Beichte gehen. Dagegen hilft nur eine kirchliche Umkehr in Richtung Therapie: Das »sakramentale Bußritual« muß als »lösendes Gespräch« verstanden werden.

Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

NEUE REIHE: **Wissenschaft und Philosophie – Interdisziplinäre Studien.**
Ringvorlesungen der Universität München, hrsg. von V. Schubert

Band 1: Karl Marx (1818 – 1883)
424 Seiten, broschiert, 19 x 11,5 cm, DM 16, 80 EOS Buch 751

Venanz Schubert: Karl Marx: Vision und Wirklichkeit. Zur Einführung * *Otto B. Roegele:* Der Publizist Karl Marx * *Nikolaus Lobkowicz:* Von Hegel zu Marx * *Eugen Biser:* Karl Marx und die Gottesfrage * *Alexander Schwan:* Die Marxsche Theorie als Instrument der Praxis * *Peter Ehlen:* Die »Menschliche Bestimmung und Würde der Arbeit« – zu einem Grundsatz der Marxschen Anthropologie * *Horst Bürkle:* Karl Marx und die Dritte Welt * *Karl Graf Ballestrem:* Marx und Engels * *Erhard Schreiber:* Der Meisterdenker und die Strafkolonie. Karl Marx und das System des realen Marxismus * *Geoffrey Barraclough:* Karl Marx und der Marxismus. Eine säkulare Betrachtung * *Jürgen Scharfschwerdt:* Karl Marx und der Marxismus in der DDR-Literatur * *Friedrich Haffner:* Der Wirtschaftstheoretiker Karl Marx.

»Die Vorträge beschränken sich nicht darauf sattsam bekanntes wiederaufzubereiten; es wird Wert darauf gelegt, weniger beachtete Aspekte im Marxschen Werk zu berücksichtigen, um so einen gewissen Neugikeitswert zuteil werden zu lassen... Insgesamt bewegen sich die Beiträge dieses Sammelbandes auf hohem Niveau, ohne dadurch ihre lesbarkeit zu verlieren«

Das Parlament, 24. Mai 1986

Band 2: Der Mensch und seine Gefühle.
340 Seiten, broschiert, 19 x 11,5 cm, DM 16,80 EOS Buch 752

Venanz Schubert: Einleitung.

I. Emotionalität in philosophisch-anthropologischer Sicht. *Venanz Schubert:* Emotion und Denken. *Marcel Müller-Wieland:* Von der Heiterkeit. **II. Emotionalität in psychologischer und ethologischer Sicht.** *Annette Hollmann:* Gehirn und Emotionen. *Wolfgang Tunner:* Gefühle: Merkmale und Funktion. *Wolfgang Tunner:* Erlebnisintensität. *Wolfgang Tunner:* Ausdruckspsychologie. *Wulf Schiefenhövel / Margret Schleidt / Karl Grammer:* Mimik und Emotion: Verhaltensbiologische Aspekte. **III. Emotionalität in pädagogischer, literaturwissenschaftlicher und kunstgeschichtlicher Sicht.** *Karl R. Mühlbauer:* »Wer nicht hören will, muß fühlen«. *Konrad Feilchenfeldt:* Poetik der Gefühle. *Hans Belting:* Die Darstellung der Emotionen in der Malerei im Übergang vom Mittelalter zur Renaissance.

»Die Wissenschaft befaßt sich heute vorwiegend mit dem Empirischen und Meßbaren. Die Gefühle sind schwer faßbar, wir unterdrücken sie. Dennoch ist die Macht der Gefühle damit keineswegs aufgehoben. Ihre Allgegenwart im menschlichen und gesellschaftlichen Leben fordert zur Auseinandersetzung mit ihnen heraus... Ideen, Gefühl und dann die Wissenschaft, das Wissen der Zeit, ein Stück Lebensweisheit - in diesem Spannungsbogen erwirbt sich die Reihe 'Interdisziplinäre Studien' unbestrittene Verdienste, wenn sie die Ringvorlesungen der Münchener Universität allen zugänglich macht«

Rheinischer Merkur, 10. Mai 1986

Band 3: Der Mensch und seine Arbeit
417 Seiten, broschiert, 19 x 11,5 cm, DM 19,80 EOS Buch 753

Venanz Schubert: »Was uns alle bändigt.« Interdisziplinäre Untersuchungen zur Arbeit des Menschen. *Wolfhart Pannenberg:* Fluch und Segen der Arbeit. *Christian Meier:* Arbeit, Politik, Identität. Neue Fragen im alten Athen? *Wilfried Stroh:* Labor improbus: Die Arbeit im antiken Rom. *Helwig Schmidt-Glintzer:* Yu Gong versetzt Berge. Arbeiten in China. *Wolfgang Zorn:* Arbeit in Europa vom Mittelalter bis ins Industriezeitalter. *Wilhelm Korff:* Wandlungen im Verständnis der Arbeit aus der Sicht der christlichen Soziallehre. *Herbert Tschamler:* Arbeit und Bildung. *Burkhard Lutz:* Das Ende der industriellen Lohnarbeit. *Edmund Heinen:* Menschliche Arbeit aus betriebswirtschaftlicher Sicht. *Lutz von Rosenstiel:* Die neuen Technologien und ihre Auswirkungen auf den arbeitenden Menschen. *Frank E. Münnich:* Ist Arbeitslosigkeit unvermeidlich? *Hermann Krings:* Energie, Arbeit, Leistung. Frage nach dem Sinn.

Band 4: Gedächtnis und Menschsein. **In Vorbereitung**
Geistes- und naturwissenschaftliche Überlegungen über die Bedingungen menschlicher Existenz EOS Buch 754

Festschrift für Prof. Erich Feifel
Baumgartner Konrad, Wehrle Paul, Werbick Jürgen
Glauben lernen – Leben lernen
Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens und der Religion.
636 Seiten, gebunden, 24 x 17 cm, DM 49,– EOS Buch 50

Beiträge zur Festschrift:

I. Zur Theorie des Glaubenlernens. *Jürgen Werbick:* Glauben als Lernprozeß? – *Fritz Weidmann:* Religion als Aufgabe der Erziehung – *Michael Langer:* Religionspädagogik im Horizont transzendentaler Theologie.

II. Problemfelder. *Wolfgang Bartholomäus:* Erbsündliche Schädigung und katholische Sexualpädagogik – *Degenhard Offergeld:* Friedenserziehung als Anfrage an die Religionspädagogik – *Günter Staudigl:* Können christliche Grundhaltungen über Vorbilder vermittelt werden?

III. Herausforderungen. *Eberhard Rolinck:* Der »initiatische Weg« bei Karlfried Graf Dürckheim – ein religionspädagogisches Paradigma? – *Fritz Köster:* Religiöse Ganzheitserfahrung als Angebot östlicher Religionen: eine Befähigung zu Lebens- und Weltaufgaben? – *Wilhelm Schäffer:* Menschsein und Glaube – *Ludger Zinke:* Wir brauchen die größere Ökumene – *Marcella Mathieu:* Interkonfessionell – interkulturell – interreligiös.

IV. Zur Didaktik des Glaubenlernens. *Willi Stengelin:* Den Sinn für »Symbol« wecken – *Alfred Gleißner:* Zusammenhänge – *Vito Di Chio:* Lernen und religiöse Orientierungen – *Leo Hermanutz:* Religionsdidaktik im Spiegel der Lehrplanarbeit.

V. Zur Ausbildung und Berufspraxis von Theologen. *Ludwig Mödl:* Als Weltpriester ein Mönch – *Johannes-Georg Meyer:* Das Lernen des Religionslehrers – *Ehrenfried Schulz:* Theologische Projektarbeit – ein wichtiger Lerntypus für Theologie und Kirche – *Gerhard Schober:* Das beratende Gespräch in der Predigtausbildung – *Josef Ilg:* »Studienreform Katholische Theologie« – ein Kapitel einer »Didaktik der Theologie«.

VI. Lernprozesse in Seelsorge und Katechese. *Heribert Wahl:* Therapeutische Seelsorge als Programm und Praxis – *Konrad Baumgartner:* Neue Wege der Taufpastoral – *Stephan Leimgruber:* Die Firmung als Sakrament der Lebens- und Glaubenshilfe – *Louis Ridez:* Discours Theologique et Pratique de la Catéchèse des adultes.

VII. Orte des Glaubenlernens. *Max-Eugen Kemper:* Schul- und Schülerseelsorge heute – *Peter Schawohl:* Von der Kasernenstunde zum lebenskundlichen Unterricht – *Hubert Brosseder:* Der »Ort« der Betriebsseelsorge – *Paul Wehrle:* Zum Verständnis von Ehe und Familie als »Kirche im kleinen«.

»Orientierung an der Lebenspraxis Jesu, Offenheit und Verantwortung für die verschiedenen Zielgruppen religionspädagogischen und pastoralen Tuns und Reflexion konkreter Praxis charakterisieren die 'Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens und der Religion' (Untertitel)«. *Theologie der Gegenwart, 2/1986*



Leiden, Sterben und Tod

Mediziner befassen sich in diesem Buch mit den Problemen der chronisch Kranken, der Krebskranken und der Intensivmedizin, mit psychologischen und gerichtsmedizinischen Fragen sowie mit Leiden und Sterben in der Dritten Welt. Daneben werden die seelsorgerlichen, ethischen, politischen, volkskundlichen und kulturgeschichtlichen Zusammenhänge des Themas erörtert.

Eine Ringvorlesung, im Auftrag des Instituts für Theorie und Geschichte der Medizin und des AStA der Universität Münster herausgegeben von Johanna Geyer-Kordesch, Peter Kröner und Horst Seithe. In zehn informativen Beiträgen wurde das Thema aus der Perspektive verschiedener Disziplinen beleuchtet.

Priv.-Doz. Dr. **Utz Jeggle:** Die Angst vor dem Sterben. Der Tod in der traditionalen Welt. Besuch eines imaginären Museums.

Prof. Dr. Dr. **Klaus Dörner:** Ärztliche Probleme des Umgangs mit chronisch Kranken.

Pfarrer **Werner Schweidtmann:** Menschen begegnen dem Tod. Erfahrungen eines Krankenseelsorgers.

Prof. Dr. **Herbert Begemann:** Vom Leiden und Sterben der Krebskranken.

Prof. Dr. Dr. **Heinz Schott:** Eros und Thanatos. Spekulationen über Tod und Sterben in der Medizin.

Priv.-Doz. Dr. **Burckhardt Voges:** Empirische Aspekte zur Psychologie des Sterbens und des Todes.

Priv.-Doz. Dr. **Kurt Nowak:** „Euthanasie" im Dritten Reich.

Prof. Dr. **Bernd Brinkmann:** Tod, Todeszeichen und die menschliche Leiche. Eine Betrachtung aus medizinischer Sicht.

Prof. Dr. Dr. h. c. **Peter Lawin:** Leben und Sterben. Grenzen der Intensivmedizin.

Prof. Dr. **Helfried Gröbe:** Leiden und Sterben in der Dritten Welt.

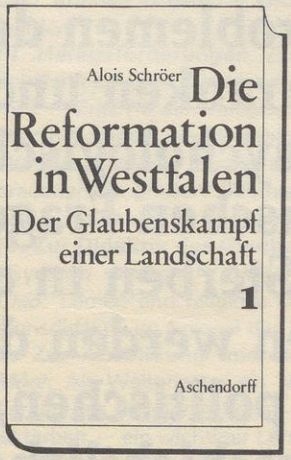
Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.
Heft 7 der Neuen Folge. 155 Seiten, kart. 24,– DM, ISBN 3-402-04526-5.
Verlag Aschendorff. Bezug durch jede Buchhandlung.

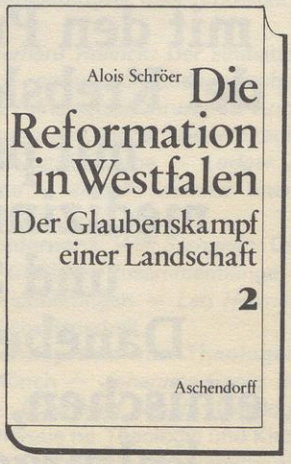
Aschendorff

Die Geschichte der Reformation in Westfalen









Alois Schröer

setzt mit einem neuen Band seine Geschichte der Reformation in Westfalen fort. Vorher sind zwei Bände über die vorreformatorische Kirche erschienen und außerdem zwei weitere Bände, in denen geschildert wird, wie es zum Bruch der Glaubenseinheit gekommen ist.

Die im neuen Band dargestellte Katholische Reform verfolgte das Ziel, das infolge der Reformation verunsicherte Glaubensleben der Gemeinden nach den Dekreten des Trienter Konzils wiederherzustellen und die vom alten Glauben Abgewichenen in die kirchliche Gemeinschaft zurückzuführen.



Geschichtliche Bedeutung gewann dieser von erneuerungsfreudigen Bischöfen unternommene, von Rom wirksam unterstützte Reformversuch durch das Streben beider Glaubensparteien, im Sinne des Augsburger Religionsfriedens (1555) die konfessionelle Konfrontation abzubauen, jeden Einsatz von Gewalt in Fragen des Gewissens zu vermeiden und das Recht auf individuelle Glaubensentscheidung („Überzeugung durch Belehrung") wenigstens im Ansatz zu verwirklichen. Diese von tiefer Einsicht zeugenden Leitsätze stießen zwar in einer kirchlichen Welt, in der der Waffenlärm leidenschaftlicher Glaubenskämpfe noch nicht verhallt war, weitgehend auf Unverständnis, blieben aber keineswegs ohne Wirkung.

Alois Schröer:
Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung 1555–1648.
Band 1: Die Katholische Reform in den geistlichen Landesherrschaften. 624 Seiten, Leinen 98,– DM. Bezug durch jede Buchhandlung.

Dazu erscheint auch Band 2: Die Gegenreformation. In Vorbereitung. Über die vier ersten Bände des Gesamtwerkes schicken wir Ihnen gern einen ausführlichen Pospekt.

Aschendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster

Aschendorff

476 + Sav

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 90,–

Nummer 5 — **1986** — **82. Jahrgang**

Klaus Lüdicke: Neue kirchenrechtliche Literatur zum CIC . . . . . Sp. 353

Allgemeines . . . . . Sp. 367
L'experience de Dieu et le Saint Esprit. Hrsg. v. R. Mengus (H.-J. Jaschke)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 369
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. v. G. J. Botterweck, H. Ringgren u. H.-J. Fabry (W. Kornfeld)
O. Fuchs: Die Klage als Gebet (A. Deissler)
J. E. Latham: The religious symbolism of salt (J. B. Bauer)
B. C. Lategan / W. S. Vorster: Text and Reality (Th. Söding)
D. O. Jr. Via: The Ethics of Mark's Gospel – in the Middle of Time (R. Pesch)
K. H. Schelkle: Israel im Neuen Testament (F. Mußner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 376
M. Gärtner: Familienerziehung in der Alten Kirche (M.-B. v. Stritzky)
J.-P. Mahé: Hermès en Haute-Egypte. Tome I, Tome II (Th. Baumeister)
Le Deuxième Traité du Grand Seth. Ed. par L. Painchaud (Th. Baumeister)
Colloque international sur les textes de Nag Hammadi. Ed. par B. Barc (Th. Baumeister)
Der heilige Severin. Text v. R. Zinnhobler (M. v. Uytfanghe)
Die alten Mönchslisten und die Traditionen von Corvey. Hrsg. v. K. Honselmann (D. Geuenich)
Die Frauenklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen. Bearb. v. U. Faust (M. Sandmann)
W. Baumann: Die Faszination des Heiligen bei Kliment Ochridski (E. Valasek)
R. Kilwardby: In Donati artem maiorem III (L. Hödl)
J. Buridanus: Quaestiones in Praedicamenta (L. Hödl)
M. Dykmans: Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance. Tome III, Tome IV (L. Falkenstein)
Nicolai de Cusa. Opera omnia. Ed. L. Hagemann (P. Heine)
G. Rehm: Die Schwestern vom gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland (W. Kohl)
B. Dittrich: Das Traditionsverständnis in der Confessio Augustana und in der Confutatio (Ph. Schäfer)
L. Lies: Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen (H. Feld)
P. Stadler: Der Kulturkampf in der Schweiz (H. Raab)

Fundamentaltheologie und Dogmatik . Sp. 399
K. M. Woschitz: De Homine (L. Hauser)
D. Staniloae: Orthodoxe Dogmatik (A. Seigfried)
Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Hrsg. v. K. Lehmann u. E. Schlink (M. M. Garijo-Guembe)
E. Schillebeeckx: Christliche Identität und kirchliches Amt (H. Verweyen)
P. Grelot: Église et ministères (G. Greshake)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 414
L. Gerosa: La scomunica è una pena? (H. Müller)
H. Kalb: Studien zur Summa Stephans von Tournai (N. Höhl)

Moraltheologie . . . . . Sp. 418
S. Pinckaers: Les sources de la morale chrétienne (F. Furger)
Lebensbeginn durch Menschenhand. Hrsg. v. E. Bernat (J. Reiter)

Pastoraltheologie und Religionspädagogik Sp. 419
R. Schlund: In dieser Zeit Christ sein (D. Emeis)
Glauben lernen – Leben lernen. Hrsg. v. K. Baumgartner / P. Wehrle / J. Werbick (D. Emeis)
F. Krotz: Die religionspädagogische Neubesinnung (N. Mette)
J. Meyer: Das Berufsbild des Religionslehrers (J. Hofmeier)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 423
Les Chrêtiens devant le fait juif. Par J. le Brun. (C. Thoma)
Geschichte der Juden von der biblischen Zeit bis zur Gegenwart. Hrsg. v. F. J. Bautz (C. Thoma)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 424
A. Stadler: Die Berge tanzten (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 425

Neue kirchenrechtliche Literatur zum CIC

von Klaus Lüdicke, Münster

In einer ersten Literaturschau zum neuen Kirchenrecht (in: ThRev 80 [1984] 6-12) habe ich einige Werke nur namhaft machen können, ohne sie schon in der Hand gehabt zu haben. In der Zwischenzeit sind diese und andere größtenteils ausländische Werke eingegangen und sollen zusammen mit einigen deutschsprachigen Veröffentlichungen vorgestellt werden. Für die meisten gilt, was ich seinerzeit vorausbemerkte: Es handelt sich um Erstinformationen, die man nicht auf die wissenschaftliche Goldwaage legt, weil sie entweder inhaltlich kaum über die Wiedergabe des Gesetzestextes hinausgehen oder noch kein Bewußtsein der neu entstehenden Probleme haben.

I. Textausgabe des Codex und Index

Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis, hrsg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Luxemburg, von Lüttich, von Metz und von Straßburg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2. Auflage (1984). XCVI und 936 S., geb. DM 36.–

Die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene lateinisch-deutsche Ausgabe des Codex Iuris Canonici (Kevelaer 1983) wurde seinerzeit vorgestellt. Die heute zu besprechende 2. Aufl. ist um ca. 170 Seiten umfangreicher. Das liegt an der Aufnahme der zugleich mit dem CIC am 25. Januar 1983 promulgierten Apostolischen Konstitution „Divinus Perfectionis Magister" über die Durchführung der Kanonisationsverfahren und des Motu Proprio „Recognito Iuris Canonici Codice", mit dem Papst Johannes Paul II. am 2. Januar 1984 die Päpstliche Kommission zur authentischen Interpretation des CIC errichtete. Bemerkenswerter aber ist der Zuwachs am Ende des Bandes, das ausführliche Sachregister (803–931), das sich auf den deutschen Text bezieht. Die zweisprachige Ausgabe gewinnt dadurch über den Vorzug der leichteren Verständlichkeit hinaus entscheidende Punkte gegenüber dem nur lateinischen Codex, der noch nicht in einer Ausgabe mit Register vorliegt. Ein deutsches Sachregister ist aber nur begrenzt als Grundlage wissenschaftlicher Arbeit brauchbar, denn die deutsche Übersetzung ist nicht der Gesetzestext.

Grund für eine zweite Auflage der lateinisch-deutschen Ausgabe war auch das Anliegen, die Übersetzung zu verbessern. Dieses Bemühen kann noch nicht als abgeschlossen betrachtet werden. Ist „ius cuiusque personae ad propriam intimitatem tuendam" (can. 220) mit der Formel „das persönliche Recht eines jeden auf den Schutz der eigenen Intimsphäre" adäquat wiedergegeben? Ist „forum competens ecclesiasticum" in can. 221 sachlich richtig mit „zuständiges kirchliches Gericht" übersetzt? Bedeutet „laici ... habiles sunt" in can. 228 wirklich nur „Laien ... können"? In Can. 230 § 3 meint das Wort „ministri" eben nicht „Beauftragte", denn die Laien, die einspringen sollen, wenn ministri fehlen, bedürfen ebenfalls der Beauftragung. Wer nach can. 1116 § 2 als Priester oder Diakon bei einer Noteheschließung

UB Tübingen
09. JAN. 1987

anwesend ist, assistiert gerade nicht (vgl. Definition in can. 1108 § 2). In can. 1079 § 2 hätte darum trotz des lateinischen „assistit" ein anderer deutscher Begriff gewählt werden müssen. Warum ist in can. 1095, 3° festgehalten an der Übertragung von „qui ob causas naturae psychicae . . . non valent" in „die aus Gründen der psychischen Beschaffenheit . . . nicht imstande sind"? Auch wenn zuzugeben ist, daß sich can. 1098 kaum in einem einzigen deutschen Satz wiedergeben läßt, dürfen doch dem lateinischen Text fremde Flickwörter nicht ohne entsprechende Kennzeichnung eingesetzt werden („ gegen ihn angewandten" ist mehr als „patrato"). Warum heißt das praeceptum, das eine Strafe androht, in can. 1319 § 1 Verwaltungsbefehl, in § 2 desselben canon als praeceptum poenale aber Strafgebot, während in can. 1321 wiederum vom Verwaltungsbefehl die Rede ist, in § 3 sogar ohne Entsprechung im lateinischen Text? Wird hier nicht eine terminologische Abrede zum Begriff praeceptum rein schematisch angewandt, obwohl praeceptum im strafrechtlichen Kontext (vgl. Überschrift vor can. 1313) immer das praeceptum poenale ist? In can. 1421 § 1 ergibt der Satz „. . . qui sint clerici" in der Übersetzung „. . . die Kleriker sein müssen" angesichts der in § 2 eingeräumten Möglichkeit, Laien zu Richtern zu bestellen, keinen Sinn. Die Klage dessen, „cuius interest" (can. 1501), ist sicher nicht die eines „rechtlich Interessierten", auch nicht desjenigen, „dessen Interessen berührt werden" (so in der Übersetzung von can. 1518, 1°). In Can. 1650 § 1 ist „exsecutioni mandari potest" mit der Wendung „kann vollstreckt werden" recht frei wiedergegeben. „Causae instructio" (can. 1668 § 1) ist nicht „Prozeßeinleitung", sondern die Beweisaufnahme (ähnlich die Übersetzung von can. 1677 § 4 und 1681, dort aber ein anderes Mal auch richtig). Das Wort „notificare" wird in bunter Vielfalt wiedergegeben (ca. 1508 § 2: bekanntgeben; 1684: zustellen; 1677 § 2: mitteilen; 1685: anzeigen). Zumindest die Übersetzung mit „zustellen" verbietet sich, weil can. 1509 § 1 mehrere Arten der notificatio möglich macht, unter denen die Zustellung nur eine ist.

Das sind nur einige Beispiele, die demonstrieren mögen, wie schwer und womöglich unvollendbar der Versuch ist, den Codex adäquat in deutscher Sprache wiederzugeben.

Ochoa, Xaverius, **Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici.** – Rom: Commentarium pro religiosis 1983, XII und 473 S., kart.

Wer rechtssprachlich oder inhaltlich mit dem neuen Codex Iuris Canonici arbeiten will, muß den lateinischen Text benutzen. Für das überaus rasche Erscheinen des Index verborum kann man nicht genug dankbar sein. Auf der Basis der unkorrigierten Texte – eine erste amtliche Korrektur des Codex erfolgte am 22. September 1983 – ist Ochoa darum bemüht, alle Vokabeln mit Ausnahme solcher, die nicht selbständige Bedeutungsträger sind (von A. bis vero), aufzunehmen, alphabetisch zu listen und in kurzem Kontext abzudrucken unter Angabe des canon, des Paragraphen, der eventuellen Nummer. Auch die Titel vor den Canones sind miterfaßt. Die Fassung des Kontextes ist nicht rein computermäßig und damit sinngefährdend geschehen, sondern verständig und erhellend, so daß unnötiges Nachblättern im Gesetz nicht erforderlich ist. Wie weit das Werk tatsächlich vollständig ist, läßt sich ohne Wiederholung der von Ochoa geleisteten Arbeit nicht feststellen. Lücken zu entdecken ist, wenn es welche gibt, dem Zufall zu überlassen. Bis dahin aber steht die Vermutung für die Korrektheit des Werkes.

II. Deutschsprachige Literatur

Boekholt, Peter, **Der Laie in der Kirche.** Seine Rechte und Pflichten im neuen Kirchenrecht. – Kevelaer: Butzon & Bercker (1984), 360 S., geb. DM 36.–

Dieses Buch ist ein „Kirchenrecht für Laien", Laien im kirchlich-theologischen Sinne gemeint. Der Laie ist nicht zuerst Gegenstand der Darlegung, sondern Adressat. Natürlich erfährt er auch, was das Recht über ihn sagt, über seine Rechte und Pflichten, aber nicht nur das.

Nach einem Vorwort und einem in der Kürze von knapp drei Seiten kaum sinnvollen Abschnitt über die geschichtliche Entwicklung des Laienapostolats folgt die Wiedergabe einiger Konzilsaussagen zum Laien (18–22).

Das Buch ist so strukturiert, daß B. aus der oben genannten Übersetzung diejenigen ausgewählten Canones thematisch zusammenstellt und druckt, die er für den Laien für wichtig hält, und sie dann kommentiert. Alle Teile des Codex werden dabei mehr oder weniger eingehend angesprochen. Das Verhältnis von Text und Kommentar wechselt stark. Im Bereich Grundpflichten und Grundrechte der Laien äußert sich B. ausführlich vor allem unter Rückbezug auf Texte des Konzils. Im Strafrecht dagegen druckt er 27 Canones ohne jede Erläuterung ab.

Das Buch schließt mit einem Literaturverzeichnis, das nicht sehr umfangreich ist und einigermaßen willkürlich zusammengestellt wirkt, und einem Sachregister.

Die Idee des Buches ist uneingeschränkt begrüßenswert: Statt dem „Verbraucher" des Kirchenrechts großformatige Volumina vorzulegen, aus denen er das ihn Interessierende und Betreffende kaum herausfiltern kann, soll diese Vorauswahl hier schon durch den Autor getroffen werden. Daß es dabei nicht ohne Subjektivismen abgeht, ist selbstverständlich. Was z. B. muß ein Laie vom Eherecht wissen, was nicht? Welche Teile des Prozeßrechtes gehen ihn an?

Daß B.s Auskünfte nicht immer zuverlässig sind, sei an drei Punkten verdeutlicht.

Can. 230 § 1 interpretiert er so, daß Frauen den Dienst eines Akolythen niemals, den des Lektors nur auf Zeit übernehmen können. Das Kriterium der Unterscheidung nennt er nicht, bedauert auch die Begrenzung auf Männer (76). Can. 230 § 3 schränkt er (entgegen der Auslegungsregel des can. 18) mehr als erforderlich ein, indem er den Akolythendienst von Frauen auch im Notfall als ausgeschlossen ansieht, weil „sonst die Bestimmung des can. 230 § 1 ausgehöhlt wäre, die für das Amt des Akolythen ausschließlich männliche Laien vorschreibt" (82). Ob nicht ein präziserer Umgang mit dem Wortlaut des can. 230 § 1 notwendige Grundlage der Auslegung sein müßte? Und ob die Gleichheit aller Gläubigen nach can. 208 hier bedacht ist?

Zur Applikationspflicht des Pfarrers schreibt B.: „An jedem Sonn- und Feiertag muß den Gläubigen die Möglichkeit zur Teilnahme an der Eucharistiefeier gegeben sein, die der zuständige Pfarrer für sie zu feiern verpflichtet ist. Diese Pflicht nennt das Kirchenrecht ‚Applikationspflicht'" (150).

Gründlich befaßt sich B. mit dem Verhältnis zwischen Pfarrgemeinderat und dem von can. 536 vorgeschlagenen Pfarrpastoralrat. Beim Vermögensverwaltungsrat nach can. 537 aber erwähnt er nicht einmal, daß es ihn in dieser Form bei uns nicht gibt und aus staatsrechtlichen Gründen nicht ohne weiteres geben kann (und, was B. noch nicht bekannt sein konnte, nach römischem Indult auch nicht so zu geben braucht).

Schließlich sei angemerkt, daß auch in einem Buch für Laien das gänzliche Fehlen des lateinischen Gesetzestextes zu bedauern ist. Vielleicht möchten sich doch mehr Leser, als man denkt, mit dem Gesetz selbst auseinandersetzen. Das Buch erwähnt nicht einmal, daß der zitierte Text nicht das Gesetz ist, sagt vielmehr auf der Rückseite des Titelblattes: „Die Texte der Canones sind zitiert nach . . ." Die Fehler der offiziösen Übersetzung sind mit übernommen. Zusammenfassend darf man sagen, daß B.s Buch einer guten Idee folgt, die aber mit mehr Präzision hätte verwirklicht werden dürfen.

Lehmann, Jobst: **Ehevorbereitung in der Bundesrepublik Deutschland.** Möglichkeiten der Verwirklichung anhand des Codex Iuris Canonici und der Adhortatio apostolica „Familiaris Consortio" Papst Johannes Paul II. – (München: Profil-Verlag 1985). II, 53 S., kart. DM 18.–

Ganz ohne Zweifel liegt ein großer Teil der Misere der Ehen heute in mangelnder Vorbereitung, so daß der gewachsenen Krisenanfälligkeit nicht Rechnung getragen wird. Auch die Instabilität der christlichen, näherhin der katholischen Ehe hat zum Teil ihren Grund in mangelnder doktrinärer, pastoraler, sozialer und ethischer Vorbereitung auf die Eheschließung, zugleich in einem noch nicht hinreichend verantworteten Umgang mit dem unauflöslichen Ehesakrament. Von daher ist es nicht abwegig, wenn L. sich mit der Ehevorbereitung in einer Untersuchung befaßt hat, die als Diss. zum Erwerb des kanonistischen Doktorgrades der Lateran-Universität vorgelegt wurde. Das Exzerpt daraus jedoch, als welches sich das zu besprechende Heft darstellt, kann die Sinnhaftigkeit der Gesamtuntersuchung nicht für sich beanspruchen. Vier Seiten Inhaltsverzeichnis des Heftes und der Diss., sechs Seiten Literaturverzeichnis (aus der Diss.), drei Seiten Abkürzungen, 32 S. Text mit 10 S. Anm.: das dient der Darstellung der Ehevorbereitung, der kirchlichen Trauung, der konfessionsverschiedenen Ehe, des Verlöbnisses (in dieser Reihenfolge)! Während die Abschnitte A – C nichts enthalten, was nicht schon anderswo zu lesen stünde – das meiste sind sogar wörtliche Zitate – ist der Abschnitt D über das Verlöbnis viel zu kurz, um die ja vielleicht diskussionswürdige Wiederbelebung der Verlobung zu begründen. Im Umfang dessen, was das Heftchen enthält, gelingt es L. nicht, die anachronistisch erscheinende Idee einer kirchlichen Verlobung als Eintritt in den „Brautstand", die zur Verlöbnistreue und Heirat verpflichtet und Schadensersatzansprüche nach sich ziehen kann – sie werden sofort dem Zivilgericht zugewiesen –, auch nur plausibel zu machen. Mag die Diss. L.s einer Auseinandersetzung inhaltlicher Art wert sein: das Exzerpt bietet dafür keine ausreichende Grundlage.

Ministerium Iustitiae. Festschrift für Heribert Heinemann zur Vollendung des 60. Lebensjahres. Hrsg. von André Gabriels und Heinrich J. F. Reinhardt. – Essen: Ludgerus (1985). 428 S., Lw. DM 68.–

Zwei Jahre nach Inkrafttreten des neuen Codex Iuris Canonici scheint die Zeit des Übergangs von der paraphrasierenden Informativliteratur der ersten Zeit der Geltung des neuen Gesetzbuches zu einer Rückkehr zu wissenschaftlicher Bearbeitung des Kirchenrechts gekommen zu sein. Die FS zum 60. Geburtstag Heribert Heinemanns steht mitten in diesem Übergang. Sie enthält gleicherweise Berichtsartikel über Neuregelungen auf bestimmten Rechtsgebieten wie auch fortdenkende Verarbeitungen. Daneben stehen zeitlose Beiträge zur Theologie des Kirchenrechts und zur Rechtsgeschichte.

Inhaltlich lassen sich die Beiträge den Arbeitsfeldern des Geehrten entsprechend kategorisieren: Theologie der Kirche und des Kirchenrechts, Rechtsgeschichte, Rechtsdogmatik, Ökumene. Eine Bibliographie der Arbeiten Heinemanns, drei Register, die die FS zugleich als eine Art Nachschlagewerk erschließen, und das Mitarbeiterverzeichnis runden die Sammlung der 34 Beiträge ab. Von diesen seien nur einige herausgegriffen und knapp gewürdigt, wobei die Reihenfolge des Abdrucks in der FS gewahrt wird.

In seinem Beitrag „Das Gesetz im Dienst der Liebe, Erwägungen zur Eigenart des Kirchenrechts" (27–34) versucht Remigiusz Sobański, das Recht als gemeinschaftsstiftende Form der Liebe zu interpretieren und darin die Verwirklichung des Liebesgebots Jesu auch durch das Kirchenrecht zu konzipieren. Als konsequent bezeichnet er die Tatsache, daß das Kirchenrecht vor allem Glaubensverkündigungs- und Sakramentenrecht sei. Mag auch Sobańskis Ansatz gut nachvollziehbar sein, so stellt er doch in deutlicher Weise die herrschende Praxis infrage sogar insofern, als er selbst es zu erforschen für nötig hält, ob der Gesetzgeber die Gesetze in die Richtung der von ihm proklamierten partizipations- und aktivitätsfördernden Rolle lenken wollte.

Weiterführend und klärend sind auch Winfried Aymans' Ausführungen zur Systematik des neuen Codex, die in seinem Beitrag „Codex Iuris Canonici, Erwägungen zu Geist und Gestalt des neuen Gesetzbuches der lateinischen Kirche" (35–50) enthalten sind. Zu Recht würdigt er die erreichte Systematik des Codex unabhängig von der Frage, ob angestrebte Gliederungsprinzipien sich durchgesetzt haben oder nicht. Die Darlegungen über die communio als Schlüsselbegriff der kirchlichen Neuordnung leiden etwas darunter, daß das Prinzip nicht hinreichend deutlich und überzeugend durch den Codex selbst verifiziert wird. Größer aber erscheint mir das Defizit an Schlüssigkeit, das aus dem Übergehen einiger Fragen entsteht. Sie lauten: Sind communio und societas zwei sich ausschließende Betrachtungsweisen der Kirche, näherhin ihrer korporativen Struktur? Selbst wenn die Kirche ganz communio ist, und zwar auch in rechtlicher Hinsicht (vgl. 44), ist damit noch nicht alles gesagt. Ferner: Kann die These, alle hoheitliche Gewalt in der Kirche müsse in der Weihe gründen, angesichts der Fülle entgegenstehender Literatur außerhalb des deutschen Sprachraumes so stehenbleiben? Formuliert nicht Hermann J. Pottmeyer zutreffender, wenn er von der sakramentalen Rückbindung der Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe als Konzilslehre spricht (in seinem Beitrag „Konzil oder CIC/1917? Die Konzilskritik des Kanonisten Hans Barion" 51–65, hier 58)? Und wie kann Aymans die facultas des can. 1111 unter anderen als in der Weihe grundgelegt bezeichnen (44), wenn sie von Laien ausgeübt werden kann (Can. 1112)? Auch scheint mir die Formel, die Teilhabe an der apostolischen Vollmacht sei das Spezifische, durch das sich die Kleriker von den Laien unterscheiden (ebd.), zu einfach vor dem Hintergrund der theologisch und verfassungsrechtlich völlig ungeklärten Stellung des Diakons und des Charakters seiner Weihe.

Von großem Informationswert ist der Artikel von Jean Schlick „Recherche et enseignement du droit canonique dans une Université d'Etat française (1920–1985)", in dem er einen Überblick nicht nur über die Entwicklung des Straßburger Kanonistischen Instituts, sondern auch über dessen gegenwärtiges Lehr- und Forschungskonzept gibt (67–80).

Heinrich J. F. Reinhardt versucht, die ökumenischen Felder der Zusammenarbeit und die überkonfessionelle Sakramentendisziplin mit einem Grundgedanken neu und zusätzlich zu fundamentieren („Reflexionen zur ekklesiologischen Stellung der nichtkatholischen Christen in CIC/1983", 105–115). Ausgehend von der Eingliederung eines jeden Christen in die eine Kirche Jesu Christi durch die Taufe, fortdenkend an diejenigen Christen, die nicht zugleich in die katholische Kirche eingegliedert werden, nachdenkend über die Differenz zwischen den jeweiligen Kirchen und Kirchengemeinschaften einerseits und der einen Kirche Jesu Christi andererseits kommt Reinhardt zu der Feststellung, daß nichtkatholische Christen berufen sind, ihr Christsein und ihren christlichen Sendungsauftrag, den sie durch die Taufe empfangen haben, in ihrer Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft zu verwirklichen. Ihre Rechte und Pflichten, die – hier zitiert der Autor Sobański – durch die Taufe erworben sind, bemessen sich in ihrer Ausübung anhand des Grades der communio cum Ecclesia catholica. Von daher kann man folgern, daß eine Wahrnehmung der Rechte auch in der katholischen Kirche erfolgen kann, und zwar ausnahmsweise im Rahmen der interkonfessionellen Sakramentendisziplin nach Can. 844, regelmäßig durch eine gemeinsame Wahrnehmung der Rechte und Pflichten mit den Gliedern der katholischen Kirche in der Weise, die die ökumenischen Direktorien darlegen. Reinhardt läßt die Frage nach den Christen, die sich von der vollen Gemeinschaft der katholischen Kirche getrennt haben, beiseite. Sie aber wäre bei einer Neuüberlegung des Kirchengliedschaftsproblems, zu der Reinhardts Artikel anstößt, unbedingt mitzubedenken.

Den Begriff des „Officium animarum curam secumferens" nimmt Heribert Schmitz zum Titel seines Aufsatzes, der den Untertitel „Zum Begriff des seelsorgerischen Amtes" trägt (127–137). Mit Gründlichkeit und Sorgfalt grenzt Schmitz Formulierungen und Sachverhalte gegeneinander ab, um zu einem für das Recht tragfähigen Terminus des seelsorgerischen Amtes zu kommen. Wichtig ist dabei seine Unterscheidung zwischen unmittelbarer und mittelbarer Seelsorge sowie die Erklärung der „vollen Seelsorge", die nach Norm des Can. 150 nur Priestern übertragen werden kann.

Nachdem Peter Krämer in einer knappen Überschau zum Thema „Menschenrechte – Christenrechte. Das neue Kirchenrecht auf dem Prüfstand" (169–177) die Grundrechte des Christen mehr inhaltlich als formal gewürdigt hat, geht Eugenio Corecco das Thema in einer vieldimensionalen Untersuchung an: „Der Katalog der Pflichten und Rechte des Gläubigen im CIC" (179–202). Seine Fragen, die sich zunächst mit der Anknüpfung der Christenrechte an die Lehren des II. Vatikanums und mit der Gesetzesgeschichte befassen, sodann das ontologische Fundament der CIC-Aussagen prüfen, das Verhältnis von Recht und Pflicht als im Rahmen kirchlicher Gemeinschaft in spezifischer Weise zu bestimmen dartun, die Christenrechte in ihrer Normenstruktur von Fundamentalrechten abzuheben bemüht sind, sich schließlich der Rechtsschutzproblematik zuwenden, alle diese Fragen werden in großer Breite des geistes- und kulturgeschichtlichen Kontextes aufgeworfen und auf mögliche Lösungen hin ausgerichtet, wobei theologische Kriterien immer wieder in den Vordergrund gerückt werden. So formuliert Corecco einen Problemaufriß, der den Eindruck zu beheben vermag, der Katalog der Christenpflichten und -rechte sei nichts als eine Konzession an die Erwartung eines mit demokratischen Denkmodellen vertrauten Kirchenvolkes. In der Grundtendenz des Beitrages zeigt sich eine starke Bezugnahme auf die Communio-Struktur der Kirche, die mir auch hier andere Züge der Kirchengestalt zu vernachlässigen scheint. Das intensive und überzeugende Bemühen, kirchliches Recht als etwas dem staatlichen Modell nicht Nachzubauendes aufzuzeigen, geht an dennoch bestehenden Gemeinsamkeiten aufgrund der nicht nur geistlichen, sondern auch irdischen Natur der zeitlich existierenden Kirche zu schnell vorbei. Ob an dem Anspruch, die Kirche als societas perfecta zu verstehen, nicht vielleicht doch nur das Adjektiv ungerechtfertigt war, während das Substantiv eine zwar einseitige, aber nur als solche unkorrekte Beschreibung von Kirche in ihrer irdischen Existenzform darstellte (vgl. LG 8 und Can. 204 § 2 CIC)?

Bereits den Versuch eines Alternativvorschlags zu den Regelungen des neuen Codex macht Matthäus Kaiser in seinem Beitrag „Ehe zwischen konfessionsverschiedenen Partnern" (313–324). Zunächst aber beleuchtet er den Kontext der Frage, die Problematik konfessionsverschiedener Ehen vor dem Hintergrund eines Eheverständnisses, das nicht vertragsrechtliche Kategorien in den Vordergrund stellt, sondern den Gedanken des Bundes in Liebe und Gemeinschaft des ganzen Lebens. Nach einer Darstellung der Entwicklung des Mischehenrechts vergleicht Kaiser dann die Regelungen, die im neuen Codex für die Ehen mit einem abgefallenen Katholiken (Can. 1071 § 1 n. 4), mit einem Nichtgetauften (Can. 1086 § 1) und mit einer Person getroffen sind, die einer anderen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft angehört. Can. 1086 stellt sich eindeutig als (trennendes) Ehehindernis dar, Can. 1071 § 1 n. 4 seiner Meinung nach nicht als Trauverbot, sondern als eine Unterstellung der Assistenz unter vorgängige Aufsicht des Ordinarius. Kaiser hält die Bezeichnung „Trauungsverbot", die zumeist gebraucht wird, für unzutreffend. Er stellt damit eine unnötige Alternative auf. Das Trauungsverbot, das „ne assistat" für den Fall, daß eine im allgemeinen nicht nötige Erlaubnis des Ordinarius nicht eingeholt wurde, ist nicht nur nach dem Wortlaut des Gesetzes, sondern auch nach dem Sinn ein Verbot mit Erlaubnisvorbehalt. Zweck eines solchen Verbotes ist freilich, vorgängige Aufsicht über betroffene Eheschließungen auszuüben, nicht aber, die Ehen zu verhindern. Die Erlaubnis bedarf daher keines rechtfertigenden Grundes. Kaiser prüft nun die neue Mischehenregelung des Can. 1124 auf ihren Rechtscharakter. Hat sie den Hindernischarakter des alten Rechtes verloren oder ist sie nur terminologisch verändert? Kaiser meint dazu, daß der Hindernischarakter (entgegen der Intention der Reformkommission!) erhalten geblieben ist. Sein Argument ist: Can. 1125 verlangt für die Erteilung der licentia des Ordinarius einen gerechten und vernünftigen Grund. Das widerspricht dem Anliegen bloßer vorgängiger Aufsicht. Kaisers Wunsch geht auf eine Neuregelung, die mehrere Punkte berücksichtigt: Aufsicht durch den Pfarrer auch zum Zwecke besonderer seelsorgerischer Hilfeleistung; bessere Anpassung an regionale Verhältnisse; gemeinsame Ordnung mit den betroffenen anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. In seinem Alternativentwurf sind ein paar weitere Punkte beachtlich: eine klare Verhältnisbestimmung zwischen Zustimmung zur Mischehe durch den Pfarrer und eventuellen Hindernissen (Art. 1,3); Möglichkeit gemeinsamer kirchenamtlicher Vorbereitung und Belehrung der Partner (Art. 2,2); Entscheidungsfreiheit der Brautleute über die Eheschließungsform (Art. 2,3), die aber eine kirchliche sein muß und als solche stets zur Gültigkeit genügt (Art. 3,1); das Verbot einer Ehe mit einem konfessionslosen Christen, das dem Hindernis des can. 1086 gleich behandelt werden soll (Art. 5). Ist auch der Einwand zu erheben, daß eine nichtkatholische kirchliche Eheschließungsform auf Schwierigkeiten mit dem Selbstverständnis der (zumeist evangelischen) Kirchen stößt, muß Kaisers Beitrag doch zuerkannt werden, daß er beachtliche Anregungen nicht nur rechtssytematischer, sondern auch ökumenischer Art enthält.

Besonders interessant ist angesichts der bereits auf Fortschreibung zielenden Ausführungen Kaisers die Stellungnahme des evangelischen Kirchenrechtlers Albert Stein „Dispens und Lizenz im neuen ‚Mischehenrecht'. Evangelische Bemerkungen zur Auslegung von Can. 1124 im ökumenischen Kontext" (325–329). In seiner kurzen Würdigung der Neuordnung des Codex tendiert Stein

dazu, eine Änderung des Systems zu erkennen, die Kaiser nicht sah. Ein Mißverständnis scheint dem allerdings zugrunde zu liegen, das im folgenden Satz zum Ausdruck kommt: „Es sollte dennoch als Versuch ökumenischen Entgegenkommens gewertet und anerkannt werden, daß das neue kirchliche Rechtsbuch durch Abgehen von dem Erfordernis ehekonstitutiver Dispens zugunsten nicht konstitutiver Auflage einer Erlaubniseinholung für den katholischen Partner das zwischenkirchliche Eherecht auch in der Sache selbst zu entkrampfen unternimmt" (327). Auch an anderer Stelle machen Steins Ausführungen den Eindruck, er bewerte das (aufschiebende) Ehehindernis des can. 1060 CIC/1917 als eine bei Mißachtung eheverungültigende Vorschrift. Da das nicht zutrifft, wird auch das „ökumenische Entgegenkommen" nur weniger weitgehend verstanden werden können.

Eine kritische Anfrage an aufgrund „theologischer" Überlegungen formulierte Rechtsbestimmungen ist Pieter Huizings Beitrag „Beichtväter und Strafrecht" (363–371). Es geht darin um die Möglichkeit, im Beichtsakrament von Kirchenstrafen pro foro interno zu absolvieren, wobei eine Rekurspflicht für den Poenitenten besteht, welcher innerhalb eines Monats nachzukommen ist. Huizing favorisiert eine Straftheorie, die einem Vorschlag in der Codexreform entspricht, und zwar eine, die es erlaubt, die Exkommunikation so zu definieren, daß sie den Sakramentenempfang zwar im allgemeinen verbietet, die Beichte und die Krankensalbung aber ausnimmt. Huizing hält es für richtig, daß ein Straftäter von der Sünde absolviert werden und so mit Gott und der Kirche versöhnt werden kann, dennoch aber der Lossprechung von der Strafe im äußeren Bereich bedarf und bis dahin nicht an der Eucharistie teilnehmen kann. Der von ihm als „theologisch" (Anführungszeichen im Original) bezeichnete Einwand sieht in der genannten Konzeption ein Auseinanderreißen des inneren und äußeren Bereichs und – gerade aufgrund der communio-Ekklesiologie ist das immer wieder zu hören – letztlich eine Spaltung der Kirche in rechtlich verfaßte Gesellschaft und geistliche Heilsgemeinschaft. Mit Recht weist Huizing diesen Einspruch als unbegründet zurück, indem er auf die historische Entwicklung des Verhältnisses von Sünde und Strafe hinweist, aufgrund derer Scheuermann feststellte, aus der kirchlichen Strafe sei eine bloße Erschwerung der Absolution geworden. Betrachtet man nun den „theologischen" Einwand genau, dessen Kern die behauptete Identität von Versöhntsein und Eucharistieteilnahmerecht ist, wird man ihn als wenig stichhaltig erkennen, wenn man etwa an die Lage eines Katholiken denkt, der zur evangelischen Kirche konvertiert, im Beichtsakrament die Wiederversöhnung sucht und auch erhalten kann, ohne daß ihm die Rückkehr in die katholische Kirche im äußeren Bereich erspart werden könnte. Solange sie nicht erfolgt ist, kann er nicht an der Eucharistie teilnehmen. Oder will man ernstlich als besser, weil theologisch richtig vertreten, er könne solange nicht von der Sünde des Glaubensabfalls absolviert werden, wie seine Wiederaufnahme nicht erfolgt ist? Hier wird noch weiterzudenken sein, doch ist als Huizings Denkanstoß festzuhalten, daß die Qualifizierung eines Arguments als „theologisch" die Beweiskraft in der Sache nicht ersetzen kann.

Bleibt zur technischen Seite des Buches zu vermerken, daß es zwar fehlerarm gesetzt, in der Schrift„größe" aber derart gestaltet ist, daß der Wert der zusammengetragenen Beiträge manchem Leser aufgrund der Strapaze für die Augen verborgen bleiben wird.

Schulz, Winfried: **Der neue Codex und die kirchlichen Vereine.** – Paderborn: Bonifatius (1986). 116 S., kart. DM 14.80

Der Übergang vom Recht des CIC/1917 zu dem des CIC/1983 ist ein problematisches Thema. Der Gesetzgeber hat keine Überleitungsbestimmungen erlassen, sieht man von den Fortgeltungsregeln der Cann. 2–6 CIC/1983 ab, sondern kurzerhand Neuregelungen für ganze Rechtsgebiete getroffen und dabei zum Teil die Kategorien gründlich verändert. So stellt sich für existierende Strukturen und Institutionen in der Tat die Frage, was ihnen denn durch das neue Recht geschieht. Für die kirchlichen Vereine sucht Sch. in seinem Bändchen eine Antwort zu geben.

Die Erörterung beginnt mit einer Begriffsbestimmung, die der Klarstellung der forthin verwendeten Terminologie dient. Dabei räumt Sch. ein, daß die Wiedergabe des lateinischen Begriffs „consociatio" mit „Verein" nicht ohne Bedenken zu betrachten ist. Das erste Kapitel handelt über die Rechtslage der kirchlichen Vereine vor Inkrafttreten des CIC/1983, wobei Sch. zwischen altrechtlichen (vor 1918) und altkodikarischen Vereinen (bis 1983) unterscheidet. Das zweite Kapitel stellt das System der vereinsrechtlichen Kategorien des neuen Codex dar, das in einem Schaubild (64) plastisch ausgearbeitet wird. Das dritte Kapitel versucht die Transmission: Was ist aus den Vereinen des alten Rechts durch das Inkrafttreten des neuen Codex geworden? Daß Sch. hier wiederholt Meinungen vertreten muß, statt Tatsachen angeben zu können, darf angesichts der relativen Inkompatibilität der Systeme nicht verwundern.

Das Büchlein enthält neben einem Abkürzungsverzeichnis und einer Auswahlliste weiterführender Literatur eine lateinisch-deutsche Wiedergabe der zweckdienlichen Canones des neuen Codex.

Das Büchlein ist ein Leitfaden nicht nur für Betroffene, die ihren Ort in der Kirche neu und gültig bestimmen wollen, sondern auch ein Kurzlehrbuch des Vereinsrechts. In knapper, präziser, zumeist schnörkelloser Sprache analysiert Sch. die Rechtsbestimmungen und systematisiert sie in überschaubarer Form, so daß sowohl eine Gesamtlektüre wie ein gezieltes Nachsuchen nach bestimmten Problemen gewinnbringend ist.

Auf zwei Probleme sei aber hingewiesen: Nicht überzeugend scheint mir, wenn Vf. Can. 299 § 3 („Kein privater Verein von Gläubigen wird in der Kirche anerkannt, wenn seine Statuten nicht von der zuständigen Autorität überprüft sind.") so interpretiert, daß es nicht rechtsfähige private Vereine mit und ohne Überprüfung der Statuten geben könne. Bei allem Respekt vor dem Anliegen, die Vereinigungsfreiheit der Gläubigen nach can. 215 bestmöglich zu garantieren, ist doch die Bedeutung der Vokabel „agnoscere" detailliert zu prüfen. Die Recherche in der Codex-Reform ergibt, daß ein Antrag von Kardinal Ratzinger ursächlich war, der monierte, es könne keine privaten kirchlichen Vereine geben, ohne daß die kirchliche Autorität mitwirke. Anderenfalls sei keine Aufsicht der zuständigen Autoritäten möglich, die aber statuiert sei, noch könne von einem Auflösungsrecht gesprochen werden, wenn die Autorität nicht an der Rechtsordnung des Vereins beteiligt sei (vgl. Relatio ad can. 694 Schema CIC/1980). Daraufhin fügt die Kommission an anderer Stelle den heute als can. 299 § 3 aufgenommenen Text ein mit der Begründung: „ut autem agnitio alicuius associationis in iure haberi possit, requiritur ut eius exsistentia aliquo modo constet ... Ideo associationes in Ecclesia debent quoque participem reddere auctoritatem de earum exsistentia ..." (Relatio ad can. 674 Schema CIC/1980).

Daraus ist m. E. zu entnehmen, daß der nicht rechtsfähige private Verein Statuten braucht und diese der zuständigen Autorität zur Rekognoszierung vorgelegt haben muß, um rechtliche Existenz in der Ordnung des kirchlichen Vereinsrechts zu haben. Anderenfalls handelte es sich um eine pure Interessengemeinschaft ohne rechtliche Bindung und Strukturierung, für deren Innenverhältnis allein Bestimmungen des allgemeinen Rechts anzuwenden wären.

Ist mein Einwand berechtigt, dann bedarf es in dem zu rez. Büchlein erheblicher Änderungen, weil die Figur des „nichtrechtsfähigen privaten Vereins ohne kirchliche Statutenüberprüfung" Komponente der vorgelegten Struktur ist und daher an vielen Stellen auftaucht. (Nur am Rande sei bemerkt, daß diese abweichende Auffassung nicht ausschlaggebend ist für die Einordnung bestehender Vereine, da solche, die nach dem altem Recht associationes ecclesiasticae waren, kirchlich errichtet oder approbiert sein mußten, so daß ihre Statuten von der Autorität überprüft waren.)

Der zweite Einwand bezieht sich auf die im Anhang abgedruckte Übersetzung. Es ist der Text aus der zweisprachigen Ausgabe des Codex, die im Auftrag der deutschsprachigen Bischöfe herausgegeben ist (s. o.). Er enthält Undeutlichkeiten, Unsicherheiten, wenn nicht gar Fehler. Einige Kostproben:

Can. 312 § 2 Satz 1 lautet: „Auch wenn es kraft apostolischen Privilegs geschieht, wird zur gültigen Errichtung eines Vereins oder der Untergliederung eines Vereins in einer Diözese die schriftliche Zustimmung des Diözesanbischofs verlangt; ..." statt: „Zur gültigen Errichtung eines Vereins oder einer Abteilung eines Vereins in der Diözese ist, auch wenn sie aufgrund apostolischen Privilegs geschieht, das schriftlich gegebene Einverständnis des Diözesanbischofs erforderlich."

Can. 317 § 3 Satz 2: Der „Kaplan, d. h. der geistliche Assistent, darf zu diesem Amt nur berufen werden, wenn das die Statuten vorsehen", statt: „Der Kaplan oder kirchliche Assistent darf nicht für dieses Amt genommen werden, wenn nicht anderes in den Statuten vorgesehen ist."

Can. 320 § 2: „Von der Bischofskonferenz errichtete Vereine können aus schwerwiegenden Gründen von dieser aufgelöst werden. Vom Diözesanbischof errichtete Vereine können von ihm aufgelöst werden, sogar solche, die kraft apostolischen Indultes von Ordensleuten mit Zustimmung des Diözesanbischofs errichtet worden waren", statt: „Aus schwerwiegenden Gründen können von der Bischofskonferenz Vereine aufgehoben werden, die von ihr errichtet sind; vom Bischof Vereine, die von ihm errichtet sind, und auch Vereine ..."

Can. 323 § 1 übersetzt „regimen" mit Leitung, obwohl bis dahin dieses Wort für die „moderatio" verwendet wurde; letztere meint die innere Leitung des Vereins, regimen dagegen die Bindung an die Weisungen einer äußeren Obrigkeit.

Nicht einsichtig ist, warum „officiales" in can. 324 § 1 als „Amtsträger" übersetzt wird, in can. 318 § 2 die „officiales maiores" als Vorstandsmitglieder.

Ungeachtet dieser Einwände ist das Büchlein über die Vereine von doppeltem Nutzen: Es ist ein Kurzlehrbuch des kirchlichen Vereinsrechts, das sich durch innere Konsequenz und Präzision der Aussage ausweist, und ein Ratgeber für Betroffene zugleich, der Auskunft gibt

über den kirchenrechtlichen Ort der vielfältigen Erscheinungsformen kirchlichen Vereinswesens.

Walf, Knut: **Einführung in das neue katholische Kirchenrecht.** – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1984. 270 S., broschiert DM 38.–

Walf, Knut: **Kirchenrecht.** – Düsseldorf: Patmos (1984). 188 S. (Leitfaden Theologie 13), broschiert DM 19.80

In kurzem zeitlichen Abstand sind zwei Bücher des Nimwegener Kanonisten zum neuen Kirchenrecht erschienen. Das erste war die „Einführung". Sie ist motiviert durch die Absicht, angesichts eines neuen kirchlichen Gesetzbuches das Interesse der Theologiestudenten am Kirchenrecht neu zu wecken und dazu erste, zugleich kritische Einblicke in diese Disziplin zu geben.

Die „Einführung" gibt im ersten Teil eine Übersicht über die geschichtliche Entwicklung des Kirchenrechts, die W. mit Überlegungen zur Abhängigkeit zwischen weltlicher und kirchlicher Rechtsordnung abschließt. Der zweite Teil behandelt Grundfragen und Grundstrukturen des Rechts, wie die Unterscheidung zwischen forum externum und forum internum und, unter dem Oberbegriff der „heiligen Gewalt", die Probleme der kirchlichen Gewaltenlehre, der tria munera, der Einheit der Kirchengewalt, der Normen in der Kirche, der Unterscheidung und Gemeinsamkeit von Klerikern und Laien. Der dritte Teil bringt ausgewählte Problemfelder des kirchlichen Rechtes, schwerpunktmäßig solcher des Verfassungsrechtes. Darunter subsumiert W. Leitungsamt, Lehramt und „Das Leben in und mit der Kirche" sowie „Stand in der Kirche" und „Sonstige Formen des Gottesdienstes" als Überschriften zu von ihm getroffenen Unterteilungen des Heiligungsamtes. Strafrecht und Prozeßrecht erfahren knappe bis nur anreißende Behandlung, zehn Seiten sind schließlich dem Verhältnis von Staat und Kirche in den deutschsprachigen Ländern gewidmet. Abkürzungen, Literatur, Stichwörter, Namen und Orte sind in Registern erfaßt und aufgeschlüsselt.

Das „Kirchenrecht" läßt sich auf knappem Platz in einzelne Bereiche tiefer und kritischer ein. Die sechs der Einleitung folgenden Teile tragen die Überschriften: Warum überhaupt Kirchenrecht? Das neue Recht der katholischen Kirche. Besonderheiten des katholischen Kirchenrechts. Die beiden Stände in der katholischen Kirche. Kirchliches Dienst- und Arbeitsrecht. Fundamentale Probleme des heutigen Kirchenrechts (darin: Leitungsgewalt, Kollegialität, Fragen des Eherechts, nämlich Wiederverheiratung Geschiedener, bekenntnisverschiedene Ehe, Glaubensprivileg, schließlich Fragen zu Kirche und Welt, nämlich zur „societas-perfecta"-Lehre, zur politischen Tätigkeit kirchlicher Dienstnehmer, zu den Kirchenfinanzen). Ein Sach- und ein Personenregister bilden auch hier den Abschluß.

W.s „Einführung" ist eine Lektüre, die man, zumal sie selbst kritisch angelegt ist, auch kritisch lesen darf und soll. Ihre positive Funktion, dem Interessierten, vor allem dem Theologiestudenten einen sprachlich und sachlich verkraftbaren Einstieg in das Kirchenrecht zu verschaffen, ist unbestreitbar. Der Schwerpunkt liegt, W.s allgemeiner Ausrichtung gemäß, auf verfassungsrechtlichen Problemen, wobei auffällt, daß er immer wieder die Schwächung des Konzils im neuen Codex bedauernd herausstellt, ohne mit hinreichender Deutlichkeit auf die Ursache dieser Erscheinung hinzuweisen: die Einordnung des Konzils als einer der möglichen Erscheinungsformen des Bischofskollegiums. Gerade in Einführungsliteratur wäre diese Klarstellung wichtig, auch wenn sie seine Bedenken nicht ganz beheben dürfte. Manche Canones sind bei ihm zu seiner Sorge passend gelesen und wiedergegeben: Can. 336 beschreibt nicht „umfassend die beherrschende rechtliche Stellung des Papstes im Bischofskollegium" (75), sondern das Bischofskollegium als Institution des fortdauernden corpus apostolicum, das Träger der höchsten (!) und vollen Gewalt über die Gesamtkirche ist. Wenn W. zu can. 337 § 1 bemerkt, vom Konzil werde nicht mehr die potestas suprema über die Kirche ausgesagt (vgl. 75), darf er nicht verschweigen, daß es sich um die potestas des Bischofskollegiums handelt, die in can. 336 als suprema et plena bezeichnet ist. Offenbar hat W. das übersehen, denn er kommt an anderer Stelle darauf zurück, an der er suprema potestas als nur auf den Papst bezogen erklärt (vgl. 88).

Im Vorwort entschuldigt sich W. für manche Unzulänglichkeiten des Buches damit, daß er es ohne sachliche Hilfe habe abfassen müssen. Auf die nicht eben seltenen Ungenauigkeiten soll daher hier nicht eingegangen werden, da sie vermutlich schon bekannt sind.

Anders als die „Einführung" ist das „Kirchenrecht" weniger als Zugang, denn als Auseinandersetzung gedacht. Es gibt keinen Gesamtüberblick, sondern greift von vornherein Themen mit ungelösten Problemen auf. Besonders verdienstvoll ist, daß W. das kirchliche Dienst- und Arbeitsrecht direkt thematisiert, was angesichts des Fehlens einer entsprechenden Materie in bezug auf die Laiendienstnehmer im Codex in den übrigen Lehrbüchern zumeist unterbleibt. In diesem Bd geht W. auch differenziert mit dem Gravamen der Abwertung des Konzils um. Das Zusammenspiel der Canones 336 und 337 wird korrekt wiedergegeben, seine Sorge eingehender begründet (111–115).

Ein paar Ungenauigkeiten auch hier:

Eine im forum internum gültige Ehe ist nicht im forum externum ungültig, sondern erscheint so. Die Formulierung „... ist bzw. ... erscheint" als nicht gültig, ist keine korrekte Wiedergabe des Sachverhaltes (vgl. 42). Das Rundschreiben der Glaubenskongregation über die Laisierung von 1980 wurde nicht nur durch Geheimnisbruch bekannt (vgl. 81), sondern durch den Abdruck in den Actae Apostolicae Sedis 72 (1980) 1132–1137. Die Kirchen werden nicht zu den Tendenzbetrieben gezählt (gegen S. 84), da § 118 BetrVG sie ausdrücklich von diesen unterscheidet. Die Aussage, nach katholischem Kirchenrecht könne entgegen 1 Kor 7,12–15 der christlich gewordene Partner einer ursprünglich nicht christlichen Ehe den ungläubigen Teil verlassen und eine neue Ehe eingehen, ist zumindestens mißverständlich, wenn die Bedingung für das Eingehen einer neuen Ehe, nämlich das Weggehen des Ungläubigen oder seine mangelnde Bereitschaft zu friedlichem Zusammenleben ohne Schmähung des Schöpfers, erst in zweiter Linie genannt wird (135).

W.s „Kirchenrecht" könnte als alleinige Information ein einseitig negatives Bild vermitteln, so sehr der Verfasser um eine sachgerechte, verantwortete Kritik bemüht ist. Die behandelten Bereiche sind deutlich von einer „Pathologie des Kirchenrechts" her ausgewählt, tragen aber gerade deswegen sehr zur Selbsterkenntnis der Disziplin bei. So gehört auch diese Art der Darstellung des Kirchenrechts zur ehrlichen Auseinandersetzung.

Zapp, Hartmut: **Kanonisches Eherecht.** Begründet von Ulrich Mosiek †, 6., völlig neu bearbeitete Auflage. – Freiburg: Verlag Rombach (1983), (rombach hochschul paperback 110), broschiert DM 28.–

Nachdem Z. das von Ulrich Mosiek verfaßte und mehrmals verbesserte „Kirchliche Eherecht" bereits in 5. Aufl. bearbeitet hatte, hat er nach Mosieks Tod und dem Erscheinen des neuen Codex eine Neubearbeitung vorgenommen. Sie zeigt sich vor allem in der eigenen Sprache sowie der durch den Abschluß der Reformphase möglichen Rückkehr zu einer festen gesetzlichen Basis. Anders als in früheren Auflagen beginnt Z. die einzelnen Themen nicht mehr mit einer verkappten Übersetzung des jeweiligen Canon, da er die Canones 1055–1165 am Ende des Textteils in eigener Übersetzung, aber leider ohne lateinisches Original abdruckt. Dem um sich greifenden Brauch der Verleger ist es zuzuschreiben, daß die Anmerkungen vom unteren Rand der Seiten weggenommen und an das Ende der einzelnen Paragraphen gestellt sind. Ich möchte erneut betonen, daß dieses System ohne einen in ständiger Kopf- oder Fußzeile angebrachten Hinweis auf die jeweilige Fundstelle der Anmerkung für den Leser eine nicht ohne Protest akzeptierbare Verschlechterung darstellt.

Den Inhalt eines Eherechtslehrbuches wiederzugeben erübrigt sich. Z. folgt im wesentlichen der Systematik des Codex, unterfängt aber die damit gegebene Gliederung durch zusätzlich laufende Paragraphenzählung der von ihm gebildeten Sinnabschnitte. Die Sprache ist klar und eindeutig, die Terminologie sachgerecht und unumwunden. So bezeichnet Z. das als Scheidung, was bisher stets als Auflösung der Ehe, Dispens von der Ehe beschrieben wird. Der Terminus „Scheidung" ist, von der rechtlichen Struktur her betrachtet, korrekt, dennoch nicht gut gewählt, weil er dem deutschsprachigen Leser die Parallele zur staatlichen Scheidung aufdrängt und dabei das abweichende Grundkonzept nicht mehr deutlich macht.

Bemerkenswert ist an Z.s Darstellung, daß er sich um die rechtliche Verarbeitung der Änderungen im Kirchenrecht bemüht, und nicht, wie manche, vor allem romanische Autoren, alte Inhalte in die neuen Texte hineininterpretiert. Auch kann er schon erste Literatur zum neuen Codex berücksichtigen und darauf zustimmend oder ablehnend eingehen.

In den Literaturangaben, die im Anschluß an jeden Paragraphen den Anmerkungen folgen, hat Z. eine Kappung vorgenommen. Das ist angesichts der Fülle und Überholung vieler Titel durch den neuen Codex sachgerecht. Es ist aber ratsam, die Vorauflagen des Buches nicht auszumustern, sondern bei der Literatursuche weiter zu verwenden.

Z.s Lehrbuch stellt sich in die Reihe der deutschsprachigen Eherechtsliteratur mit seinem eigenen, durch die Vorauflagen bereits freigehaltenen Platz. Man darf ihm voraussagen, daß es diesen Platz behaupten wird.

III. Ausländische Literatur

Andres, Domingo F., **El derecho de los religiosos.** Comentario al Codigo. – Madrid (Publicaciones Clarentianas) und Rom (Commentarium pro religiosis):

1983, 700 S. (Instituto Teologico de Vida religiosa, Madrid / Instituto Juridico Clarentiano, Roma), kart.

Sich in diesem formenstrengen und präzise konzipierten Buch zurechtzufinden, ist nicht einfach. Anders als der Untertitel vermuten läßt, hat A. nicht einen Kommentar des üblichen Aufbaus geschaffen (Gesetzestext, Kommentierung), sondern eine systematische Darstellung die Canones kommentierend erarbeitet. Die Großgliederung folgt dem Codex, die Feingliederung nach Möglichkeit ebenfalls, aber ergänzt und durchbrochen durch Einfügung und Beiziehung von Canones, die außerhalb der behandelten Teile oder an anderer Stelle darin zu finden sind.

Die Aufteilung und Benennung des Stoffes ist sehr detailliert. Durch das ganze Buch zieht sich eine durchlaufende Bezifferung (1–1033), neben der eine herkömmliche Gliederung in Kapitel, Artikel, römische und arabische Zahlen, diese dann eventuell dezimal weiter untergliedert, einherläuft. Jedem Kapitel und jedem Artikel geht eine Zusammenfassung des behandelten Inhaltes voraus sowie die Auskunft darüber, was im jeweiligen Bereich gegenüber dem alten Recht neu ist.

Die Struktur der Sacherörterung ist folgende: Normen, Quellen und Bibliographie (in einer Fußnote), Bedeutung und Tragweite, Begründung, Bemerkungen. Das Buch schließt mit einem Sachregister und dem Inhaltsverzeichnis.

Inhaltlich beschränkt sich das Werk streng auf das Religiosenrecht, bezieht sich nach der neuen Gliederung der Materie also nicht auf die Gesellschaften des Apostolischen Lebens und nicht auf die Säkularinstitute. Erfaßt ist, was nach herkömmlicher Begrifflichkeit als Orden und Kongregation zu bezeichen war.

Das Religiosenrecht von A. ist eine ungemein materialreiche Arbeit, die mit Gründlichkeit alle Fragen des neuen Rechts der Religioseninstitute angeht. Angesichts der starken Veränderung des Kirchenrechts gerade in diesem Bereich ist hier eine Fülle von neuen Fragen entstanden. Bei der Ausführlichkeit, mit der A. das Religiosenrecht darstellt, wird man nicht ohne Antwort bleiben.

Cappellini, Ernesto (Hrsg).: **Il matrimonio canonico in Italia.** – Brescia: Queriniana 1984. 324 S., kart. Lit 30 000.–

Unter der Leitung von C. ist ein Buch über die Ehe entstanden, das sich nicht allein als Eherecht versteht. Unter den neun Autoren ist neben Kirchenrechtsdozenten ein Anwalt, ein Liturgiewissenschaftler, ein Dogmatiker, ein Pastoraltheologe, ein Rota-Richter. Der Herausgeber selbst ist Offizial. Die thematische Breite des Buches läßt es bloße Rechtsfragen denn auch überschreiten.

Der Dogmatiker Eliseo Ruffini schreibt über christliche Ehe zwischen Glaube und Gesetz: Linien einer Theologie (7–42). Der Kirchenrechtler Sabino Ardito handelt über die Natur der kanonischen Ehe und ihre Vorbereitung (43–89). Ernesto Cappellini befaßt sich mit den Ehehindernissen (91–114) sowie den Mischehen (115–121). Der Rota-Richter Mario F. Pompedda hat den Ehekonsens, die einfache Heilung und die Heilung in der Wurzel zum Thema (123–145). Die kanonische Form und die Feier der Eheschließung behandelt der Kanonist Mario Marchesi (147–158). Giuseppe Dalla Torre, ebenfalls Kirchenrechtslehrer, stellt die staatskirchenrechtliche Lage der Ehe in Italien nach dem neuen Konkordat dar (159–193). Der Anwalt Giuseppe Buscaglia gibt eine Darstellung der Eheverfahren gerichtlicher und verwaltungsmäßiger Art (195–225). Der Liturgiewissenschaftler Adriano Caprioli schreibt über die liturgische Feier der Eheschließung (227–249), der Pastoraltheologe Pino Scabini über die pastorale Sorge der Kirche für die Ehe (251–292). Der Bd schließt mit lateinischer und italienischer Wiedergabe der Canones 1055–1165 und einem Mitarbeiterverzeichnis. Ein Sachregister fehlt bedauerlicherweise.

Die Besonderheit dieses Buches ist weniger ein weiterführender Beitrag zur kirchenrechtlichen Fragestellung, als die Einbettung des Rechtes in die dogmatischen Vor- und liturgischen wie pastoralen Begleitfragen. Sofern sich eherechtliche Werke überhaupt zu der theologischen Einbindung äußern, geschieht es in der Regel durch den Kanonisten selbst. Daß hier die berufenen Vertreter der betroffenen Disziplinen selbst zu Wort kommen, gibt dem Bemühen um eine Gesamtschau der Ehe mehr Authentizität. Zugleich bleiben die Fragen an das Kirchenrecht erhalten und werden nicht in wohlmeinendem Bemühen um Selbstrechtfertigung vorschnell harmonisiert.

La normativa del nuovo Codice. – A cura di Ernesto Cappellini. – (Brescia): Queriniana (1983). 432 S., kart. Lit 30 000.–

Nur Kirchenrechtler, elf Dozenten und ein Bischofsvikar, sind die Mitarbeiter dieses Sammelbandes, der vor Inkrafttreten des neuen CIC erschien und als erste Hilfe zum Umgang mit dem neuen Recht gedacht ist. Sein Inhalt ist der des Codex, aber aufbereitet für den Gebrauch des Anwenders, als Erstinformation für Lehre und Praxis. Die Mitarbeiter sind Sabino Ardito (Salesiana Rom), Tarcisio Bertone (Salesiana Rom), Ernesto Cappellini (Cremona), Francesco Cocopalmerio (Mailand), Giorgio Feliciani (Pavia), Ombretta Fumagalli Carulli (Mailand), Mario Marchesi (Mailand), Giampiero Mazzoni (Verona), Paolo Moneta (Pisa), Agostino Montan (Viterbo), Virginio Rovera (Mailand) und Gian Paolo Valzecchi (Mailand).

Bemerkenswert ist, wie sich der Satz auswirkt, der im Klappentext zu lesen ist: „Besondere Aufmerksamkeit ist den Canones vorbehalten, die die Ehe regeln und zwar angesichts der Bedeutung, die dieses Sakrament in der pastoralen Praxis und in der Verwaltung und Rechtsprechung der Kirche hat." Anstelle einer eingehenden materiellrechtlichen Darlegung der Canones 1055–1165 finden sich zwei Aufsätze zu Grundlagenfragen. Ombretta Fumagalli Carulli schreibt über die kanonische Disziplin und das konziliare Lehramt (201–222), Sabino Ardito über die Gesetzgebung über die Ehe: konziliarer Geist und wichtige Neuerungen (223–244). So zeigt sich auch in diesem Bd, ähnlich wie in dem vorstehend genannten, das Bemühen, die Ehe mehr von Grundfragen und ganzheitlicher Sicht her anzugehen als von den Details der eherechtlichen Canones. Der Absicht der Konzilsväter ist damit sicher entsprochen, wenn auch die Detailarbeit an den Normen dadurch nicht überflüssig wird.

Cappellini, Ernesto / **Marchesi,** Mario (Hrsg.): **Il nuovo Codice.** Proposte di interpretazione e contenuto normativo. – Brescia: Queriniana 1983, 170 S. (Giornale di Teologia 144) kart. Lit 9000.–

Noch einmal früher und genereller setzt dieses kleine Bändchen an, an dem außer den beiden Herausgebern noch Francesco d'Ostilio (Antonianum Rom) mitgearbeitet hat. Das Vorwort ist mit dem 25. Januar 1983 datiert, dem Promulgationstag des neuen Codex. Es geht also nicht um die Darstellung eines detaillierten Inhaltes, sondern nur um Grundlinien.

Der erste Teil (11–83) ist mit „Vorschlägen zur Auslegung" überschrieben. Das 1. Kap. stellt charakteristische Züge des CIC heraus, das 2. seine Funktionalität für den Dienst am Menschen. Im 3. Kap. wird die disziplinäre Bedeutung des Codex herausgearbeitet, im 4. sein Werdegang in der Reformarbeit. Dem ersten Teil folgen zwei Anhänge, die die Apostolische Konstitution Sacra Disciplinae Leges und die Normae vom 28. Januar 1983 über den lateinischen Text und die Übersetzungen des Codex enthalten sowie wichtige Literaturnachweise.

Der zweite Teil (95–153) will den Inhalt des CIC wiedergeben. Das geschieht nur in Form einer kurzen Auflistung, teilweise durch Hinweis auf Neuerungen. Einige Überlegungen zu den Grundideen der Erneuerung schließen diesen Teil, dessen Anhang aus dem Inhaltsverzeichnis des Codex besteht.

Zwei Jahre nach der „ersten Stunde", der das Büchlein seine Entstehung verdankt, sind nur die drei ersten Kap. des ersten Teils noch interessant. Der übrige Inhalt ist inzwischen durch eingehendere Informationen abgelöst.

Codigo de Derecho Canonico. Edicion anotada a cargo de Pedro Lombardia y Juan Ignacio Arrieta. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A. 1983. 1150 S., Plastikeinband

Zwanzig Gelehrte haben an dieser kommentierten Ausgabe des Codex mitgewirkt, die an der Universität Navarra herausgegeben wurde. Sie enthält den lateinischen und den spanischen Text (in der Übersetzung der Spanischen Bischofskonferenz) zweispaltig gedruckt, nach Art von Fußnoten mit der Kommentierung unterlegt. Der Umfang der Erläuterungen ist beschränkt, füllt im Schnitt etwa die Hälfte der Seiten. Sie stützt sich auf das alte Recht und die Konzilstexte, auf die nachkonziliare Gesetzgebung und auf die Berichte über die Codexreform. Eine Verarbeitung von Literatur ist nicht ausgewiesen.

Die Bearbeiter der einzelnen Canones sind etwas mühsam aus dem Autorenverzeichnis zu entnehmen, das den von den jeweiligen Personen verfaßten Teil des Kommentars nennt. Als nützlich ist eine Tabelle anzusehen, die eine Synopse zwischen dem alten und dem neuen Codex versucht. Mehr als 70 Seiten stark ist das Sachregister, das den Bd abschließt.

Stichprobenartige Lektüre, deren Ergebnisse nicht verallgemeinert werden dürfen, zeigt ein Verbleiben der Kommentierung im Rahmen der gängigen Problemlösungen. Der starke Rückbezug auf Belege der Vergangenheit macht schon deutlich, daß hier nicht die Ausfaltung neuer Gesichtspunkte im Vordergrund stehen soll, sondern die solide Erläuterung dessen, was die Canones prima vista hergeben.

Código de Derecho Canónico Edición bilingue comentada. Direccion: Lamberto de Echeverria. Colaboradores: Juan Luis Acebal, Federico Aznar, Antonio Garcia y Garcia u. a. Presentacion de Mons. Antonio Innocenti. Segunda Edicion. – Madrid: Biblioteca de Autores Christianos 1984. LII, 921 S. (Biblioteca de Autores Christianos 442) Ln.

Während der vorgenannte Kommentar auf Dünndruckpapier gedruckt ist, ist dieser in Salamanca herausgegebene auf normalem Papier hergestellt und demzufolge voluminöser. Sechs Kanonisten haben ihn erarbeitet, ihr Anteil am Gesamtwerk ist systematisch aufgeschlüsselt und zu Beginn der einzelnen Bücher noch einmal angegeben. Die Arbeitsweise und der Satz entsprechen dem des oben genannten Kommentars, die Parallelnummern des CIC/1917 werden jeweils an Ort und Stelle angegeben.

Eine grundsätzliche andere Konzeption ist in der Kommentierung nicht zu erkennen, auch der Umfang der Erläuterungen entspricht dem Parallelwerk. Vorteil gewinnt dieses Buch dadurch, daß es vom korrigierten Codextext ausgeht (der Codigo aus Navarra nicht) und in einem Anhang zusätzliche Normen wiedergibt: die Apostolische Konstitution Regimini Ecclesiae Universae von 1967, die Instruktion der Glaubenskongregation über die Lösung der Ehe zugunsten des Glaubens und die zugehörigen Verfahrensnormen vom 6. Dezember 1973, die nicht amtlich publiziert sind, schließlich die dem Codex erst später beigedruckte Apostolische Konstitution Divinus Perfectionis Magister über das Kanonisationsverfahren. Der Sachindex ist erheblich schmaler als der des Konkurrenzbandes (28 Seiten).

Beide kommentierten Codexausgaben rechnen offenbar mit einer hinreichenden Stabilität des kanonischen Rechtes. Möge sich diese Entwicklung zugunsten einer flexibleren Gesetzgebung der Kirche nicht bewahrheiten.

Il nuovo Codice di Diritto Canonico. Novità, motivazione e significato. Atti della Settimana di Studio 26–30 aprile 1983. – Rom: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense 1983. 554 S. („Utrumque Ius" Vol. 9), kart. Lit 45 000.–

Der Bd berichtet über eine Studientagung der Lateranuniversität im April 1983, die zur Einführung in den am 25. Januar desselben Jahres promulgierten Codex Iuris Canonici dienen sollte. Die 33 Beiträge, die der Präsentation folgen, befassen sich dementsprechend zum Teil mit Grundfragen wie Kriterien für die Lektüre und das Verständnis des neuen Codex (R. Castillo Lara 9–33) oder den Rechtsquellen in den Strukturen des neuen Gesetzbuches (A. Boni 34–62). Andere Beiträge behandeln Einzelthemen mehr theologisch oder mehr rechtlich bestimmter Art. Dazu folgender Überblick (in alphabetischer Reihenfolge der Autoren):

G. Accornero zeigt die Neuigkeiten im Ordensrecht als Konsequenz der Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils auf (205–223). M. Albertini referiert die Änderungen im Recht der Säkularinstitute und Gesellschaften des apostolischen Lebens (224–232). Das nicht unproblematische Gebiet des Verhältnisses zwischen den Religiosen und dem Ortsbischof, auf dem der neue Codex erhebliche Unsicherheiten bewirkt hat, behandelt D. J. Andres (233–264), während S. Ardito sich um die Codexnormen über die Ehevorbereitung und ihre konziliare Grundlegung bemüht (350–361). T. Bertone ist mit zwei Beiträgen vertreten, die sich mit dem Abschnitt über die Rechte und Pflichten des Christgläubigen und seinem Charakter als momentane Fixierung einer laufenden Entwicklung (96–106) sowie mit den Subjekten der kirchlichen Höchstgewalt, also Papst und Bischofskollegium befassen (150–162). G. Canestri versucht, pastorale Gesichtspunkte als Leitmotiv der Neukodifizierung des Rechts darzutun (536–551), J. F. Castano setzt sich mit den Neuerungen im Bereich der kanonischen Formpflicht bei der Eheschließung auseinander (362–374). P. Ciprotti prüft die Wechselwirkung zwischen Zivilrecht und kanonischem Recht (523–535) und stellt die theologischen Prinzipien aus den Dokumenten des letzten Konzils dar, die als Grundlage der neuen Normen über die Laien dienten. Ferner behandelt er die Teilnahme der Laien an der Sendung der Kirche und an der potestas regiminis (107–117). G. Damizia stellt die Konzilslehre über die sacra potestas und die tria munera als Grundlage der Normen über den Verkündigungsdienst der Kirche heraus (265–295). E. Egan analysiert die neuen Normen für Ehe- und Strafprozeß auch im Hinblick auf ihre konziliare Grundlegung (490–501). F. Giannini beschäftigt sich mit dem Priesterrat und dem Pastoralrat, ihren Formen und Funktionen, ihrer Bedeutung für die Teilkirche und für die Gesamtkirche (178–191). Die theologische Sicht der Träger oberster Kirchengewalt ist Thema für J. Hamer (139–149). S. Gonzalez Silva handelt von den allgemeinen Normen für die Institute des geweihten Lebens, ihrem Inhalt, ihrem Verhältnis zum alten Codex und ihrer Würdigung (195–204). Z. Grocholewski schreibt über Verwaltungsakte und Verwaltungsbeschwerde und über die Gründe für die Neufassung der entsprechenden Canones (502–522). Die Stellung der Sakramente im Heiligungsdienst der Kirche nimmt B. Honings anhand der Canones 834–848 zum Gegenstand seiner Untersuchung (335–349). A. Joos erörtert die ökumenische Bewegung, ihre konziliare Grundlegung und ihren Charakter als Aufgabe der Christen und der Kirchen (307–334). P. G. Marcuzzi legt die Normen über die Vereinigungen der Christgläubigen dar (118–128), in einem zweiten Beitrag schildert er die Entwicklungsgeschichte der Bestimmungen über die Personalprälaturen (129–138), in einem dritten stellt er die Normen über das Kirchenamt dar (36–95), in einem vierten referiert er die Entwicklung des Rechtes der Säkularinstitute (29–41). G. Di Mattia geht die Neuregelung des kanonischen Strafrechts an, wobei er die formelle Seite von der materiellen trennt und sich auf den allgemeinen Teil des Strafrechts beschränkt (409–437). S. Mester stellt die Neuerungen im Vermögensrecht der Kirche dar (296–306), M. Midali gibt eine theologische Sicht der Teilkirche (163–177), J. Ochoa eine Auflistung der Kriterien, nach denen die Normen des neuen Prozeßrechtes entstanden sind (438–465). Näherhin mit dem Streitverfahren befaßt sich W. O'Connell, der die Materie im alten und neuen Recht vergleicht (466–489). Ein Einzelproblem des Eherechts greift M. F. Pompedda heraus, nämlich die psychische Reife im Hinblick auf das Eherecht angesichts der Canones 1095 und 1096 im neuen CIC (375–394). B. Prevot schildert die Bestimmungen über die Trennung der Ehegatten und über die Gültigmachung der Ehe (395–408). Die „potestas regiminis" ist noch einmal Gegenstand einer theologischen Untersuchung durch A. M. Stickler (63–74). Schließlich befaßt sich P. Tocanel mit den Neuerungen des CIC hinsichtlich der physischen und juristischen Personen (75–85).

Überschaut man das Sammelwerk, so stellt es sich als eine Erstinformation dar, die sich zum Teil auf ein Referat der neuen Bestimmungen beschränkt, bei einzelnen Autoren aber auch mehr in die Tiefe geht. Von besonderer Bedeutung ist dabei der eingangs genannte Beitrag des damaligen Pro-Präsidenten der Codexreformkommission, Castillo Lara, aus dem Gesichtspunkte erkennbar werden, die der Gesetzestext nicht ohne weiteres hergibt. Die Schlüsselstellung des Autors beim Entstehen des Codex erlaubt es, seine Äußerungen bei der Recherche nach der mens legislatoris besonders zu gewichten.

Grocholewski, Zenon / **Pompedda,** Mario Francesco / **Zaggia,** Cesare: **Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico.** Annotazioni di diritto sostanziale e processuale. – Padova: Gregoriana (1984). 265 S. (Studi giuridici 1), kart. Lit 24 000.–

Die Vf. dieses Eherechtsbuches sind kirchliche Richter. Zenon Grocholewski ist Sekretär der Apostolischen Signatur, Mario F. Pompedda ist als Rota-Richter tätig und Cesare Zaggia ist Offizial des Regionalgerichts des Triveneto. Von daher ist die starke Beachtung des prozessualen Aspekts in diesem Bd verständlich.

Pompeddas Beitrag „Bemerkungen zum Eherecht des neuen Codex Iuris Canonici" (15–165) befaßt sich hauptsächlich mit dem Ehekonsens, und zwar mit dem Ehewillen als Äußerung des Erklärenden, des Partners der Ehe (consenso-soggetto) als auch mit dem Gegenstand, dem Inhalt des Ehewillens (consenso-oggetto). Dabei geht er in der Formulierung nicht auf eine Beschreibung der Defekte aus, der Nichtigkeitsgründe also, sondern auf eine positive Fassung: Rechter Ehewille setzt zum Beispiel die Abwesenheit von Täuschung voraus. Die sehr eingehende und sorgfältige Ausfaltung aller Gesichtspunkte führt so zu einem Bemühen um die gültige Ehe zurück, nicht primär zu dem um die Nichtigerklärung.

Nur knapp werden die Ehehindernisse gestreift, zwei von ihnen behandelt: das Ehefähigkeitsalter und das Hindernis der Impotenz. Beides erklärt sich wiederum aus dem Arbeitsbereich Pompeddas. Das Altershindernis korrespondiert der Frage der Konsensfähigkeit; die Impotenz ist das einzige in der Rechtsprechung öfter thematisierte Hindernis.

Grocholewski gibt eine „Übersicht über die Neuerungen des neuen kanonischen Prozeßrechts" (167–201). Das ist auch für das Ehenichtigkeitsverfahren wichtig, weil dieses nicht mehr en detail separat vom allgemeinen Prozeßrecht geregelt ist (wie durch die frühere EPO), sondern in das Grundschema des kanonischen Prozesses eingebunden ist. Grocholewski beginnt mit den neuen Typen von Verfahren, den Verwaltungsbeschwerden, dem mündlichen Streitverfahren und den Änderungen in Trennungs-, Todeserklärungs- und Dispensverfahren. Ein Seitenblick auf die Strukturen des VII. Buches des Codex bereitet die detaillierte Auflistung der Änderungen vor.

Ganz auf die praktischen Bedürfnisse der diözesanen Ehegerichte abgestellt ist der Beitrag von Zaggia „Prozessualer Weg einer Ehesache nach dem neuen CIC" (203–242). Der Ablauf der einzelnen Verfahrensschritte wird zusammengestellt, so daß der Eherichter daran entlanggehen kann, um nichts falsch zu machen.

Der Bd schließt mit einem Kurzbericht über die Zusammenkünfte der Kanonisten des Triveneto von 1970–1983 und dem lateinischen Text der eherechtlichen, nicht aber der prozeßrechtlichen Canones.

Besser als die zahlreichen Kurzwiedergaben des neuen Rechtes bereitet dieser Bd die Materie, die die Ehegerichtsbarkeit betreffen, auf: gründlich, kundig, auf Literatur und Quellen gestützt, zugleich verständlich und anwendbar. Dieses Buch wird länger überdauern als manches andere der ersten Phase.

Liberté et Loi dans l'Eglise. Mit Beiträgen von Charles Pietri, Charles Lefebvre, Jean Gaudemet, Jean Beyer, Vincenzo Fagiolo, Yves Congar, Bernard de Lanversin, Jean Passicos, Philippe Levillain und André Vauchez. – Paris: Beauchesne 1983. 152 S. (Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses 18) kart. FF 65.–

Das Erscheinen des neuen Codex ist für die Reihe „Les quatre fleuves" der Anlaß zu einem kirchenrechtlichen Heft, das sich keineswegs speziell auf das kodikarische Recht bezieht. Bereits der Titel stellt klar, daß es um eigentlich zeitlose Grundfragen geht. Die französischsprachigen Beiträge haben folgende Gegenstände:

Charles Pietri schreibt über „Von der Tora bis zu den Dekretalen. Evangelium und klassische Kultur" (5–19). Charles Lefebvre behandelt „Das kanonische Recht im Mittelalter, 12.–15. Jh." (21–33). „Das kanonische Recht im 20. Jahrhundert vom Codex von 1917 bis zum Amtsantritt Johannes XXIII." stellt Jean Gaudemet dar (35–42). Über „Paul VI. und das Recht der Kirche" (43–75) schreibt Jean Beyer. Vincenzo Fagiolo behandelt das Thema „Der neue CIC und seine Struktur" (77–109). Yves Congar liefert einen Beitrag „Die Laien haben Anteil am Aufbau der Kirche" (111–120). „Vom allgemeinen zum ‚ergänzenden' Gesetz der lateinischen Kirche nach dem neuen Codex" (121–134) ist der Titel des Beitrages von Bernard de Lanversin. Jean Passicos setzt diese Linie fort mit dem Aufsatz „Auf dem Weg zu einer Erneuerung des interdiözesanen und regionalen Partikularrechts nach dem neuen CIC" (135–144). Philippe Levillain und André Vauchez schließen mit einer Betrachtung „Der Codex 1917 und 1983, Vision oder Reform?" (145–152), die eine synoptische Tafel des alten und neuen Codex umfaßt und die Umgliederung deutlich zu machen versucht.

Bei einer Überschau über diese Beiträge erscheint der Titel des Heftes mehr um seiner Allgemeinheit willen gewählt als auf den Inhalt bezogen. Auf dieses Heft hinzuweisen ist wichtig, damit die dort niedergelegten grundsätzlichen Beiträge nicht aufgrund der für die Kanonistik etwas am Rande liegenden Publikation übersehen werden.

Rodriguez, Pedro: **Iglesias particulares y prelaturas personales.** Consideraciones teologicas a proposito de una nueva institución canonica. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (1985), 248 S., kart. Italienische Übersetzung: Chiese particolari & Prelature personali. Considerazioni teologiche su una nuova istituzione canonica. – Milano: Edizioni Ares (1985). 152 S., kart. Lit. 15 000. Es fehlt darin der Dokumentenanhang.

Die Aufnahme von vier Canones über Personalprälaturen in den Codex Iuris Canonici 1983 hat einige literarische Versuche angeregt, diese neue Rechtsfigur kanonistisch und theologisch einzuordnen. Während das Schema „De Populo Dei" aus dem Jahre 1977 die Möglichkeit von Personalprälaturen im Artikel über die Teilkirchen mehr andeutete als abhandelte, das Schema CIC 1980 ihnen bereits einen eigenen Paragraphen widmete, finden sich im Schema Novissimum von 1982 die später fast textgleichen Canones am Ende des Verfassungsrechtes, im CIC 1983 dann im Teil „De Christifidelibus" zwischen dem Klerikerrecht und dem Vereinsrecht. Es zeigt sich bereits daran eine große Unsicherheit in der Bestimmung des systematischen Ortes der Personaprälaturen, die auf eine entsprechende theologische Unklarheit zurückgeht.

R. nimmt es sich vor, die Extreme eines theologischen Normierungsanspruchs des Kirchenrechts einerseits und der Trennung des Rechts von der Theologie andererseits vermeidend, den theologischen Ort der Personalprälaturen zu bestimmen.

R. teilt seine Arbeit in zwei Teile, deren erster der historisch-theologischen Perspektive gewidmet ist. Er behandelt den konziliaren Ansatz in PO 10 und die nachkonziliare Entwicklung durch das MP „Ecclesiae Sanctae" und die Apostolische Konstitution „Regimini Ecclesiae Universae". Dabei konstatiert er, daß die Personalprälaturen als Fortentwicklung und flexible Neuschöpfung der hierarchischen Verfassung der Kirche gewollt wurden, ohne daß ihr Verhältnis zum Teilkirchenverständnis abschließend geklärt werden sollte. Die ausführliche Untersuchung und Darstellung der Textgeschichte des Codex 1983 zeigt, daß die Personalprälaturen keine Teilkirchen sind, die als Teil des Gottesvolkes unter der vollen Jurisdiktion eines Bischofs verstanden werden, daß sie aber auch keine Vereine sind, keine Institute des geweihten Lebens. Daher rühre auch, daß die Personalprälaturen weder im Verfassungsrecht noch im Vereinsrecht eingeordnet seien. Allerdings ist damit lediglich eine negative Abgrenzung getroffen.

Der zweite Teil, der theologisch-systematisch konzipiert ist, soll die positive Standortbestimmung gewinnen. R. untersucht dazu die Canones des CIC, thematisiert das Verhältnis von Teilkirche und Gesamtkirche und versucht eine Beschreibung der Personalprälaturen nach ihrem theologischen Ort in der Struktur der Kirche. Der Vf. stellt dabei die These auf, die Personalprälaturen seien auch eine organische Fortentwicklung kirchlichen Rechtes der Kirchenverfassung göttlichen Rechtes. Die hierarchisch-jurisdiktionelle Dimension der Personalprälaturen erscheine als besonderes Moment der „exousia" (Vollmacht) der Gesamtkirche; der Seinsgrund der Prälaturen sei der Dienst an den Teilkirchen, in deren Pastoral sie einen bestimmten apostolischen Beitrag leisteten; sie seien daher anders begründet und realisiert als die Teilkirchen, aber in bestimmten Elementen erlaubten sie eine gewisse Gleichstellung.

13 Appendices enthalten die Texte, die dem Vf. von Bedeutung für den Leser erscheinen, darunter Schemata aus den Konzilsakten, Konzilstexte, Entwürfe aus den Stadien der Codexreform, Auszüge aus der nachkonziliaren Gesetzgebung bis hin zur Apostolischen Konstitution zur Errichtung der Personalprälatur vom Heiligen Kreuz und des Opus Dei.

Die Arbeit von Rodriguez geht nüchtern und sachlich an das Thema heran. Sie leistet einen guten Beitrag zur Debatte über die Personalprälaturen, die durch den einzigen Anwendungsfall, das Opus Dei, bisher leicht in die Einseitigkeit gerät.

L' experience de Dieu et le Saint Esprit. Immédiateté et médiations. Actes du colloque organisé par les Facultés de théologie et le Centre d'études oecuméniques de Strasbourg. Hrsg. von Raymond Mengus. – Paris: Beauchesne (1985). 216 S. (Le point théologique 44), kart. FF 120.–

Bei den Vorbereitungen zum ökumenischen Pfingsttreffen von 1982 angedacht, wurde die Idee ein Jahr später verwirklicht: ein Theologenkolloquium über die Erfahrungen der charismatischen Bewegung unter der Fragestellung einer unmittelbaren Gotteserfahrung und ihrer möglichen und notwendigen Vermittlung. Es fand vom 16.–19. 11. 1983 in Straßburg statt.

M. Bouttier geht in einem exegetischen Diskurs von der Schrift als dem Ursprungstext christlicher Erfahrung aus und skizziert das Ineinander der Erfahrung des Vaters durch und in Jesus um den Preis des Kreuzes, der Erfahrung des Sohnes durch das apostolische Zeugnis hindurch und der Erfahrung des Geistes mit den spezifischen Problemen ihrer Übersetzung. Mit Paulus sind der forensische Aspekt des Geistes zu unterstreichen, die Ausrichtung auf die kommende Welt und die Gleichgestaltung mit Christus. Nicht vom Evangelium zu trennen, steht der Geist doch über dem Wort und stellt für die Menschen das dar, was ihrer Erfahrung nach in der Offenbarung, ja in Gott selber noch unvollendet ist. So wird Gott zu einer stets neuen Überraschung.

H. Mühlen nimmt als Systematiker den Anspruch einer Unmittelbarkeit ohne Vermittlungen auf. Er will lieber von einer direkten (im Gegensatz zur indirekten) Gotteserfahrung sprechen und warnt davor, das Charismatische auf emotionale Erfahrungen zu beschränken. Ist in der Sicht von Gott als höchstem Wesen oder absolutem Subjekt, das in Konkurrenz zum Menschen tritt, die Wurzel des modernen Atheismus gegeben, so formuliert die Pfingstbewegung den dringenden Appell, im Geist eine direkte Gottesbeziehung zu entdecken, die freilich nicht ohne die Vermittlungen der Selbst- und Gemeinschaftserfahrung und nicht ohne die historische Vermittlung des Geistes erfolgen kann.

Der vielschichtigen Frage nach dem Verhältnis von Glaube, Taufe, Handauflegung und Empfang des Heiligen Geistes im NT geht M. A. Chevallier in seinem gut belegten Beitrag nach. Er hebt die Ansätze hervor, die zu den unterschiedlichen konfessionellen Positionen geführt haben, und versucht, ohne willkürliche Auswahl oder eine erzwungenen Synthese die in den Brechungen verborgene kohärente Wahrheit herauszustellen, daß persönlicher Glaube und Taufe notwendig zusammengehören und in die geistbegabte eschatologische Gemeinschaft führen. Bezüglich des Verhältnisses von Wasser- und Geisttaufe stellt die charismatische Erneuerung eine berechtigte Anfrage an die historischen Kirchen. Die Isolierung der einzelnen Aspekte führt zur Entleerung der Taufe auf der einen und zu falschen Antithesen auf der anderen Seite. Alle Maßnahmen, die man treffen mag, um offenkundige Mängel der Praxis der Kindertaufe zu mildern, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie auf einem Grundirrtum beruht.

A. Godin fragt von der Psychologie aus auf die christliche Erfahrung zu, wie sie von der charismatischen Erneuerung gesehen wird. Wiedergeburt und Liebe sind die Stichworte, die es psychologisch zu deuten gilt. Die Wiedergeburt im Geist der Kindschaft impliziert die Idee der Verinnerlichung einer Dauer in der menschlichen Zeit, die sich aus der Offenbarung der Trinität ableitet. In einem zweiten Schritt entwickelt er die Genese einer Liebesbegegnung. Die Kindschaft drückt sich aus in der Liebe, in der Verinnerlichung von Wünschen, die dann auch zur Teilidentifikation mit den Ausgeschlossenen unserer Tage führen kann.

Die letzten drei Beiträge gehen der Geisterfahrung in den Bereichen: Hl. Schrift, Eucharistie und Welt nach:

G. Siegwalt, der die Erfahrung beim Lesen der Schrift thematisiert, stellt grundsätzliche Überlegungen zur Beziehung zwischen Schrift, Offenbarung als Wort Gottes und Heiligem Geist an und entwickelt in vier Einzelschritten Kriterien für ein Verständnis der Inspiration. Der Satz von der Inspiration der Schriften darf nicht isoliert werden von der gesamten religiösen Tradition und ihrer Aktualisierung die Zeiten der Kirche hindurch. Als Erfahrungswahrheit ist die Inspiration Glaubenswahrheit und dient der Wahrheit von Gottes schöpferischem und erlösendem Wort an die Menschen.

F. Sullivan stellt für die westliche Tradition das mangelnde Bewußtsein von der wesentlichen Rolle des Geistes bei der sakramentalen Gegenwart Christi fest. Es ist abhängig vom Verständnis der Eucharistie als Feier des Paschamysteriums. Im Ausgang von den katechetischen Homilien XV und XVI des Theodor

von Mopsuestia beschreibt S. die eucharistische Liturgie als symbolische Darstellung des Paschamysteriums; als Erfahrung einer personalen Begegnung mit dem Auferstandenen im Heiligen Geist, aus der als Frucht die Gnade des Geistes erwächst.

Nach W. Hollenweger verbleiben sowohl die klassischen Pfingstler als auch die neue charismatische Bewegung in den Grenzen einer aktualisierten Christologie, so daß der Geist zur Arbeitslosigkeit verurteilt ist. Demgegenüber gilt es, an atl Traditionen vom Geist als Lebenskraft über die Grenzen des Volkes hinaus, an Geisterfahrungen in Afrika und Asien extra ecclesiam anzuknüpfen und sich daran zu erinnern, daß auch das europäische Christentum einen Geist außerhalb und vor der Kirche voraussetzt. Das Gespräch mit der modernen Physik führt über eine Trennung von Materie und Geist hinaus und weist auf den Geist als Kategorie des Lebens hin. Es ist Zeit für eine Pneumatologie, die den Geist als Urheber des Lebens in allen Kulturen und Religionen begreift.

Die Beiträge bieten ihrem Genus entsprechend Anregungen und entwickeln einzelne Aspekte, können aber doch nur in Ansätzen eine theologische Durchdringung des Phänomens leisten. Nicht zu übersehen ist der konfessionelle Ausgangspunkt des jeweiligen Autors, obwohl er nie eigens thematisiert wird. Die Reflexion auf die Beziehung von Geist und Kirche ist der Themenstellung entsprechend ausgeklammert. Aber auch die vorgegebene Frage wird nicht konsequent aufgenommen, sondern oft nur verbal angegeben. Der Rez. stimmt der Bemerkung von B. Lepesant im Nachwort zu, daß das Gespräch mit den konkreten Erfahrungen der charismatischen Erneuerung noch zu führen ist.

Quakenbrück Hans-Jochen Jaschke

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd V, Lfg. 3/4; 5/6. In Verbindung mit George W. Anderson, Henri Cazelles, David N. Freedman, Shemarjahu Talmon und Gerhard Wallis hrsg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1985. Sp. 257–512 kart. DM 62.– / Sp. 513–768, DM 62.–

Mit Freude und Dankbarkeit begrüßt die Fachwelt die nunmehr erschienene Lieferungen 3/4 und 5/6 zum Bd V des ThWAT.

In Lfg. 3/4 behandeln die in Klammern genannten Autoren im Ausmaß der angeführten Spalten 36 Stichwörter, unter ihnen auch 10, die im THAT Aufnahme fanden:

nāḏaḥ 257–260 (Kronholm; vgl. THAT II 39–43), *nāḏar* 261–274 (Kaiser), nâhag 275–279 (W. Groß), *nāhal* 279–280 (Kapelrud), *nāhār* 281–291 (Snijders), *nûḏ* 291–293 (Ringgren), *nāwaeh* 293–297 (Ringgren), *nûaḥ* 297–307 (Preuß; vgl. THAT II 43–46), *nûs* 307–315 (Reindl; vgl. THAT II 47–50), *nûaᶜ* 315–318 (Ringgren), *nwp* 318–322 (Ringgren), *nāzāh* 322–326 (Milgrom-Wright-Fabry), *nāzal* 326–328 (Maiberger), *nzr* 329–334 (G. Mayer; vgl. THAT II 50–53), *nāḥāh* 334–342 (Barth; vgl. THAT II 53–55), nāḥal 342–360 (Lipiński; vgl. THAT II 55–59), *naḥal* 361–366 (Snijders), *nḥm* 366–384 (Simian-Yofre; vgl. THAT II 59–66), *nāḥāš* 384–397 (Fabry), *nᵉḥošaeṯ* 397–408 (Fabry), *nāṭāh* 409–415 (Ringgren), *nāṭaᶜ* 415–424 (Ringgren), *nāṭap* 424–432 (Madl), *nāṭar* 432–436 (Madl; vgl. THAT II 99–101 *nṣr*), *nāṭaš* 436–442 (Lundbom), *niḥôaḥ* 442–445 (Koch), *nkh* 445–454 (Conrad), *nkr* 454–463 (Lang-Ringgren; vgl. THAT II 66–68), *nāmer* 463–468 (Mulder), *nes* 468–473 (Fabry), *nissāh* 473–487 (Helfmeyer; vgl. THAT II 69–71), *nāsaḳ* 488–493 (Dohmen), *nāsaᶜ* 493–497 (Kaddari), *naᶜal* 497–500 (Ringgren), *naᶜam* 500–506 (Kronholm), *naᶜar* 507–512 (Fuhs).

Die Beiträge entsprechen in jeder Hinsicht jenen der bereits vorliegenden Lieferungen.

An offenbar unvermeidbaren Druckfehlern bei Stellenangaben konnte gefunden werden: Sp 292 Z. 26 v. u. Jer 18,6 statt Jer 18,16; Sp 304 Z. 6 v. o. 2Sam 14,37 statt 2Sam 14,17 und Jes 11,15 statt Jes 11,10; ebd. Z. 19 v. o. 1Chr 8,2 statt 1Chr 28,2; Sp 316 Z. 19 v. o. (vv. 9.10.13) statt (vv. 9.11.13); ebd. Z. 28 v. o. Am 4,9 statt Am 4,8; Sp 317 Z. 21 v. u. (v. 15 . . .) statt (v. 16 . . .); Sp 319 Z. 11 v. u. Ijob 31,27 statt Ijob 31,21; Sp 364 Z. 20 v. u. 1Sam 17,10 statt 1Sam 17,40; Sp 386 Z. 20 v. u. Jes 14,19 statt Jes 14,29; Sp 421 Z. 16 v. o. Ps 94,4 statt Ps 94,9; Sp 437 Z. 30 v. u. Ez 29,6 statt Ez 29,5; Sp 457 Z. 8 v. u. Ex 22,33 statt Ex 22,30; Sp 458 Z. 12 v. u. und Sp 459 Z. 17 v. o. 13,26f statt Neh 13,26f; Sp 463 Z. 19 v. o. Ijob 34,15 statt Ijob 34,25; ebd. Z. 20 v. o. Neh 13,21 statt Neh 13,24; Sp 480 Z. 1 v. u. Ri 3,1.14 statt Ri 3,1.4.

Unklar ist der Verfasser des Beitrages *nāṭaᶜ*: Ringgren (Sp 424) oder Reindl (Innenseite des Deckblattes).

Ergänzende Hinweise können zu folgenden Stichwörtern empfohlen werden:

nāḏar Sp 272 zur Kultprostitution vgl. auch W. Kornfeld, Prostitution sacrée: DBS VIII (1972) col 1356–1374.

nāhar Sp 281 vgl. auch äg *nhrn*, ein im Neuen Reich belegtes semitisches Lehnwort für „Land am Euphrat" = Mitanni (EG II 287); Sp 282 vgl. die ugaritischen Personennamen *ulu-nâri, ulnhr, ili-narû, milki-nâri* (PNU 165).

nāḥal Sp 343 Das Verb erscheint im AT 59 x, in der LXX-Wiedergabe 21 x κληρονομέω, 20 x κατακληρόομαι, 4 x καταμερίζω, 3 x μερίζω, 2 x κάθημαι, 2 x κατίσχω und je 1 x ἀποδιαστέλλω, διαμερίζω, διελεύσομαι, ἐκτείνω, ἐμβατεύω, ἔσομαι, ὑφίημι. Für das Substantiv *naḥᵃlāh* 216 x (nicht 220 x!) finden sich in LXX 137 x κληρονομία, 47 x κλῆρος, 5 x μερίς, 2 x κατάσχεσις, 2 x κληροδοσία, 2 x κτῆμα und je 1 x διαίρεσις, ἔγ-κληρος, κληρουχία, τόπος (Jos 24,28); 6 x wird es mit Verbalkonstruktion umschrieben und 11x liegt ein anderer Text vor (Jos 13,8.33bis; 14,3; 19,41.48; 1Kön 21,3.4; Jer 17,4; Ez 35,15; Spr 20,21).

nāḥāš Sp 386 Zu den PN (KBL³) auch palm *nḥštb* (J. K. Stark, Personal Names in Palmyrene Inscriptions, Oxford 1971, 39.99). Sp 390 vgl. die Namen heiliger Schlangen in EG: *hpjw* Pyr.-Zeit (II 489), *nśr-ḥr* Königsgräber (II 335), *ḥfᶜ.t* 18. Dyn. (III 273), *ᶜbš* Spätzeit (I 179) und in hellenistischer Periode *Imn.tj, ᶜḥᶜ.w, ᶜḥᶜ.w nfr, bjȝ, wr bjnw.f, nḳr.t, ḥᶜj* (I 87.222.442.444; II 159; III 242).

nāṭap Sp 425 zu I.1. außer *dfj, dfdf.t* (EG V 448) vgl. auch *df, dfd* Tropfen (EG V 568.572) und dfdf träufeln (EG V 573).

nāᶜam Sp 501 zu PN vgl. auch palm *ʾnm, nᶜm, nᶜym, nᶜmy, nᶜmᶜyn* (J. K. Stark, Personal Names in Palmyrene Inscriptions, Oxford 1971, 639f).

Die Lieferung 5/6 zum Bd V des ThWAT enthält Beiträge zu 36 Stichwörtern (*naᶜar – sᵉdom*), die in jeder Hinsicht jenen der bereits erschienen Faszikel entsprechen.

Druckfehler konnten bei Stellenangaben gefunden werden, und zwar Sp 524 Z. 2 v. o. 1Kön 1,42 statt 1Kön 1,52; ebd. Z. 21 v. o. Est 10,1 statt Esra 10,1; ebd. Z. 16 v. u. Gen 33,41 statt Gen 33,4; Sp 526 Z. 9 v. o. Ps 27,6 statt Ps 27,2; ebd. Z. 27 v. u. Ps 35,5 statt Ps 35,8 sowie Est 8,13 statt Est 8,7; Sp 540 Z. 26 v. u. Gen 34,4 statt Gen 34,3; ebd. Z. 23 v. u. Ez 4,17f statt Ez 23,17f; Sp 557 Z. 19 v. o. 1Sam 15,21 statt 1Sam 15,12; ebd. Z. 4 v. u. Gen 24,42 statt Gen 24,43 sowie Ex 18,4 statt Ex 18,14; Sp 568 Z. 8 v. u. 1Chr 15,2 statt 1 Chr 15,21; Sp 658 Z. 22 v. o. Gen 3,18 statt Gen 3,13.

Unzutreffend sind die Verweise Sp 526 Z. 5 v. o. 11,26; Sp 653 Z. 4 v. u. Num 1,4; ebd. Z. 2 v. u. Num 17,7 sowie Num 30,25.

Ergänzend kann zu folgenden Stichwörtern vermerkt werden:

nāpaḥ Sp 519 zu mappah siehe auch Sir 30,12 LXX ἀπώλεια.

nāṣar Sp 578 Lit.: vgl. auch M. Wagner, Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch (BZAW 96), Berlin 1966, 83f.

nāqam Der Sp 602 angezeigte Abschnitt „V. LXX und Qumran" wurde nicht veröffentlicht. Die LXX haben für das Verbum *nāqam* ἐκδικέω 26 x und je 1 x ἀμύνω, ἐκδικάζω, ἐκδίκησιν ποίεω, ἐκδιώκω, κρίσιν ποιέω, πολεμόω; das Nomen *nᵉqāmāh* wird stets mit ἐκδίκησις übersetzt, *nāqām* wird wiedergegeben mit ἐκδίκησις 8 x, ἀνταπόδοσις 3 x, κρίσις 2 x, τὸ δίκαιον λαμβάνω 1 x.

ner Sp 621 Zur Onomastik siehe auch *nwršwš, nry, nryh, šmšnwry* (W. Kornfeld, Onomastica aramaica aus Aegypten, Wien 1978, 62f.75).

nāšaq Sp 677 Die Wiedergabe in LXX φιλέω 14 x, καταφιλέω 13 x, und je 1 x ἀγάλλω, κλείω, προσκυνέω.

nāṯan Sp 695 Zur Onomastik siehe auch *ntwn, ntyn, ntn, ntnʾ, ntny* (W. Kornfeld, Onomastica aramaica aus Aegypten, Wien 1978, 63).

Wien Walter Kornfeld

Fuchs, Ottmar: **Die Klage als Gebet.** Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22. – München: Kösel (1982). 371 S., kart. DM 58.–

Das vorliegende Werk ist die Würzburger Habil. von Ottmar Fuchs. Sie läßt schon in der Themenstellung aufhorchen. Denn hier wendet sich ein Pastoraltheologe einem „weißen Fleck" zu, der nicht nur auf der Geländekarte seines Fachs als solcher erscheint, sondern auch im Gesamt des Christentums eine „Leerstelle" ist. Und der Autor steigt – das ist überaus charakteristisch – in die biblischen Quellgründe der Offenbarung hinauf, um in einer mühevollen eigenen exegetischen Arbeit eine verschüttete Quelle zu ergraben, deren Wasser dem neubundlichen Gottesvolk in seinem Zentrum, nämlich in seinem Gottverhältnis, neue Kraft zuströmen lassen sollen. Das Werk deckt nur diese erste Stufe der Bemühung ab, die mit „Strukturen und Motive der Klage Israels" (18) umschrieben werden kann. Weitere Stufen werden vorangezeigt: „Die Klage im Munde Jesu" – „Humanwissenschaftliche Perspektiven des Klageprozesses" – „Kirchengeschichtliche Streiflichter zur Spiritualität der Klage" – „Jüdisch-christliche Klage heute! (Realisationen in Kunst, Literatur und Gebeten)". Eine gewaltige Aufgabe!

Das vorliegende Buch ist in 6 Großabschnitte gegliedert: 1. Einleitung (12–64), 2. Struktural-semantische Analyse des Psalms 22 (65–143), 3. Basisstruktur und Sprechaktprozeß des Gesamttextes

(144–175), 4. Psalm 22 im Verstehenshorizont des Alten Testamentes (176–277), 5. „Sitz im Leben" und Geschichte der alttestamentlichen Klage (278–345), 6. Ergebnisse und Ausblick (346-359). Das angefügte Literaturverzeichnis umfaßt 12 enggedruckte Seiten mit zumeist exegetischen Publikationen.

Wie der Aufbau bereits erkennen läßt, hat sich der Vf. dem Methodenkanon der modernen Textanalytik als dem Hauptzugang zum Verständnis von Texten verschrieben. Einzelüberschriften wie „Strukturlisten" – „Die Invarianten der Tiefenmodelle" – „Beschreibung der Tiefenmodelle und des Sprechaktes" (sie gliedern alle drei Psalmabschnitte bei der struktural-semantischen Analyse!) etc. unterstreichen diese Feststellung. Die voraufgehenden Publikationen des Autors erweisen ihn als geschulten und erfahrenen Spezialisten der Sprach- und Textanalytik. Er geht also seine methodische Erschließung von Ps 22 mit einem Instrumentarium an, das er beherrscht und sachgerecht zu handhaben weiß. Die gewisse Esoterik, die mit der fachinternen Terminologie verbunden ist, muß vom darin weniger bewanderten studierenden Leser in Kauf genommen werden. Freilich ist dies kein schlechter Kauf, weil der Autor sich gleichzeitig um Allgemeinverständlichkeit bemüht und den, der sich lernwillig zeigt, in ein Gebiet hineinführt, in welchem man ganz gut „zelten" kann, auch wenn man Bedenken haben sollte, sich darin anzusiedeln. Auf letzterem besteht Ottmar Fuchs auch nicht, da er selber der Überzeugung ist, daß die bisherige auf der historisch-kritischen Methode fußende Exegese zum Verständnis von biblischen Texten eine irreversible Notwendigkeit bleibt. Nur die Mono-Methodik hält er offensichtlich – und dies mit Recht – für unzulänglich.

Die Abschnitte 4 (Ps 22 im Verstehenshorizont des Alten Testamentes) und 5 („Sitz im Leben" und „Geschichte alttestamentlicher Klage") sind demgemäß der exegetischen Arbeit im bisher üblichen Sinne gewidmet – und dieser Teil umfaßt immerhin an die 180 Seiten! Sie zeigen, daß der Autor überaus fachkundig ist und dementsprechend in einen fruchtbaren, auf ebenbürtiger Ebene geführten Dialog mit den Exegeten, auch den autores probati unter ihnen, einzutreten vermag. Er ist zwar „Außenseiter", aber nur soweit „außen", daß er einen guten Durchblick und Einblick gewinnt, nicht nur für sich selbst, sondern auch für alle „Insider". Sie können, sofern sie sich in Zukunft mit Ps 22 und mit atl Klagetexten exegetisch befassen, am Buch von F. nicht achtlos vorübergehen. Es gibt in der exegetischen Literatur kaum eine so ausgedehnte und eindringliche Studie über Ps 22 wie die unseres Autors. Sie hat zudem den Vorteil, daß sie zu einer konzentrierten Literaturkenntnis verhilft.

Zu welchen exegetischen „Ergebnissen" kommt F. auf seinem von ihm mit Bedacht entworfenen und verfolgten Weg? Diese Frage kann angesichts der Textfülle des Werkes nur fragmentarisch beantwortet werden.

1. Die Interpretation hat ihren Ausgang zu nehmen vom Endtext als einer synchronen Einheit. Dieser ist m. E. in der Tat das A und O jeder Exegese, die sich als Auslegung der uns vorliegenden Hl. Schrift versteht. Die textlinguistische und sprachanalytische Methode vermag am Endtext Einsichten zu gewinnen, die für alle anderen exegetischen Schritte von orientierender Bedeutung sind. Auf diesem Feld bereits zeigt sich nach dem Autor u. a. dies, daß Ps 22 schwerpunktmäßig ein Klagelied ist, das alle anderen Elemente, auch den hymnischen Schlußteil, aus sich hervortreibt und zugleich trägt und durchträgt. Darum u. a. auch die Ablehnung, Ps 22 als Toda-Psalm zu deuten (261f).

2. Die Klage hat in unserem Psalm, wie im klassischen Israel überhaupt, ihren Sinn in sich selbst und darf nicht der Bitte als Dominanter unterstellt werden, wie dies im frühen Judentum dann in Erscheinung trat und auch einen gewissen Trend in der christlichen Exegese darstellt. Darum setzt der Vf. auch V. 12 von V. 11 ab.

3. In Ps 22 spiegelt sich ein Prozeß, der in V. 22 eine Kehre kennzeichnet. Das *„ʿanîtānî"* ist textkritisch gesichert und darf nicht nach der LXX „verbessert" werden. Aber es muß textintern und nicht textextern (aus dem Kult!) erklärt werden. Darum auch die von F. bevorzugte Übersetzung: Du antwortest mir (vgl. vorab 188). Dennoch bedeutet die Kehre mehr als eine psychologisch zu erklärende Wende. Zum Fragepunkt „Textexterne Interpretation" erklärt der Autor: „An vorausgesetzten pragmatischen Situationen orientierende Erklärungsversuche werden damit nicht grundsätzlich abgelehnt, wohl aber in ihrem oft überstrapazierten totalitären Erklärungscharakter relativiert" (280).

4. Die individuellen Klagelieder haben in Israel in der Frühzeit keine direkte Beziehung zum Kult und auch später nur eine lockere. Selbst „kultische Sprache läßt allein jedenfalls nicht notwendig auf einen kultischen Sitz im Leben schließen" (252, A.247).

5. Ps 22 ist in seiner Endgestalt eine Mischform zwischen einem primären individuellen und einem sekundären kollektiven Klagelied. Die „Urform" (Ps 22 I genannt) umfaßt die Vv. 2–3 und 7–27 (308 u. a.). Sie gehört noch der vorexilischen Epoche an. Die „kollektivierende" Endredaktion fällt in die Zeit der Jahwe-Knecht-Lieder. Darum „darf Ps 22 in seiner Jetztfassung nicht allzuspät (kaum erst nachexilisch) angesetzt werden; denn noch fehlt hier das die eschatologische Hoffnung bremsende Element der enttäuschenden Nachexilserfahrung des 2. Tempels und der weiterdauernden Diaspora" (326). Auf S. 329 bemerkt der Autor zu diesem Fragepunkt: „Nach dem Befund der Fachliteratur legt sich im ganzen die Annahme nahe, daß Ps 22 II in der Exilszeit kurz vor oder gleichzeitig zu Deutero-Jesaia (also etwa nach 550) seine jetzige Textform erhalten hat."

Die dialogische Auseinandersetzung des Autors mit der exegetischen Fachliteratur ist im ganzen sehr sachkundig und aller Ehren wert. Dennoch stellt sich die Frage, ob er nicht selbst eine eigene nach dem üblichen exegetischen Methodenkanon erstellte Basis wenigstens umrißweise hätte erarbeiten sollen, was er anscheinend nur partiell (Motiv- und Traditionskritik!) getan hat. Über das exegetische Rüstzeug dafür verfügt er zur Genüge.

Zunächst vermißt man eine eigene Übersetzung, die nach textkritischen Kriterien erstellt ist. Natürlich geht es dabei der Textlage nach in diesem und jenem Punkt auch um hypothetische Optionen. Aber man hätte diese durchwegs gerne gleich bei der Übersetzung verzeichnet gesehen.

Ein weiteres Desiderat scheint mir dies: Die innerbiblischen Bezüge hätten wohl intensiver erarbeitet werden müssen. Gerade textinternes Auslegen aus der semantischen Textkohärenz und Textkonsequenz heraus, hätte am Ende m. E. stärker als geschehen nach den damaligen Adressaten des Psalms fragen sollen. Die Antwort darauf ist sicherer im detaillierten bibelinternen Vergleich zu finden als in allgemeineren globalen Beobachtungen, wie sie etwa S. 325ff angestellt werden. Es gibt z. B. genug sicher nachexilische König-Jahwe-Texte, welche eine Berufung auf Protojesaja fragwürdig machen. Ein Fragezeichen ist auch m. E. zu machen an das starke Profil, das in der Frage der Feinde der projektiven Interpretation gegeben wird („... es spricht vielmehr alles dafür, daß sie [sc. die Feinde] zum guten, vielleicht größten Teil Projektionen des Notleidenden sind", 239). Die einschlägigen Beobachtungen O. Keels sind zwar von Belang (sie werden auch bestätigt durch die projektiven „Feindbilder" in der heutigen politisierenden Literatur!), aber die Geschichte des vor- und nachexilischen Israel kennt doch genug todbringende Feindschaften gegenüber den Jahwegetreuen, die nicht monokausal als „Projektionen" abgetan werden können. Das tut der Vf. zwar nicht, aber er rechnet für Ps 22 m. E. zuwenig damit. Gerade die vom Autor anerkannte Nähe des Ps 22 zu Jes 53, sollte in dieser Frage zu mehr Vorsicht mahnen, so scheint mir.

Die angezeigten Desiderate beeinträchtigen den auch exegetischen Rang der Arbeit nicht wesentlich. Ihr Formalobjekt ist zudem nicht die exegetische Interpretation, sondern das „Plädoyer für das jüdisch-christliche Gebet der Klage" (354). Dieses ist im vorliegenden Buch glänzend dokumentiert. Man kann seinen Schluß-Satz voll unterschreiben: „Alle Anerkennung katastrophaler Realität, die nicht durch die Klage geht, ist lebenstötend und unverantwortlich. Eine Gottesbeziehung, in der keine Konfliktgespräche möglich sind, ist seicht und lebensfern: Klageabstinenz bedeutet Beziehungs- und Lebensverlust."

Freiburg Alfons Deissler

Latham, James E.: **The religious symbolism of salt.** – Paris: Éditions Beauchesne (1982). 256 S. (Théologie historique, Bd 64), kart. FF 93.—

Nach einer ausführlichen Bibliographie behandelt der Autor in einem ersten Teil die Bedeutung des Salzes im Alten Testament beim Opfer, beim Bund, beim Mahl, das Salz als gutes Symbol der Beständigkeit, als schlechtes Zeichen beim Fluch. Der zweite Abschnitt gilt der römischen Liturgie und den Kirchenvätern und der dritte schließlich dem NT.

Der Vf. meint, daß die Kommentare zur Mt-Parabel daran kranken, daß sie die Parabel nicht in einem hist. Kontext studieren. Lebendige Symbole hätten eben eine Basisbedeutung, weshalb man zu einer überzeugenden Deutung der Parabel kommen kann, wenn man vom AT und der Liturgie ausgeht (24).

Es läßt sich zeigen, daß jedes Symbol mehr als eine Bedeutung besitzt, je nach hist. und kulturellen Bedingungen auch verschiedene Bedeutungsebenen umfaßt. Exegeten, die sich mit einer einzigen einleuchtenden symbolischen Bedeutung der Parabel begnügen, verfehlen die ganze *raison d'être* eines Symbols, was besonders dann zutrifft, wenn der von ihnen angezogene Symbolismus in Wirklichkeit weniger ein Symbol als einen Bezug auf irgendeinen alltäglichen Gebrauch des Salzes darstellt. L. will deshalb nicht nur erforschen, was Christus oder die Evangelisten gemeint haben, wenn sie vom Salz sprachen, sondern ebenso was diese Aussagen den Zuhörern auf Grund ihrer Kenntnis des Alten Testamentes mitteilen konnten (191).

L. deutet Mk 9,50b als Erklärung des Basislogions durch Mk, kritisiert die verschiedenen Meinungen der Exegeten (nach Dupont bedeutet das Salz Weisheit, nach Jeremias Klugheit, nach Lagrange auf keinen Fall Frieden,

denn: nicht zu viel Salz, wenn man Frieden wünscht!), um im Anschluß an Zerwick u. a. καὶ als semitisches waw aufzufassen: „Have salt in yourselves and thus live in peace with one another" (227). Wenn Mk mit diesen Worten nicht auf das „Salz der Freundschaft" hinwiese, hätte er seine Leser irregeführt, die ohne Zweifel an den „Salzbund" denken mußten (227). Wie Lukas (Apg 1,4) das Wort συναλιζόμενος gebraucht, um das gemeinsame Mahl zu bezeichnen, das der Auferstandene mit den Aposteln einnahm, so hat nach Markus Jesus den Aposteln aufgetragen, weiterhin „Salz bei sich zu haben", wenn sie Mahl hielten und im Frieden miteinander zu leben. Denn der vorausgegangene Rangstreit unterwegs (Mk 9,33) war ja gerade etwas derartiges, das ihren Frieden zerstören und sie „salzlos" hätte machen können (228).

M. Lattke (ZNW 75, 1984, 44–59) hat ohne Bezug auf L. Mk 9,50c ebenfalls vom Salz der Gastfreundschaft verstanden, dazu die gleichen Philo-Stellen zitiert, statt „habt Salz in euch" aber „Habt (= teilt) unter euch Salz" übersetzt. Beide Autoren berufen sich auf Philo, Josef 210 (über die Brüder Josefs): „abgesehen davon daß keine Anklage erhoben wurde, teilten sie „Tisch und Salz" mit ihm, was als Symbol echter Freundschaft bei den Menschen gilt" (Übers. L. Cohn I,200). Statt einer Anklage wird Frieden geschlossen, φιλία als Symbolbedeutung des Salzes hat deshalb, meine ich, hier den bekannten politischen Klang (vgl. Xen. Anab. 7,3,16; Diod. DSic. 20,21.55; 1 Makk 8,1.17 u. ö. ThW 4,153, 10-15), Herstellung oder besser Wiederherstellung des Friedens. Dafür hätten zwei vielsagende Belege herangezogen werden können, Pap. Cairo 10351, 57f (U. Wilckens, Arch. Pap.forsch. 5,415 u. Chrest. 1/2, 19 u. 21) vom Jahr 123 v. Chr. (die Gesandten der beiden feindlichen Parteien tranken miteinander den Friedenstrunk und ἅλὸς καὶ τραπέζης μεταξὺ ὄντων – also wohl ein Tisch, auf dem Salz aufgestreut lag – schritten sie zum Schwur).

Die Wendung läßt sich von Archilochos (frg. 95D.) bis Heliodor (6,2) verfolgen, reicht von der staatlichen bis in die private Sphäre. Es heißt in der äsopischen Fabel vom Landmann, der der Schlange (die seinen Sohn getötet hatte) nach dem Leben getrachtet hatte, sich aber versöhnen will: λαβὼν δὲ ἄρτον καὶ ἅλας πρὸς εἰρήνην ἐκάλει τὸν ὄφιν (Hausrath-Hunger 51; Chamby 81; Babrios ed. Crusius 167). Da die Schlange als Fleischfresser das nicht frißt, liegt der Symbolcharakter auf der Hand.

Es sollen also die εἰρηνοποιοί (Mt 5,9) Salz geradezu als Sakramentale bei sich haben!

Zur Literatur hätte noch genannt werden können A. Jirku, Materialien zur Volksreligion Israels (jetzt: Von Jerusalem nach Ugarit 1966) 13–20 (181–188); R. Schnackenburg, Schriften zum Neuen Testament 1971, 177–200.

Druckfehler sind nicht selten: 12 steht Francisco statt Franciscus, 13 complectans statt complectens, 16 Bedutung statt Bedeutung, 23 Salg statt Salz, 44 A. 5 chronists statt chronist, 58 A. 36 publicanus statt publicanis, 61 μετάψις statt μετάληψις, 94 sauvi statt suavi, 96 laquaeos statt lagueos, 102 A. 58 condientis statt condiendis, 142 Barsanaphus u. 146 Barcanaphus statt Barsanuphius, 192 distictions statt distinctions, 200 Dalamn statt Dalman.

Graz Johannes B. Bauer

Lategan, Bernard C. / **Vorster,** Willem S.: **Text and Reality.** Aspects of Reference in Biblical Texts. – Philadelphia (Pennsylv.): Fortress Press/Atlanta (Georgia): Scholars Press (1985). 123 S. (The Society of Biblical Literature. Semeia Studies, hrsg. v. Lou H. Silberman), kart.

Der schmale Bd versammelt je zwei Aufsätze der südafrikanischen Exegeten B. C. Lategan und W. S. Vorster, die sich in letzter Zeit bereits mehrfach um die Aufbereitung der in den siebziger Jahren geführten sprachwissenschaftlichen Diskussionen für die Aufgaben der Bibelwissenschaft und insbesondere um die Vermittlung der strukturalistischen Erzählforschung mit der traditionellen historisch-kritischen Exegese bemüht haben. Diesem Ziel sind auch die hier publizierten Arbeiten verpflichtet, die sich von verschiedenen Seiten aus dem Problem der „Referenz" in biblischen Texten widmen.

Unter „Referenz" (reference; désignation) verstehen sie dabei – gemäß dem erst langsam sich herausbildenden terminologischen Konsens der Sprachwissenschaftler – die Bezugnahme eines sprachlichen Zeichens (oder Zeichensystems) auf die außersprachliche Wirklichkeit bzw. auf die sprachliche Wirklichkeit einer „erzählten Welt"; die „Referenz" eines Textes ist nach einer auf G. Frege (1892) zurückgehenden Unterscheidung, die in letzter Zeit insbesondere von P. Ricoeur intensiv reflektiert worden ist, von seiner „Bedeutung" (meaning; signification) deutlich zu unterscheiden.

Alle Arbeiten des vorliegenden Bdes sind insbesondere daran interessiert, die verschiedenen Ebenen der Referenz eines Textes sorgfältig herauszuarbeiten und die Relevanz der notwendigen Unterscheidungen für die Exegese kenntlich zu machen. Dabei setzen die Autoren durchaus unterschiedliche Akzente.

Die beiden primär sprachwissenschaftlich ausgerichteten Arbeiten von B. C. Lategan („Some Unresolved Methodological Issues in New Testament Hermeneutics" [3–25], zuerst 1981 als Paper für das SNTS-Treffen in Rom veröffentlicht; „Reference: Reception, Redescription und Reality" [67–93]) lenken die Aufmerksamkeit vor allem auf vier Problemkomplexe:

1. auf die Tatsache, daß der Text als Text durch seine syntaktische Struktur und durch seine historische Dimensionen konstituiert wird (wie der Autor im Anschluß an P. Ricoeur und R. Kossellek feststellt);
2. auf die Aufgabe, die aktive Rolle des Lesers beim Prozeß des Verstehens (die L. im Anschluß an H. R. Jauss betont) hermeneutisch zu reflektieren;
3. auf die Notwendigkeit, durch die Untersuchung der Struktur eines Textes und seiner ursprünglichen Referenz den Spielraum legitimer Interpretationen einzugrenzen und zugleich die Möglichkeit immer neuer, ihrerseits produktiver und kreativer Auslegungen zu sichern, sowie
4. auf die (von P. Ricoeur herausgearbeitete und von L. nicht ganz in Übereinstimmung mit Vorster akzentuierte) Tatsache, daß gerade narrative Texte sich nicht in der Weise einer imitatio auf die Wirklichkeit beziehen, sondern so, daß sie mit den ihnen eigenen Ausdrucksmitteln (z. B. metaphorische Rede) die herrschende Wirklichkeitssicht unterbrechen und gerade dadurch die Möglichkeit einer neuen Realitätswahrnehmung schaffen.

Die beiden Arbeiten von W. S. Vorster sind hingegen stärker exegetisch orientiert. Sprachwissenschaftlich geht es ihm vor allem darum, als eine wichtige, wenngleich häufig übersehene Referenzebene die Bezugnahme eines Textes auf die ihn umgebende „erzählte Welt" vor Augen zu führen. Vorster demonstriert die Wichtigkeit dieses Punktes in zwei Gleichnis-Exegesen, einer Analyse des Parabelkapitels Mk 4 („Meaning and Reference: The Parables of Jesus in Marc 4" [27–65]) und einer Untersuchung der bekannten Nathan-Parabel in 2 Sam 12 („Reader-Response, Redescription, and Reference: ‚You are the Man' [2 Sam 12:7]" [95–112]). In beiden Auslegungen spielt demgemäß die Betrachtung des jeweiligen literarischen Kontextes eine sehr große Rolle. Die Auseinandersetzung mit der Nathan-Parabel dient, soweit ich sehe, im wesentlichen nur der Demonstration der (in der Diskussion mit Lategan behaupteten) spezifischen Referenz der von David als authentischer Fallbericht (durchaus im Sinn des Propheten) mißverstandenen Parabel auf den Kontext der Thronfolgegeschichten. Die Studie über Mk 4 hingegen enthält über die (ähnlich gelagerten) sprachwissenschaftlichen Anliegen des Vf.s hinaus eine Fülle von guten Beobachtungen zur Erzählform des Markusevangeliums, zur Struktur des Gleichniskapitels und vor allem zum gegenseitigen Verweisungszusammenhang der verschiedenen Gleichnisse.

Den Bd beschließt eine gemeinsame Literaturliste, in der zwar eine Fülle interessanter angloamerikanischer Literatur gesammelt ist, in der aber eine ganze Reihe deutschsprachiger Titel durch sehr viele Druckfehler z. T. entstellt sind und in der wichtige Arbeiten zum Themenkomplex, wie beispielsweise von R. Barthes, A. Greimas, E. Coseriu, D. Wunderlich und H. Weinrich, aber auch von B. Schlieben-Lange, H. J. Klauck, H. Frankemölle, H. Ritt und G. Sellin (sowie stärker philosophisch und fundamental-theologisch ausgerichtete Arbeiten zur Theorie kommunikativen Handelns) fehlen.

Das Ziel der vier Aufsätze, die historisch-kritische Exegese durch die Rezeption der neueren sprachwissenschaftlichen Diskussion zu bereichern, ist zweifelsohne wichtig: Der Bd enthält eine Vielzahl von Anregungen, die in der methodologisch-hermeneutischen Diskussion der ntl Exegese weiter zu bedenken sind; und er führt zumindest an einigen wenigen Beispielen vor, daß das Eingehen auf linguistische Überlegungen die exegetische Arbeit tatsächlich zu fördern vermag.

Leider krankt das Buch am Übel so vieler Aufsatzsammlungen: In immer neuen Anläufen werden gleiche oder ähnliche Gedankenfolgen nur leicht variiert und häufig unverbunden nebeneinandergestellt; eine Vielzahl von Wiederholungen behindert die Entwicklung eines logisch stringenten Gedankenganges; es fehlt eine präzise und differenzierte Gesamt-Problemstellung; und relativ häufig finden sich wichtige Begriffserklärungen und erläuternde Hinweise, die für das Verständnis der leitenden Fragestellung von grundlegender Bedeutung sind, an relativ später Stelle der Arbeit.

Die Differenzen, die zwischen Lategan und Vorster bei der Behandlung der Referenzthematik zutage treten, scheinen mir keine unvereinbaren Gegensätze, sondern durchaus vermittelbare unterschiedliche Akzentuierungen anzuzeigen. Dies hätte m. E. auch in der vorliegenden Arbeit deutlicher werden können, wenn die Orientierung an einer Referenz-Semantik, wie sie noch im Versuch ihrer Differenzierung zutage tritt, durch die systematische Rezeption einer kommunikationstheoretisch eingebundenen Kontext-Semantik und Kontext-Pragmatik aufgebrochen worden wäre. M. E. ließe sich von einem solchen Ansatz aus die von den Autoren zu Recht angestrebte Erneuerung der historisch-kritischen Exegese durch die moderne Sprachwissenschaft gezielter fördern (und zwar so, daß die ja nach wie vor äußerst wertvollen und wichtigen Ergebnisse der formgeschichtlichen Schule und der traditionell diachronisch ausgerichteten Redaktionskritik nicht nur in ihrer inhaltlichen Substanz gesichert, sondern auch in ihrem – zumindest relativen – methodischen Recht eingebunden werden); und es könnte m. E. dann auch deutlicher werden, daß die gesamte Sprachwissenschaft, so hilfreich sie ohne Frage ist, für die Exegese immer nur Hilfswissenschaft, nicht aber Ziel und Hauptanliegen sein kann – wenn anders die Exegese theologische Disziplin bleiben soll.

Trotz dieser kritischen Einwendungen (die ihrerseits nur noch einmal auf ungelöste Probleme der methodologischen Diskussion in der ntl Exegese hinweisen) ist das Erscheinen des Bdes von Lategan und Vorster sicherlich begrüßenswert, zumal er den deutschsprachigen Leser auf knappem Raum mit einigen wichtigen Aspekten der gegenwärtig im angloamerikanischen Sprachraum geführten hermeneutischen Diskussion vertraut machen kann.

Münster Thomas Söding

Via, Dan O. Jr.: **The Ethics of Mark's Gospel – in the Middle of Time.** – Philadelphia: Fortress Press (1985). IX, 242 S. Hlw.

Der bislang besonders durch Beiträge zur Gleichnisforschung bekannte amerikanische Neutestamentler (von der Duke-University) erprobt neue Zugänge zur Ethik des NT anhand des Mk-Ev, wo narrative Texte die Basis bieten und die Entwicklung einer eigenen Hermeneutik verlangen. Die methodologisch-theoretischen Fragen erörtert V. in zwei „Appendices" (197–225): „I. Structuralism and Phenomenological Hermeneutics" und „II. The Problem of the Truth Value of Plotted Time". Die 12 Kapitel der Gesamtuntersuchung widmen sich der Erhebung des Mk-Ev anhand von Mk 10, wozu V. schon 6 Jahre zuvor eine gewichtige Studie vorgelegt hatte: Mark 10:32–52 – A Structural, Literary, and Theological Evaluation, in: Society of Biblical Literature 1979 Seminar Papers II (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979).

In der „Introduction": „1. An Approach to NT Ethics and Narrative" (1–23) skizziert Vf. seinen Zugang zur ntl Ethik im Kontext der modernen hermeneutischen Diskussion. V. entscheidet sich für eine überwiegend phänomenologische Methode, „a phenomenological method in the existential mode with an orientation to ethical issues" (19). Er will besonders auf anthropologische Motive im Mk-Text wie Herzenshärte, Hören und Verstehen achten und die ethische Dimension der Existenz, wie sie sich in den Erzählungen spiegelt, herausarbeiten.

In „Part One: The Plot of Mark, Apocalyptic, and Temporality" (25–66) behandelt V. in drei Kapiteln, den Hauptteil der Untersuchung vorbereitend, folgende Themen: „2. Apocalyptic and the Markan Narrative", „3. Beginning, Middle, and End in Mark", „4. Theological Reflection on Mark's Gospel". Die Spannung des „Schon" und „Noch nicht" in der mk Eschatologie wird als Schlüssel zum Verständnis der mk Ethik von V. im Kontext moderner Erzähl- und Sprachtheorie geortet. Das Markusevangelium gilt ihm als „a dramatic story about the movement from life-in-death through death to life-in-death and to life itself ... It makes its own claim about how the fulfilled life can be achieved. One moves toward the promissing future by following Jesus in his way, and that means finding *all* by losing *all* (8:34–37; 10:21,43–44). One enters a plot constituted by the conflict between the forces of life and the forces of death" (65).

Im Hauptteil, „Part Two: Time and Ethics: Mark 10 in its Context" (67–168) bereitet V. in „5. Introduction to Mark's Ethics" durch die Nachzeichnung des Lehrers Jesus im Mk-Ev, der mk Gemeinde und des Ortes von Mk 10 in der Gesamtkonzeption und in „6. The Kingdom, Faith, and Conduct: Mark's Non-Autonomous Ethic" durch die Erhebung von 6 ethischen Kategorien die Einzelinterpretation in den Kapiteln 7–11 vor: „7. Marriage and Divorce. Mark 10:1–12", „8. Becoming like a Child: Mark 10:13–16", „9. Selling Property and Giving to the Poor: Mark 10:17–22", „10. Salvation and the Christian Community: Mark 10:23–31", „11. The Suffering Son of Man and the Ethics of Servanthood: Mark 10:32–52".

V. beginnt die jeweiligen Kapitel mit einer „narrative analysis", bevor er in unterschiedlichen Zugängen zum Text den Zugang zur mk Ethik sucht. Exemplarisch sei die Behandlung von Mk 10,13–16 vorgestellt.

In der narrativen Analyse kommt V. zum Ergebnis, „childlikeness" sei „an image of discipleship" (129). Die Bedeutung des „Werdens wie ein Kind" ist freilich offen; sie wird in einer „archetypal interpretation" näher bestimmt: „Being a child is both the end and the beginning of the process of salvation" (132). Die Ethik der Erzählung sieht V. vor allem durch den nachfolgenden Kontext bestimmt: „Becoming like a child discloses the kind of faith stance that is necessary in order to engage in the kind of ethical action called for in the rich man pericope. And the latter shows what is required of the one with the new self-understanding of the child" (132). Schließlich wird die mk Ethik als „the ethic for that highly paradoxical overlapping of the eschatological kingdom and fallen human history" (133) bestimmt.

Den Ertrag seiner Untersuchung faßt V. schließlich in der „Conclusion: 12. The Messianic Secret, Faith and Ethics" (169–195) zusammen. Er interpretiert das Mk-Ev – wie er es in seinem Gleichnisbuch mit den Gleichnissen Jesu auch tat – als eigenständige literarische Gestalt, die nicht durch „the historical author", sondern durch „the author as he is in and for his work" (173) erschlossen wird, gemäß „the principle of coherence in the text as a semi-autonomous Gestalt" (173). Daraus resultiert, daß der Text der entscheidende Referenzrahmen auch für die mk Ethik bleibt. In Auseinandersetzung mit Murray Kriegers Auffassung von einer „literary faith" formuliert V.: „The Markan text, on the other hand, has a very different view of commitment to life as viewed through the narrative" (188). Durch die Begegnung mit der Erzählung des Mk-Ev soll man, so resümiert Vf. die mk Ethik, zum Jünger werden, der einen Weg geht in der sich überschneidenden Zeit der gekommenen und noch nicht gekommenen Gottesherrschaft, des geschenkten und noch vorenthaltenen Glaubens, der Herzenshärte und der Erlösung: „Faith ist seeing and hearing aright, an understanding of oneself formed by the narrative in which life emerges from death" (190f). An den Jünger ergeht ein ganzer Anspruch, aber vor einer Vollkommenheitserwartung wird gewarnt. V. zieht das Mk-Ev nicht als Quelle einer Ethik in Betracht ohne in Rechnung zu stellen „the paradoxical, ironical, presentation of ethical enablement" (191). Und deshalb gilt ihm: „The time of the Christian community's life is woven from processes of both amelioration and degradation" (192).

Die anregende Studie bleibt in einem literarisch-anthropologisch-existentialen Zugang zur Ethik befangen. Dieser Zugang wird vielseitig ausgeschöpft, auch in der Auseinandersetzung mit anderen Positionen. Er versperrt nicht den Zugang zu einer Ethik, die im Text des Mk-Ev die Geschichte Jesu, seine Vor-Gabe, und das Leben der Gemeinden in seiner Nachfolge spiegelt; er öffnet ihn aber auch nicht.

München Rudolf Pesch

Schelkle, Karl Hermann: **Israel im Neuen Testament.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985. XIX, 136 S., kart. DM 39.–

„Die vorliegende Schrift ist eine der nicht wenigen derzeitigen Veröffentlichungen über altes und neues Israel. Sie haben wohl meist ihren Grund in der durch Auschwitz, Theresienstadt, Treblinka und andere Fanale geforderten Besinnung und Umkehr": so bemerkt der Tübinger Altmeister der ntl Exegese im Vorwort. Er behandelt nach einer Einleitung kurz und bündig folgende Themen:

I. Israel in antiker Umwelt; II. Schriften des Neuen Testaments als Quellen; III. Gruppen der Juden (z. Z. Jesu); IV. Glauben und Lehre der Urkirche, aber immer mit Blick auf die Glaubensüberzeugungen und Institutionen des Judentums, wobei Sch. durchgehend versucht, diesem gerecht zu werden). Er bietet umfangreiche Literaturübersichten, wenn auch mit manchen Lücken und einigen Schönheitsfehlern. Es bleiben Fragen stehen, die in der Tat nicht beantwortet werden können, so z. B. S. 79: „Das Kreuz Christi aber ist doch wohl der schwerste Justizmord aller Geschichte. Was ist Schuld, was Tragik, was Geheimnis?"

Es scheint, daß Sch. vor allem ein „Studentenbuch" vorlegen will; das ist ihm gut gelungen.

Passau Franz Mußner

Gärtner, Michael: **Familienerziehung in der Alten Kirche.** Eine Untersuchung über die ersten vier Jahrhunderte des Christentums mit einer Übersetzung und einem Kommentar zu der Schrift des Johannes Chrysostomus über Geltungssucht und Kindererziehung. – Köln, Wien: Böhlau 1985. VIII, 487 S. (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd 7), kart. DM 78.–

Der Vf. greift mit seiner Diss. ein Thema auf, das bisher in der Erforschung der Alten Kirche kaum die ihm gebührende Beachtung erfahren hat: die Kindererziehung innerhalb der christlichen Familien, die für den Fortbestand und die Festigung der Gemeinden eine wichtige Rolle spielte.

Im 1. Teil der Arbeit wird ein Überblick über die Familienerziehung während der ersten vier Jh.e gegeben, in dem der Vf. zunächst das christliche Haus vorstellt, das aber in der frühen Phase der Kirchengeschichte keineswegs homogen war. Weiterhin ist fraglich, ob die von ihm behauptete Differenzierung hinsichtlich der Intensität des Glaubenslebens in den Familien erst nach der „Konstantinischen Wende" einsetzt (15); zwar datieren Quellen, die dieses Problem ansprechen, erst aus nachkonstantinischer Zeit, das heißt aber nicht, daß es vorher nicht bestanden hat.

Bei der Erörterung der Ablehnung der Abtreibung scheint dem Vf. die zeitliche Reihenfolge der christlichen Schriften unklar zu sein; denn im Anschluß an ein Zitat aus Minucius Felix, der die Abtreibung als Mord verurteilt, führt er als christliche Quellen der folgenden Jahrhunderte (sic!), die diese Auffassung teilen, die Didache, den Barnabasbrief, den Brief an Diognet, Justin und Athenagoras an (30 Anm. 7). Ähnliches ist bei der Ordnung der Lektüre der biblischen Schriften (117) zu beobachten, wo Origenes erst nach Gregor von Nyssa, Hieronymus und Johannes Chrysostomus behandelt wird.

Im Rahmen der Untersuchung der frühchristlichen Schriften wird die figura etymologica in 1 Klem. 21,6: παιδεύσωμεν τὴν παίδειαν τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ sehr ungeschickt mit: „in der Erziehung der Furcht Gottes erziehen" übersetzt (41,44), besser würde es heißen: „im Rahmen der Erziehung zur Gottesfurcht anzuleiten". Merkwürdig mutet in diesem Zusammenhang auch die Erwähnung „der umfangreichen Trilogie des Clemens Alexandrinus" (47) an, da dieser Beurteilung des clementinischen Werkes bereits B. Altaner – A. Stuiber, Patrologie, Freiburg 1978[8], 193 zu Recht widersprochen haben.

Das hinlänglich diskutierte Thema der Kindertaufe wird nochmals aufgenommen (64–84), obwohl dazu nichts Neues gesagt werden kann.

In der folgenden Darstellung der Funktionen christlicher Kindererziehung nehmen die Faktoren: Beispiel, Schriftlesung, sowie Ermahnung und Lehre einen breiten Raum ein (87–127), auch die Gefährdung der christlichen Erziehung durch die pagane Umwelt (128–146) und der Konflikt zwischen Familie und radikaler Nachfolge Jesu (147–170) kommen zur Sprache. Schließlich wiederholt der Vf. die schon vorher bearbeiteten, für sein Thema relevanten Aussagen der Didaskalie (171–184 vgl. 40, 51, 69, 72–75, 87–89, 109, 114–115, 143–146).

Das Fazit des 1. Teils besteht darin, daß aus der positiven Einstellung zum Kind das Bewußtsein der Verpflichtung zu einer sorgfältigen, christlich bestimm-

ten Erziehung erwächst, wenn diese auch innerhalb der Literatur der frühen Kirche kein selbständiges Thema bildet.

Im 2. Teil bietet der Vf. eine an der Textausgabe von A. M. Malingrey (SChr 188) orientierte Übersetzung der Schrift des Johannes Chrysostomus über Geltungssucht und Kindererziehung, die sich wiederum der von J. Glagla, Paderborn 1968 verpflichtet weiß, und einen ausführlichen Kommentar, der an einigen Stellen weit über das bei Malingrey aufgeführte Material hinausgeht.

Es ist jedoch zu überlegen, ob die Übersetzung des Terminus σῶμα τῆς ἐκκλησίας (197) die Beziehung zur paulinischen Theologie, die Johannes Chrysostomus anstrebt, nicht besser durch den Begriff Leib statt Körper sichtbar machen könnte.

Die Darstellung der Laster durch Tiere ist keine spezifisch christliche Eigenart, sondern schon seit Aristoteles, eth. N. 1102 a28 – b30 geläufig, der die unvernünftige Begierde der Tierstufe im Menschen zugeordnet hatte (201).

Zum Gedanken des der Gottheit angenehmen Wohlgeruchs (371) wäre heranzuziehen: B. Kötting, Wohlgeruch der Heiligkeit in: Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum = JbAC Erg.-Bd. 9, Münster 1982, 168–175.

Häufige Wiederholungen durchziehen den Kommentar (z. B. 134, 303, 341 die Ausführungen zu Augustin, conf. 1,31; 117, 368–369 die Ordnung der Schriftlesung noch Hieronymus; 117, 378, 442 die breite Unterscheidung zwischen ep. 107 u. 128 des Hieronymus), der sich jedoch bemüht, die Aussagen des Johannes Chrysostomus in den ihnen gemäßen Rahmen hineinzustellen.

Die Schrift des Johannes Chrysostomus, der sich nicht scheut, auch Beispiele der Mäßigung aus dem paganen Bereich als Erziehungsmittel gelten zu lassen (417), zeigt, daß die christliche Erziehung der Kinder in den Familien als ernstes Anliegen betrachtet wurde. Heben sich auch ihre Formen kaum von denen der antiken Pädagogik ab, so haben sich doch das Erziehungsziel und mit ihm die Erziehungsinhalte geändert.

Im 2. Teil ist es dem Vf. gelungen darzustellen, wie Johannes Chrysostomus Elemente der antiken Bildungstradition aufgreift und für sein Erziehungsideal, die Formung des Menschen nach dem Bild Gottes, zu nutzen versteht, und wie sich auch auf diesem Gebiet Antike und Christentum zu einer sinnvollen Einheit verbinden.

Leider erschweren zahlreiche Tipp- und griechische Akzentfehler die Lektüre des Textes.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Mahé, Jean-Pierre: **Hermès en Haute-Egypte.** Tome I. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins. – Québec, Canada: Les Presses de l'Université Laval 1978. XX, 172 S. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section: „Textes" 3), kart.

Ders., Hermès en Haute-Egypte. Tomme II. Le fragment du discours parfait et les definitions hermétiques arméniennes. Ebd. 1982. L, 566 S. (BCNH. Section „Textes" 7), kart. FB 2500.–

Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII 2). Ed. par Painchaud, Louis. Ebd. 1982. XIV, 166 S. (BCNH. Section „Textes" 6), kart. bfr 900.–

Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22–25 août 1978). Ed. par Barc, Bernard. – Québec, Louvain: Les Presses de l'Université Laval, Editions Peters 1981. XII, 464 S. (BCNH. Section „Etudes" 1), kart.

Die Arbeit an den koptischen Schriften des Handschriftenfundes von Nag Hammadi macht gute Fortschritte. In der „Coptic Gnostic Library" innerhalb der Reihe der „Nag Hammadi Studies" hat Stephen Emmel 1984 den „Dialog des Erlösers" (NHC III, 5) vorgelegt. Gerade erschienen ist als Bd 25 der „Nag Hammadi Studies" die Arbeit von Maddalena Scopello über „die Exegese der Seele" (NHC II, 6) mit Einleitung, französischer Übersetzung und Kommentar (Leiden 1985). Die meist kanadischen Forscher der BCNH haben seit 1977 in der Sektion „Textes" 15 Bde publiziert. Hinzukommen in den „Etudes" die obengenannten Kongreßakten und jetzt die Studie von J.-M. Sevrin: Le dossier baptismal Sethien. Etudes sur le sacrementaire gnostique (1986). Aus dem Ostberliner Arbeitskreis kommt die Arbeit von Gesine Schenke, Die dreigestaltige Protennoia, Berlin 1984 (Texte und Untersuchungen 132). Noch nicht im Druck erschienen ist die Habil. von Hans-Gebhard Bethge, Der Brief des Petrus an Philippus. Ein neutestamentliches Apokryphon aus dem Fund von Nag Hammadi (NHC VIII, 2) (Diss. Berlin 1985). Im folgenden sollen einige Bde der BCNH, die in letzter Zeit auf den Schreibtisch des Rezensenten gelangt sind, vorgestellt werden.

J.-P. Mahé hat seine Untersuchungen zum hermetischen Schrifttum in zwei Bden vorgelegt. Der 1. Bd enthält eine allgemeine Einführung zu den Schriften NHC VI, 6–8, sodann die Texte NHC VI, 6–7 selbst, jeweils mit Übersetzung, spezieller Einführung und Kommentar.

Aus den Spuren der Zeile 1 von NHC VI, 6 erschließt er den Titel: Die Achtheit und die Neunheit (oder: Über die Achtheit und die Neunheit). Es handelt sich um eine anders nicht auf uns gekommene hermetische Unterweisung als Dialog zwischen einem Lehrer und seinem Schüler. Der Schüler nennt seinen Lehrer „mein Vater" und mehrere Male „Hermes" oder „Trismegistos". Der Lehrer nennt seinen Schüler „meinen Sohn", ohne ihn mit einem anderen Namen zu bezeichnen (31). „‚Seinen Geist in die Achtheit bringen', bedeutet vor allem, sich vom Einfluß der sieben Planetensphären zu befreien, in den Himmel aufzusteigen, um am Leben der Götter teilzunehmen" (38). Über den Mächten, Seelen und Engeln, die in der Achtheit und Neunheit sind, wohnt der höchste Gott, den Hermes und sein Schüler in uoces mysticae ansprechen, woraufhin in der Exstase die Vision stattfindet (Aufbau der Schrift und Inhalt 31/3).

Die folgende Schrift NHC VI, 7 ist überschrieben: „Dies ist das Gebet, das sie sprachen." Mahé nennt es knapp: „das Gebet der Danksagung" (135). Es findet sich griechisch auf dem Papyrus des Louvre N. 2391 am Ende eines magischen Textes und lateinisch als Schluß des Asclepius, einer freien Übertragung des hermetischen Traktats, den Laktanz und Stobaios „Logos Teleios" oder „Sermo Perfectus" nennen. Nun enthalten direkt anschließend die Seiten 65–78 des Codex VI ein Fragment eben dieser Schrift. Wenn der Schreiber des Codex VI das Gebet als Schluß des Logos Teleios gekannt hätte, von dem er ein Stück abschreibt, dann hätte er es aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vor, sondern nach dem Fragment des Logos Teleios gebracht. Das Gebet muß also unabhängig vom Logos Teleios auf ihn gekommen sein, entweder im Anschluß an „die Achtheit und Neunheit" oder als unabhängige Schrift für sich (137). Mahé bringt in einer Synopse den koptischen Text mit französischer Übersetzung und die griechischen und lateinischen Parallelen. Ergänzungen und Korrekturen bietet der Autor im 2. Bd, 469/77. Zu den Papyri des Einbands von Codex VI vgl. jetzt: J. W. B. Barns, G. M. Browne, J. C. Shelton, Nag Hammadi Codices. Greek and Coptic Papyri from the cartonnage of the covers, Leiden 1981 (NHS 16) 39/51.

Der 2. Bd des beeindruckenden Werkes ist die Diss. des Vf.s, mit der er 1981 das Doktorat ès lettres in Strasburg erworben hat. Die Mitglieder des Prüfungsausschusses waren: F. Dunand, J. Fontaine, A. Guillaumont, J. E. Ménard, M. Philonenko und J. Schwartz (VII).

Der Vf. beginnt mit einer großangelegten Forschungsgeschichte, die gut als Einführung zum Gesamtwerk gelesen werden kann. In der Auseinandersetzung mit der jüngeren Literatur, vor allem mit A. J. Festugière, klärt er seine eigene Vorgehensweise. Er will zunächst einmal die neuen Texte übersetzen und analysieren und das neue Wissen in den Kontext des bisher schon Bekannten stellen (32). Dabei ergeben sich neue Einsichten, die das gesamte Gebiet des hermetischen Schrifttums betreffen. Eine vorwegnehmende Zusammenfassung findet sich unter der Überschrift: „Entdeckung neuer hermetischer Schriften und Absichten dieser Arbeit" auf den Seiten 32/43. Zu den im 1. Bd behandelten Texten bemerkt der Autor S. 41, daß er die Authentizität der ägyptischen Aspekte zunächst ein wenig unterbewertet habe. Unter dem Titel „Griechische Gnomologien und ägyptische Weisheitslehren" geht er erneut auf den Sachverhalt ein (278/308, vgl. bes. 295/303). Das Ergebnis lautet: Inhalt, spirituelle Orientierung und terminologische Affinität garantieren, daß die zu beobachtenden Ähnlichkeiten zwischen den Lehren des Trismegistos und den alten Weisheitslehren nicht nur äußerlich und zufällig sind, sondern begründet sind in ihrer gemeinsamen Verwurzelung in ägyptischen Traditionen (305).

Im 1. Hauptteil beschäftigt sich der Autor mit dem Fragment des Logos Teleios NHC VI, 8 und dem lateinischen Asclepius. Den Kern bildet eine synoptische Edition von NHC VI, 8, der entsprechenden griechischen Fragmente und des parallel laufenden Teils des lateinischen Asclepius. Dem koptischen Text ist eine französische Übersetzung zur Seite gestellt. Es folgt ein umfassender Kommentar. Vorweggenommen ist eine eingehende Behandlung aller Einleitungsfragen. Der 2. Hauptteil gilt den neuen armenischen Texten, bes. den „hermetischen Definitionen", die in ähnlicher Weise erschlossen werden. Abschließend zieht der Autor Schlußfolgerungen, die das gesamte Feld der Hermetik betreffen (407/57). Die Ausgangsfrage ist: In welchem Maß können die armenischen und koptischen Quellen das Bild der hermetischen Literatur korrigieren, das wir uns früher nur anhand der späten byzantinischen Anthologie machen konnten, die man das Corpus Hermeticum nennt (407)?

Vf. geht aus von der Beobachtung, daß die Lektüre des Corpus Hermeticum monoton wirkt, der Eindruck aber völlig verschieden ist, wenn man die koptischen und armenischen Schriften liest, die nach Gattung und Tonart sehr verschieden sind: Gebete, Dialoge, mythische Berichte und Spruchsammlungen. Doch bedeutet Verschiedenheit nicht Disparatheit. Alle Texte haben so etwas wie eine gemeinsame Fabrikmarke. Man braucht nicht lange, um festzustellen, daß die am weitesten verbreitete Gattung gleichzeitig die einfachste ist, nämlich der Spruch. Vf. formuliert als Ausgangshypothese, die durch weitere Analysen gestützt wird: Die zusammengesetzte Figur des Hermes-Thot, dreifach groß genannt, läßt vermuten, daß die Hermetik im hellenistischen Ägypten aus einem Zusammentreffen von Schultraditionen der griechischen Philosophie mit verschiedenen Substraten der ägyptischen Kultur entstanden ist. Bevorzugter Ort eines solchen Zusammentreffens können demzufolge die Spruchsammlungen gewesen sein. Die erste Quelle der philosophischen hermetischen Schriften bestand in einer oder in mehreren Spruchsammlungen, die Hermes oder eine andere mythische Gestalt der Hermetik an verschiedene Gesprächspartner richtete. Von ihrer Natur her haben diese Spruchsammlungen einen sehr zusammengesetzten Charakter. Sie stehen in der Tradition der alten ägyptischen Weisheit und greifen philosophische Maximen auf, die man aus ganz verschiedenen Quellen entlehnt. Diese Sammlungen können schon früh entstanden sein, noch vor der christlichen Ära, kurz nach den alchimistischen, Hermes zugeschriebenen Aphorismen (408f). Die im weiteren angesprochenen Probleme lassen sich den Überschriften entnehmen: II. Vom Spruch zum Logos. Versuch einer

Typologie (Spruch, Spruchsammlung, Spruchkette, kommentierter hermetischer Spruch, Einführung des Mythos, vom Mythos zum Gebet). III. Die Hermetik, das Judentum, Ägypten und die Gnosis (die religionsgeschichtliche Fragestellung). In einem 1. Anhang bringt Vf. die Schreibernotiz NHC VI, 8a mit Übersetzung und Kommentar. Es folgen die schon genannten Ergänzungen und Korrekturen zum 1. Bd. In einem dritten Anhang geht es um die Beziehungen zwischen der hermetischen Literatur und einigen kürzlich veröffentlichten demotischen Schriften. Den Abschluß bilden umfangreiche Register. Das ausführliche Literaturverzeichnis steht auf den Seiten XVIII–L.

Der Vf. hat eine enorme Leistung in der Erschließung und Interpretation der neuen Texte erbracht. In den allgemeinen Schlußfolgerungen geht er behutsam ans Werk. Ermüdend ist allerdings eine gewisse Breite.

Die Arbeit von Louis Painchaud über den „Zweiten Logos des großen Seth" (NHC VII, 2) ist ein schönes Beispiel dafür, daß die sukzessive Beschäftigung mehrerer mit dem gleichen Text zu klareren Erkenntnissen führt. Die früheren Studien sind in der Bibliographie IX–XII bequem zu finden. Gleich das Vorwort macht deutlich, daß wir es mit einem für die Geschichte des Christentums wichtigen Text zu tun haben. Der Traktat ist ein sehr polemischer Text eines christlichen Gnostikers gegen das kirchliche Christentum. Klaus Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum, Leiden 1978 (NHS 12), hat die Schrift zwar schon berücksichtigt (s. Register, 271). In Zukunft muß man jedoch auch Painchauds Arbeit in diesem Zusammenhang konsultieren.

Die Schrift gibt sich als Offenbarungsrede. Der Form nach gleicht sie den hellenistischen Schriften über die Seele. Von dieser Erkenntnis her kann der Vf. die Kohärenz und den planvollen Aufbau des Ganzen deutlich machen. Abgesehen von einigen größeren Zitaten spricht *ein* Autor; es ist also nicht nötig, bei einer literarkritischen Hypothese Zuflucht zu suchen. Vf. hat gut daran getan, die Schriften des Codex II mit ihren ausführlichen Mythologien (vor allem das „Apokryphon des Johannes" und die „Hypostase der Archonten") zu konsultieren, da so die mythologischen Elemente dieser Schrift vor einem größeren Hintergrund gut erklärt werden können. Die Schrift gehört also in den Kreis der sog. sethianischen Gnosis. Sie bezeugt starke Spannungen in einem christlichen Milieu, in dem verschiedene Tendenzen im Bereich der Lehre und der kirchlichen Disziplin aufeinanderprallen. Jede Seite reklamiert für sich ein exklusives Verständnis der Offenbarung Jesu Christi (5). Die vom gnostischen Autor abgelehnte Richtung ist die sog. frühkatholische oder großkirchliche, die auf S. 5 gut zusammengefaßt wird. Kritisiert wird etwa von gnostischer Seite die Auffassung, daß der Christus am Kreuz der Sohn des Gottes des AT ist, dessen Kommen die Propheten angesagt haben. Der gnostische Autor stützt sich auf Teile des NT und interpretiert diese ausgehend von mythologischen Elementen, die den Systemen des „Apokryphon des Johannes" und der „Hypostase der Archonten" nahestehen. Seine Christologie ist dualistisch; seine Ekklesiologie begreift die Christen als himmlische Wesen, die in der materiellen Welt gefangen gehalten sind. Die Hypothese, der „zweite Logos des großen Seth" sei Anfang des 3. Jh.s in Alexandrien verfaßt worden, kann mit guten Gründen vertreten werden. In der bewährten Arten der BCNH behandelt Painchaud zunächst all diese Einleitungsfragen. Es folgt der Text mit französischer Übersetzung. Ein knapper Kommentar, der das Wesentliche erklärt, und die Indices beschließen den instruktiven Bd.

Abschließend soll kurz auf die Akten des Internationalen Kolloquiums über die Texte von Nag Hammadi aufmerksam gemacht werden, das vom 22.–25. August 1978 in der Universität Laval in Québec stattgefunden hat. Das Treffen war organisiert worden vom „Laboratoire d'histoire religieuse" der theologischen Fakultät dieser Universität, das auch die Hauptlast bei der Edition und französischen Übersetzung der BCNH trägt. Im Vorwort faßt der Hrsg. Bernard Barc die einzelnen Beiträge gut zusammen (IX–XII); hier reichen deshalb einige Hinweise.

Jacques-E. Ménard unterzieht die Bibliothek von Nag Hammadi einer Durchsicht. Sein Beitrag steht unter der gliedernden Überschrift: Einführung. „Von der Entdeckung bis heute" sind die beiden Beiträge von James M. Robinson und Robert McL. Wilson überschrieben. Robinson breitet aus, was er aus größerem zeitlichen Abstand noch hat in Erfahrung bringen können über die Fundumstände. Als gesichert hat nun zu gelten, daß der Fund etwa im Dezember 1945 gemacht wurde (29). Robert McL. Wilson handelt über die neuen Erkenntnisse, die uns der Fund in der Gnosisforschung der letzten 20 Jahre gebracht hat, und weist darauf hin, was noch zu tun ist. Weitere drei Beiträge sind zusammengefaßt unter dem Titel: Beziehungen zwischen dem Gnostizismus und den religiösen Strömungen der ersten Jahrhunderte. Torgny Säve-Söderbergh fragt nach den Beziehungen: Heidentum, frühe Kirche, Gnostizismus. Er geht dabei auch ein auf die Studie von W. Schenkel, Kultmythos und Märtyrerlegende. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens, Wiesbaden 1977 (73). Es ist schade, daß er nicht direkt zu meiner Arbeit: Martyr invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens, Münster 1972, gegriffen hat. Karl Wolfgang Tröger behandelt die Beziehung Gnostizismus – Judentum, während Frederick Wisse auf die „Opponenten" im NT im Licht der Nag-Hammadi-Schriften eingeht. Es folgen zwei Beiträge zur gnostischen Mythologie, weiter Studien zu einzelnen Aspekten einzelner Schriften von Nag Hammadi.

Die hier vorgestellten Werke zeigen, daß die BCNH auf einem guten Weg ist. Man kann nur hoffen, daß der feststellbare Elan erhalten bleibt.

Mainz Theofried Baumeister

Der heilige Severin. Sein Leben und seine Verehrung. Text von Rudolf Zinnhobler. Aufnahmen von Erich Widder. Mit einem Nachwort von Bundespräsident Dr. Rudolf Kirchschläger. – Linz: Oberösterreichischer Landesverlag (1982). 92 S., 94 Abb. (z. T. farbig), Ln DM 52.–

Dieses schöne, ja prachtvolle Buch, das anläßlich des 1500jährigen Todestages des hl. Severin († 482) herausgegeben wurde, scheint auf kühne Art und Weise im Gegenüber zweier derzeitiger Tendenzen seinen Weg zu gehen. Die erste, die der „nouvelle histoire", besteht darin, der Gesamtgeschichte (Sozial-, Wirtschafts- und Geistesgeschichte) den Vorrang einzuräumen und den historischen Einfluß der großen Persönlichkeiten (wie den der großen Ereignisse) auf ein Minimum herabzusetzen. Die zweite Strömung, konfessioneller Art, betrifft einen gewissen Rückgang der Heiligenverehrung in der katholischen Theologie und ihrer Praxis. Dennoch zeigen einige der kürzlich begangenen Gedächtnisfeiern (ich denke an die des hl. Benedikt von Nursia 1980, die von Martin Luther 1983 oder die des hl. Liudger von Münster-Werden 1984), daß dieses doppelte Phänomen anscheinend nicht das Urbedürfnis verändert, das darin besteht, an die Geburt und den Tod prägender Persönlichkeiten (von universaler oder regionaler Tragweite) zu erinnern, besonders an religiöse Gestalten und Heilige, und über ihre geschichtliche und gegenwärtige Bedeutung nachzudenken. In wissenschaftlichen Kreisen werden derartige Gelegenheiten oft dazu genutzt, um den Stand der betreffenden Person, ihrer Zeit und ihrer Umwelt im Licht der neuesten Forschung zu ermitteln.

Den, den man den „Apostel des Norikum" nennt (nicht ganz zu Recht, denn diese Gegend war bereits vor seiner Ankunft christianisiert worden), hat mit gutem Recht Anspruch auf einen so feierlich gestalteten Geburtstag. Zunächst von seiten der Österreicher – selbstverständlich –, aber auch von seiten vieler anderer, denn wenn man dem protestantischen Historiker Albert Hauck († 1918) glaubt, hatte Severin in der Geschichte niemanden seinesgleichen, so wie ihn auch Jakob Burkhard († 1897) für einen der Größten unter den Sterblichen hielt und seinen neapolitanischen Altar wie ein Heiligtum verehrt. Die überreichte Bibliographie, die seit 1982 stark anwächst, bestätigt die Wichtigkeit dieser Persönlichkeit: jüngster Zeuge ist die kürzlich erschienene Monographie von R. Bratož, Severinus von Norikum und seine Zeit. Geschichtliche Anmerkungen, Wien 1983.

Das hier besprochene Buch beabsichtigt trotzdem, eine Lücke zu füllen, indem es „eine lesbare Biographie" bietet, „die die Ergebnisse der Wissenschaft berücksichtigt und sie einem breiteren Publikum vermittelt" (Vorw. 7). Obwohl der Vf. auf Fußnoten verzichtet, weicht er dennoch nicht den in der wissenschaftlichen Diskussion umstrittenen Punkten aus. Er analysiert zunächst die Quellen, die uns zur Verfügung stehen (9–14) und beginnt selbstverständlich mit der Vita Severini, die ihr Verfasser Eugippius im Jahr 511 beendet haben muß. Ein Abschnitt mit der Überschrift „Der Umgang mit der Vita" befaßt sich mit dem Problem des literarischen Genus. So erzählt ein Hagiograph nicht nur eine Geschichte, sondern er fügt diese in die große „Heilsgeschichte" ein, und das schließt eine (oft beachtliche) Stilisierung der reinen Tatsachen im Hinblick auf die Beispiele aus der Bibel und der früheren Hagiographie mit ein. In diesem Zusammenhang stützt sich der Vf. auf die allgemein bekannte Arbeiten von Friedrich Lotter, der die Methoden der „Formgeschichte" auf die Vita des hl. Severin angewendet hat. Er übernimmt von diesem Historiker den Begriff „hagiologische Verfremdung" (selbst wenn sich Eugippius dieser oftmals nicht bewußt war) und die Vorstellung, daß der „Systemzwang" des literarischen Genus Widersprüche hervorgebracht hat, so etwa wie die Übernahme von vorgegebenem Erzählmaterial gewisse „Dopplungen" erklärt. Eine zu starke Entmythologisierung, die soviel bedeuten würde wie die Möglichkeit, daß alle wunderbaren Ereignisse bestritten werden können, lehnt Z. jedoch ab (12): „Auch die ‚Vita' mag wunderbare Ereignisse im strengen Sinn des Wortes enthalten."

Diese implizite Auseinandersetzung mit F. Lotter zeigt ein weiteres Mal, daß die Erörterung des Problems der Zusammenhänge zwischen tatsächlicher Wirklichkeit und religiöser Stilisierung die Ebene reiner methodologischer Annäherung übersteigt (vgl. meine erweiterte Zusammenfassung zu Severinus von Norikum, in Franc. 5, 1977, 639–671, bes. 644–646). Vielleicht wird die gleiche Diskussion in Kürze aufgegriffen werden, wenn es um das NT selbst geht (dessen Entstehungsgeschichte viele Ähnlichkeiten mit der der hagiographischen Erzählungen aufweist), so etwa nach dem neuen Buch von Claude

Tresmontant (Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Evangiles, Paris 1983), der sich durch seine Frühdatierung der Evangelien (auf gewagte Weise?) gegen die lange Tradition Bultmanns stellt. Bezüglich der Hagiographie soll noch hinzugefügt werden, daß kaum 15 Jahre nach dem umfassenden und als entscheidend anerkannten Arbeiten von Jacques Fontaine (Sources chrétiennes 133–135, Paris 1967–1969) die Engländerin Clare Stancliffe in den Oxford Historical Monographs damit begann, den historischen und geistigen Sitz im Leben der Schriften des Sulpicius Severus über den hl. Martin von Tours (St. Martin and his Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus, Oxford 1983) neu zu untersuchen.

Wenn auch das commemoratorium des Eugippius unsere Hauptquelle ist, die zum hl. Severin führt, so ist sie doch nicht die einzige. Mehr als auf die Nennung des Heiligen in der Vita Antonii (es handelt sich um Antonius von Lérins) des Ennodius von Pavia richtet der Vf. das Auge auf die archäologischen Funde, die zum Vorschein kamen, als man Ausgrabungen an den Orten durchführte, die bei Eugippius erwähnt werden. Unter der Berufung auf das Beispiel von Bojotro / Passau-Innenstadt (ein kürzlich – 1974 – entdecktes castellum) unterstreicht Z. (14), daß die Archäologie bis zum Beweis des Gegenteils die Vertrauenswürdigkeit der Hagiographie dort bestätigt, wo es sich um „tendenzneutrale Mitteilungen" handelt. (Auch hier darf man noch einmal an gewisse ntl Parallelen erinnern, besonders an das fünfsäulige Schwimmbecken von Betesda, wo die Ausgrabungen die Erläuterungen von Joh 5,2 bestätigt haben.) Als Ergänzung zu diesen literarischen und gegenständlichen Quellen skizziert der Vf. im Anschluß kurz die Situation von Norikum Ripense zur Zeit des hl. Severin (15–21). Er hält fest, daß diese Gegend trotz der zugespitzten Krisensituation des 5. Jh.s eine innnerkirchliche Struktur und ein sehr ausgeprägtes religiöses Leben kannte. Severin selbst (wie auch seine Klöster) erscheint dort als ein „Zeichen christlicher Hoffnung" (P. Stockmeier). Was jedoch erstaunt ist, daß dieser außerordentliche Vertreter des nicänischen Katholizismus offensichtlich keine Bekehrungsversuche bei den arianischen Germanen unternommen hat (19).

Das Kap. mit der Überschrift „Das Leben" (23–51) paraphrasiert die Vita sancti Severini und erhellt sie durch die moderne Forschung. So teilt der Vf. im Anschluß an die Auseinandersetzung über Ursprung und sozialpolitischen Status des Severin die Meinung (eine Auseinandersetzung, die nicht abgeschlossen ist: vgl. die letzte Antwort von F. Lotter an H. Wolff, Inlustrissimus vir oder „einfacher Mönch"?, in Ostbairische Grenzmarken 25, 1983, 281–297), daß Severin zweifelsohne ein „gebildeter Römer" (29) war, und vor seiner klösterlichen „Bekehrung" ein hohes Amt im Staat ausgeübt hat, aber er verwirft mit andern die These von Lotter, die den Heiligen mit dem Konsul Flavius Severinus gleichsetzt, denn letzterer muß sich, gemäß A. Cameron, zwischen 476 und 483 in Rom befunden haben. Schließlich vertraut Z. Eugippius, um Severin als „den Wohltäter in der Verzweiflung" zu beschreiben, der seine organisatorische, diplomatische und sogar strategische Begabung benutzt hat, um die unumgänglich gewordene Evakuierung der danubischen oppida durch (einen Großteil) der romanisierten Bevölkerung zu begleiten und zu leiten (30–39); weiterhin erscheint er als „Mann Gottes" (beide Aspekte werden als in der Person des Heiligen als berechtigterweise zusammengehörig angesehen), dessen unerschütterlicher Glaube diese politische und karitative Maßnahme inspirierte und begründete (40–49). Es bleibt noch zu betonen, daß dieses Kap. vor der Vorstellung eines Severin warnt, der gegenüber der „legalen" kirchlichen Autorität „distanziert" ist (46); das Kap. unterstreicht außerdem die starke biblische Stilisierung der Wunder, die ihm zugesprochen werden (47).

Ein wesentlicher Teil des Buches beschäftigt sich mit dem Nachleben des hl. Severin (53–84). Entgegen dem Vorangegangenen handelt es sich hier um einen Erstbeitrag, denn dieser Punkt ist bislang bei Severin wenig erforscht worden. Z. gibt uns einen ersten Überblick. Im Anschluß an die Überführung der Gebeine (von Favianus/Mautern [?] über Lucullanum/Pizzofalcone nach Frattamaggiore bei Neapel) folgt er den Spuren der gottesdienstlichen Verehrung, wobei er insgesamt feststellt, daß der hl. Severin eigentlich kein richtiger Volksheiliger gewesen ist, was wahrscheinlich darin seinen Grund hat, daß die Orte seines Wirkens und die, wo er später ruhte, nicht die gleichen waren. Seine Verehrung hat Höhen (vor allem zur Zeit des Barock, was den Jesuiten zu verdanken ist) und Tiefen gekannnt, aber sie ist niemals unterbrochen worden, wenn auch der Raum verständlicherweise begrenzt ist (Italien, Deutschland, Österreich). Die Stellung, die der hl. Severin in Kunst (66–74) und Literatur (75-82) einnimmt, verdankt er hauptsächlich der jüngeren Vergangenheit, wie schließlich aus zahlreichen Zeichnungen und gelungenen Photos hervorgeht, mit denen Erich Widder das Buch prachtvoll ausstattete. Auf die eine oder andere Weise zeugen sie von den späten Erinnerungen an eine Persönlichkeit, die wie wir in einer Zeit der entscheidenden Veränderungen (51: in einer Zeit des Umbruchs) lebte, wo es ihr gelang, die Verbindung (39) zwischen (antiker) Vergangenheit und (mittelalterlicher) Zukunft herzustellen.

Die möglichen kritischen Bemerkungen, die gemacht werden können, müssen konstruktiv sein. Dieses Buch wurde mit der nötigen Sachlichkeit geschrieben, mit der „Sympathie", die der Historiker für seinen Gegenstand haben darf und sogar haben muß, um mit dem verstorbenen Henri-Irénée Marrou zu sprechen. Derjenige, der geisteswissenschaftlich arbeitet, hat Anspruch auf seine eigene Anschauung, auf seinen eigenen Blickwinkel. Manche werden Z. vielleicht vorwerfen, er habe „es mit keinem verderben wollen", indem er sowohl der Tendenz zur Entmythologisierung als auch der zur Heiligenverehrung gerecht werden wollte. Das würde jedoch heißen zu vergessen, daß wenn es zur Stilisierung oder Verfremdung gekommen ist, diese zumindest teilweise bereits auf der Ebene des Selbstverständnisses der Person selbst begann. Als Kind einer Zeit, in der das Religiöse allgegenwärtig war, hat dieser geistliche Mensch und politische Heilige (83) sein eigenes Leben und die Ereignisse seiner Zeit aus einer biblischen und theologischen Perspektive selbst gedeutet.

Gewiß, in Anbetracht der Gelegenheit, zu der die vorliegende Veröffentlichung erschien, versteht sie sich auch als eine „Aktualisierung" des hl. Severin, was das Nachwort des österreichischen Bundespräsidenten Rudolf Kirchschläger (85–86) bestätigt. Letzterer blickt übrigens – und das zum Glück – über die Gemeinplätze dieses Genus hinaus. Denn als Mann der Politik verbindet er die beispielhafte Bedeutung von Severins Wirken mit der Tatsache, daß es nicht immer gelungen ist, die gewünschten Beziehungen zwischen denen, die Macht ausüben, und denen, die sich ihr zu unterwerfen haben, zu schaffen. Ich für meinen Teil möchte hier anfügen: und daß es nie gelingen wird, die Vollkommenheit – und die verwirklichte Utopia – nicht von dieser Welt sind. Was die spezifisch christliche Ebene angeht, so ist zu sagen, daß das karitative Beispiel des Severin unsere Mitmenschen noch inspirieren kann; die „Arbeitsgemeinschaft St. Severin" von Heiligenstadt (dieser Wiener Vorort, der, trotz der bedeutenden Entdeckung von 1952, nicht mehr für sich beanspruchen zu können scheint, das erste Grab des Heiligen zu besitzen) und der „St.-Severin-Hilfsdienst" von Enns-Lorch (cf. 84) sind dazu da, uns daran zu erinnern. Ein „Ja" also zur Aktualisierung, vorausgesetzt, daß man nicht die grundlegenden Mentalitätsunterschiede aus dem Blick verliert. So scheint mir auch die „Toleranz" von Severin (oder besser: der fehlende Bekehrungseifer) gegenüber den andersgläubigen Barbaren vielmehr durch taktische Gründe bestimmt worden zu sein als durch eine „ökumenische" Geisteshaltung (40), denn der konfessionelle Pluralismus, der auf jeder Seite eine wesentliche Relativierung der eigenen „Wahrheit" vorausgesetzt hätte, paßt nicht zum geistigen und religiösen Hintergrund des 5. Jh.s (vgl. die Bedeutung, die den dogmatischen Formulierungen beigemessen wurden). Andererseits, wenn es gerechtfertigt ist, eine moderne „Übersetzung" der vielfachen ieiunia, orationes und eleemosynae vorzuschlagen – wie es der Vf. auf S. 42 tut, sollte man dennoch nicht vergessen, daß die Aszetik, über ihre Rolle als psychologisch-religiöse Erzieherin der betrübten Bevölkerung von Norikum (und ihres Widerstandes) hinaus, innerer Bestandteil des christlichen Vollkommenheitsideals war zu einer Zeit, wo – entgegen der unseren – die diesseitige Welt (hoc saeculum) und der sterbliche Leib als minderwertig (in der christlichen Theologie wie auch im philosophischen Heidentum der Spätantike) im Vergleich zur unsichtbaren Welt und der unsterblichen Seele betrachtet wurden (vgl. auch z. B. *Vita* 43,6: *blandimenta saeculi = atrox bestia).*

Zum Schluß noch drei Bemerkungen:

Zuerst: die Gedanken von Z. zur Demutsfloskel im Brief des Eugippius an Paschasius (10) sind zutreffend. Ich möchte nur hinzufügen, daß sie sich ebenfalls in die gesamte stilistische Auseinandersetzung (der *sermo simplex* [–] der *sermo scholasticus*) einfügt, und daß Eugippius offensichtlich erwartete, vom römischen Diakon eine autorisierte Legitimation für die Entscheidung zu bekommen, die er selbst in dieser Angelegenheit getroffen hatte.

Zweitens: es ist möglich, daß der Vf. der *Vita Severini* weniger wundersüchtig als z. B. Sulpicius Severus war (48). Aber, wie dem auch sei, er unterscheidet sich in dieser Hinsicht sehr viel weniger vom Biographen des hl. Martin als z. B. dem des Hilarius von Arles (*Sermo de vita Honorati*), der seinerseits eine hagiographische Strömung vertritt, die gegenüber der Wundertätigkeit sehr zurückhaltend ist.

Drittens: die Bibliographie (87–90), zwangsläufig sehr deutsch geprägt – hätte trotzdem durch einige wichtige französische und italienische Arbeiten zur Hagiographie und Spiritualität der Spätantike und des Hochmittelalters ergänzt werden können (zudem wird kein einziger Bollandist in diesem Literaturverzeichnis aufgeführt). Aber der Vf. hat sein Buch offensichtlich zunächst für einen deutschsprachigen Leserkreis bestimmt. Und er hat zusammen mit E. Widder unbestreitbar eine Lücke gefüllt, die gefüllt werden mußte. Ich meinerseits bin überzeugt, daß diese schöne zusammenfassende Darstellung unseres Wissens über den hl. Severin und seine Verehrung von dauerndem Wert sein wird.

Zele Marc van Uytfanghe

(Übersetzung aus dem Französischen von Regine Laqua)

Die alten Mönchslisten und die Traditionen von Corvey, Teil 1. Neu hrsg. von Klemens Honselmann. – Paderborn: Bonifatius-Druckerei 1982. 198 S., 4 Abbildungen (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 10, Abhandlungen zur Corveyer Geschichtsschreibung Bd 6), kart. DM 48.–

Aus Corvey an der Weser, dem ältesten Benediktinerkloster auf altsächsischem Gebiet, besitzen wir eine verhältnismäßig reiche und vor allem über Jahrhunderte kontinuierlich fortlaufende mittelalterliche Personennamenüberlieferung des Mönchskonventes. Sie ist von Klemens Honselmann, der bereits mehrere wichtige Vorstudien zur hier zu besprechenden Ed. vorgelegt hat, in langjähriger, mühevoller Arbeit neu herausgegeben worden. Dem Titel entsprechend besteht das Buch aus zwei Teilen: der Untersuchung und Wiedergabe der Namenlisten von Äbten und Mönchen des Klosters einerseits und der Traditionsnotizen über Güterschenkungen, mit denen die Abtei vor allem im 9. und 10. Jh. ausgestattet wurde, andererseits. Beide Überlieferungen können, wie die Forschung seit langem erkannt hat, dadurch miteinander in Verbindung gebracht werden, daß viele Schenkungen im jüngeren Teil der Traditionen (965–1025) ausdrücklich aus Anlaß der Übergabe (*oblatio*) eines Knaben an das Kloster, beziehungsweise des Eintritts (*conversio*) eines Erwachsenen in den Konvent erfolgt sind. Daß sich die Namen dieser Neuaufgenommenen im abschriftlich aus dem 12. Jh. erhaltenen Mönchsverzeichnis in derselben Reihenfolge wiederfinden, erweist dieses als fortlaufend geführte Aufnahmeliste des Klosters und damit als äußerst wichtige und aufschlußreiche Quelle für die Geschichte des Corveyer Mönchskonvents, dessen jeweilige Stärke und Zusammensetzung über die Jahrhunderte hinweg verfolgt werden kann.

Im ersten Teil werden die *Nomina fratrum Novae Corbeiae* in einer mehrspaltigen Synopse so wiedergegeben, daß gleiche (oder ähnliche) Namen, die nach Meinung des Hrsg.s identische Personen bezeichnen, nebeneinanderstehen. Die in Spalte A wiedergegebene Eintrittsliste (822–1147) des *Liber vitae* von Corvey mit ihren 659 Mönchsnamen fungiert als maßgebliche Leitüberlieferung, der (22–38) eine 962 angelegte, nach St. Bertin übersandte Liste mit 281 Namen (B), eine Konventsliste unter Abt Folkmar mit 62 um 916 lebenden Mönchen, die als Aufnahmeliste bis ins 11. Jh. um 215 Namen erweitert worden ist (C1 und C2: 26–42), und 70 in den Traditionen erwähnte Namen von Oblaten beziehungsweise Konversen (Tr.: 39–42) angelagert sind.

Im zweiten Teil erfolgt nach Ausführungen über die hsl. Überlieferung, die bisherigen Drucke und Bearbeitungen die Ed. der Traditiones Corbeienses (83–166) nach der Abschrift eines heute verlorenen Corveyer Originalregisters aus der ersten Hälfte des 11. Jh.s, die Johannes von Falkenhagen auf Wunsch des Corveyer Abtes im Jahre 1479 angefertigt hatte (vgl. die Wiedergabe von S. 18 und S. 30 auf dem Faksimile nach S. 72). Im Gegensatz zu K. A. Eckhardt (Studia Corbeiensia I–II, 1970) wurde der Druckausgabe des Johannes Friedrich Falke aus dem Jahre 1752 kein selbständiger Überlieferungswert beigemessen, und auch die Abschrift der Traditionen im Corveyer „Copionale" II von 1664, die auf das Ms. des Jahres 1479 zurückgeht, ist nicht eigens im Text berücksichtigt worden.

Da H. sich inhaltlicher Kommentare weitgehend enthält und auch die genannten Orte nicht bestimmt, ist für weitergehende Forschungen zwar die Basis gelegt, nicht aber der Weg geebnet. Unvollständig und ohne erkennbares Ordnungsprinzip ist das Register der Personennamen (185–198), in dem beispielsweise zwar *Amalungus* und *Amulungus,* nicht aber *Adalold* und *Adolold* zusammengefaßt sind. Da es sich weder um ein rein alphabetisch geordnetes Verzeichnis, noch um ein lemmatisiertes Namenregister, noch um ein kommentiertes Personenregister handelt, ist sein Wert äußerst fraglich. Der bereits angekündigte Teil 2 soll „ein Verzeichnis der Orte bringen mit Angaben über deren Lage, soweit sie ermittelt werden konnte" (Hinweis auf S. 198). Es ist zu hoffen, daß dieser zweite Teil den Erkenntnissen der Namenforschung besser gerecht wird und auch der Wiedergabe der Namen mehr Aufmerksamkeit widmet. Denn leider ist die vorliegende Ed., wie ein Vergleich mit der inzwischen erschienenen Faksimileausgabe des Corveyer Liber vitae (Der Liber vitae der Abtei Corvey. Einleitung, Register, Faksimile, hrsg. von Karl Schmid und Joachim Wollasch, Wiesbaden 1983; Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 40, Westfälische Gedenkbücher und Nekrologien 2) zeigt, nicht fehlerfrei und nicht mit der Sorgfalt erfolgt, die man aufgrund der langen Beschäftigung des Hrsg.s mit den Corveyer Namen erwartete.

Freiburg Dieter Geuenich

Die Frauenklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen, bearbeitet von Ulrich Faust OSB (Germania Benedictina 11: Norddeutschland) – St. Ottilien: Eos Verlag (1984). 628 S., geb.

In dem nach den Ankündigungen in Germania Benedictina 2, 1970, 7 letzten Bd der Reihe, für die die Bayerische Benediktinerakademie München in Verbindung mit dem Abt-Herwegen-Institut Maria Laach verantwortlich zeichnet, stellen 24 Bearbeiter 31 Frauenklöster in Norddeutschland vor. Für die Abfolge der Artikel ist, den Anordnungsprinzipien der Reihe entsprechend, die alphabetische Reihenfolge der Namen der Klöster maßgebend. In Germania Benedictina 2 (wie oben), 7 wird zur Aufgabe der Reihe erklärt, „sämtliche Benediktinerklöster des deutschsprachigen Raumes (bestehende, aufgehobene, zerstörte)" zu berücksichtigen (vgl. auch Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 78, 1967, 347).

Dementsprechend werden in Germania Benedictina 11 z. T. sehr kurzlebige Frauenklöster behandelt (z. B. Bergedorf 62ff, Essen 217ff), überwiegend aber solche, die seit ihrer Gründung im Mittelalter bis ins 16. Jh. (Gandersheim: St. Marien 221ff, Kemnade 298ff, Nendorf 421ff, Rinteln 512ff), 17. Jh. (Burlage 127ff, Buxtehude: Altkloster 134ff, Lamspringe 331ff, Neukloster 447ff, Osterholz 487ff, Zeven 550ff), 19. Jh. (Brunshausen 100ff, Escherde 193ff, Malgarten 403ff, Oesede 459ff, Osnabrück: Gertrudenberg 475ff, Wietmarschen 542ff) oder sogar 20. Jh. (Bassum 43ff, Braunschweig: Hl. Kreuz 67ff, Ebstorf 165ff, Goslar: Neuwerk 250ff, Heiligenrode 281ff, Lüne 377ff, Neuenwalde 429ff, Preetz 498ff, Schleswig: St. Johannis 520ff, Walsrode 534ff) bestanden bzw. z. T. noch bestehen. Die so alten noch bestehenden Einrichtungen sind allerdings heute keine Benediktinerinnenklöster mehr, sondern existieren infolge der Reformation als evangelische Damenstifte. Die beiden als Benediktinerinnenklöster bestehenden Einrichtungen, die der Bd vorstellt, sind Gründungen des 19. und 20. Jh.s (Osnabrück: Kloster der ewigen Anbetung 472ff, Dinklage 160ff). Die mtl. Gründungen werden überwiegend auf das 12. und 13. Jh. zurückgeführt. Auch wenn am gleichen Ort schon früher eine Gemeinschaft bestanden hat wie etwa in Bassum, Brunshausen und Lamspringe (9. Jh.), Kemnade und Walsrode (10. Jh.), setzen die Bearbeiter der jeweiligen Artikel die Hinwendung zum Benediktinertum überwiegend erst im 12./13. Jh. an. Als älterer Benediktinerinnenkonvent wird nur Gandersheim: St. Marien (10. Jh.) genannt. Für Norddeutschland wird somit offenbar bestätigt, daß, wie in neueren Übersichten zur Geschichte des benediktinischen Mönchtums zu lesen, Frauenklöster (benediktinischer Prägung) in größerer Zahl erst seit dem 12. Jh. entstanden (bei Karl Suso Frank, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums [Grundzüge 25] Darmstadt 1975 ist im Kapitel „Die Vorherrschaft der Regel Benedikts" 51ff von Frauenklöstern kaum die Rede [vgl. aber ebd. 58]; nach Guy M. Oury [Lexikon des Mittelalters 1, München – Zürich 1980, Sp. 1877] gab es „vor dem 12. Jh. . . . nur relativ wenige Nonnenklöster . . .", vgl. Sp. 1878 eine weitere derartige Äußerung).

Mehrfach lassen die Bearbeiter der Artikel erkennen, wie schwierig angesichts der erhaltenen Überlieferung die Zuordnung der Klöster zum Benediktinertum ist (z. B. 45ff, 68f, 195, 218, 252, 404, 430, 448, 512, 535). Das Problem ergibt sich einmal aus dem Mangel an Quellen bzw. aus der Unkenntnis von Regel und Consuetudines, denen die Klosterfrauen folgten. Es wird auch durch die Bezeichnungen in den Quellen, vielfach Urkunden, hervorgerufen, die erwünschte Auskünfte vermissen lassen oder in der Zuordnung der Klöster zu einer Observanz nicht eindeutig sind.

Jeder Artikel beginnt mit Belegen historischer Namensformen, Hinweisen auf die politische und kirchliche Topographie und die Klosterpatrone. Soweit die Quellen das zulassen, informieren die Artikel sodann zunächst über den Verlauf der Klostergeschichte und über wirtschaftliche, rechtliche und soziale Verhältnisse. Verfasser, die sich an das Gliederungsschema halten, sind hier zu Wiederholungen veranlaßt worden. Die Artikel unterrichten ferner über Patronate und Inkorporationen. Nach Möglichkeit werden auch Auskünfte zur Bibliotheksgeschichte – oft genug muß Fehlanzeige erstattet werden –, Bau- und Kunstgeschichte gegeben. (Einzelne der dabei aufgeführten Ausstattungsstücke aus den Klöstern Ebstorf, Lüne und Walsrode werden näher vorgestellt in: Stadt im Wandel. Kunst und Kultur des Bürgertums in Norddeutschland 1150–1650, 1, hrsg. von Cord Meckseper, Stuttgart – Bad Cannstatt 1985, 468ff. Nrn. 385, 390–394, 396, 397d, 399, 400).

Den meisten Artikeln sind überdies Personallisten beigegeben, und zwar in der Regel Listen der Pröpste und der Klostervorsteherinnen (Äbtissinnen bzw. Priorinnen, Dominae). Jeder Artikel wird mit einem Verzeichnis von Quellen, Literatur und Archivalien, außerdem mit Hinweisen auf Ansichten und Pläne sowie Siegel beschlossen.

In den Abschnitten über die Klostergeschichte nehmen die Ausführungen zur Gründung und zu den Verhältnissen seit dem 15. Jh., insbesondere während und nach der Reformation, öfters breiten Raum ein. Die Anfänge und das Fortleben der Klöster werden dabei nicht immer gleich behandelt. Während etwa im Artikel über Zeven (550ff) ausführlich über das im 10. Jh. entstandene Stift Heeslingen gesprochen wird, aus dem nach seiner Verlegung Mitte des 12. Jh.s das Kloster Zeven hervorging, wird die Behandlung Essens (217ff) und Malgartens (403ff), das 1194 den Konvent aus Essen aufnahm, auf zwei Artikel verteilt. Beschränkt sich der Verfasser des Artikels über Bassum 49f mit dem Hinweis auf das Überleben Bassums als Stift und beendet seine Darstellung mit der Einführung der Reformation, gehen andere Verfasser der Geschichte anderer Klöster bis zum Ende bzw. bis in die Gegenwart nach.

Die Geschichte der Frauenklöster Norddeutschlands stellt sich dem Leser als „äußere Geschichte" dar, als deren Akteure Gründer, Diözesanbischöfe, Landesherren, Adlige, Vögte, Pröpste usw. erscheinen. Dagegen treten die Klostervorsteherinnen und die Konvente eher zurück. Mehrfach wird betont, daß über die Entwicklung der Konvente

wenig auszumachen sei, daß zur „inneren Geschichte" der Klöster kaum etwas ermittelt werden könne (z. B. 64, 109, 150, 208, 219, 303, 334, 378, 439, 535, 545, 554, 560). Wer die Frauen waren, die das klösterliche Leben trugen, und was ihr Leben als Angehörige von Frauenklöstern eigentlich ausmachte, wird daher vielfach nicht recht faßbar. Wie die Personallisten zeigen, können nicht einmal die Klostervorsteher(innen) durchgehend benannt werden. Das heißt nicht, daß gar keine Aussagen über die Klosterfrauen möglich gewesen wären. Insbesondere für die Zeit seit dem späten MA konnten Angaben über die soziale Herkunft der Klosterfrauen und – punktuell und auf eingeschränkter Quellenbasis – über die Größe der Konvente gemacht werden (vgl. 55f, 69, 86f, 109f, 128, 140, 142, 150f, 182f, 208, 233f, 268, 349f, 378f, 389ff, 412f, 425f, 439, 455, 467, 508, 517, 521, 535, 545, 560), auch waren Einzelheiten über das Alltagsleben und über die Aufgaben der Nonnen in Erfahrung zu bringen (z. B. Liturgie 129, 193, 230, Schreibarbeit 391ff, Unterricht 110, 184, 234, 351, 391, 455, 514, Handarbeiten 56, 110, 234, 391). Trotzdem ist es schwierig, die vorgestellten Frauenklöster als von religiösen Frauengemeinschaften gebildete geschichtliche Größen ganz zu begreifen (vgl. die grundsätzlichen Bemerkungen bei Joachim Wollasch, Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt [Münstersche Mittelalter-Schriften 7] München 1973, 53ff).

Wegen der Anordnung der Artikel in der alphabetischen Reihenfolge der Namen der Klöster hat der Bd – wie alle in der Reihe – den Charakter eines ‚Klösterlexikons'. Dadurch wird dem Leser der Zugang zu den einzelnen Klöstern leichtgemacht, aber erschwert, ihren Platz in der ‚Klosterlandschaft' zu finden. Hier zu integrieren, ist die Aufgabe der Einführung von Ulrich Faust unter dem Titel „Benediktinerinnen in Norddeutschland" (19–41).

Faust stellt einen Überblick über Äußerungen frühchristlicher Autoritäten zum Leben der Jungfrauen und über frühe Regeln bis hin zur Benediktsregel an den Anfang und skizziert sodann den Weg norddeutscher Frauenklöster vom Kanonissenstift zum Benediktinerinnenkloster; dabei geht er ausführlich auf die Einführung der Propsteiverfassung ein. Wie die Verfasser der Artikel behandelt Faust die Zeit des Spätmittelalters, die auch eine Zeit der Klosterreformen war, und der Reformation ausführlich; er stellt resümierend fest, daß „die Blütezeit des monastischen Lebens infolge der Bursfelder Reform Ende des 15. und Anfang des 16. Jh.s, also vor der Reformation Luthers", auffalle (38). Abschließend geht Faust auf die aus Klöstern benediktinischen Ursprungs hervorgegangenen, noch bestehenden ev. Damenstifte und die beiden benediktinischen Neugründungen ein.

Auch diese Einführung läßt den Leser bei der Frage nach dem Eigentlichen des Lebens im Frauenkloster unbefriedigt. Äußerungen zum klösterlichen Alltag sind in den Abschnitt einbezogen, der „Klösterliches Leben, Niedergang und Reform" (30ff) überschrieben ist. Abgesehen von den ersten beiden Abschnitten ist die Einführung eng auf den Bereich Norddeutschlands zugeschnitten.

Diese Feststellung führt zu einer Frage, die über den besprochenen Bd hinaus auf die Konzeption der ganzen Reihe zielt. Nach den oben zitierten Äußerungen zum Programm in Germania Benedictina 2 sind in den weiteren bisher erschienenen Bden der Reihe kaum noch Hinweise zum Gesamtplan enthalten. Wenn es bei den 11 vorgesehenen Bden bleiben soll, die – nach den bereits erschienenen Bden zu urteilen (2: Bayern, 1970; 5: Baden—Württemberg, 1975; 6: Norddeutschland, 1979; 8: Nordrhein—Westfalen, 1980) – Frauenklöster nicht berücksichtigen, wäre doch zu fragen, warum gerade die Frauenklöster Norddeutschlands in einem eigenen Bd vorgestellt werden. 1975 (vgl. Germania Benedictina 5, 12) und 1976 (vgl. Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 87, 1976, 479) ist man offensichtlich davon ausgegangen, daß ein eigener Bd „die Frauenklöster" behandeln sollte; 1981 (ebd. 92, 1981, 328) wird von dem „Parallelband" zu Germania Benedictina 6 gesprochen. Wenn nun also etwa die Frauenklöster Norddeutschlands exemplarisch in die Reihe aufgenommen worden wären, dann hätte man sich eine Begründung dafür in der Einführung gewünscht und ferner eine weitergreifende und nicht allein auf Norddeutschland beschränkte Behandlung der Frauenklöster als Früchte der religiösen Bewegungen des MA (vgl. z. B. Maren Kuhn-Rehfus, Zisterzienserinnen in Deutschland [Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit, Bonn 1980, 125–147]). Doch es ist problematisch, von einem nicht abgeschlossenen Projekt, dessen Einleitungsband noch nicht vorliegt, her zu urteilen.

Zurück zu Germania Benedictina 11. Der Bd wird mit einem umfangreichen Register abgeschlossen, das neben Orts- und Personennamen auch einige Sachbegriffe wie:

Kongregationen, Konzilien, Orden (hier fehlen die Benediktiner), Patronate, Reformen berücksichtigt (567–628). Einige Ungereimtheiten seien angemerkt: Der Geschichtsschreiber Adam von Bremen ist nicht unter dem Stichwort ‚Adam' zu suchen, sondern unter dem ersten von mehreren Stichwörtern ‚Bremen'. Für Bernhard von Clairvaux findet man einen Nachweis unter ‚Bernhard v. Clairvaux' und zwei weitere unter ‚Clairvaux, Bernhard v.'. Das Stichwort ‚Benedikt, hl.' leitet an 13 von 15 Stellen zu einer Erwähnung der Regel Benedikts; weitere gleichartige Erwähnungen (z. B. 46, 131, 378, 535) erfaßt das Register nicht, erst recht nicht Stellen, an denen von der „Benediktregel" (218) bzw. der „Benediktinerregel" (166, 334, 521) die Rede ist, was wohl dasselbe meint. Weitere Nennungen Benedikts sind unter dem Stichwort ‚Patronate' zu suchen, an zwei der dort angegebenen Stellen findet man oben vermißte Erwähnungen der Benediktsregel.

Dem Bd sind zwei Karten beigegeben: 1. „Benediktinerinnenklöster in Niedersachsen und Bremen", 2. „Benediktinerinnenklöster in Schleswig-Holstein".

Einige kritische Anmerkungen zu einzelnen Stellen in den Artikeln mögen noch folgen:

Die Literaturübersicht zur Einführung von Ulrich Faust (40f) sollte ergänzt werden um Jean Leclercq, Le monachisme féminin au moyen âge. En marge d'un Congrès (Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche 1, 1980, 445–458). Fausts Bemerkung über das „bescheidene religiöse Leben" der Laienschwestern (34) müßte angesichts von Kenntnissen über spätmittelalterliche Frömmigkeitspraxis relativiert werden; vgl. Peter Ochsenbein, Frömmigkeit eines Laien. Zur Gebetspraxis des Nikolaus von Flüe (Historisches Jahrbuch 104, 1984, 289–308).

Die Stelle über Ansgars Sorge für geistliche Gemeinschaften in Adams von Bremen Gesta Hammaburgensis ecclesiae Pontificum I 30 dürfte kaum eine chronologische Reihung intendieren, wie sie die Paraphrasierung in Germania Benedictina 11, 43f anzunehmen nahelegt; außerdem trifft die Kennzeichnung der Mitglieder der Gemeinschaften als „Kanoniker" und zugleich „Weltpriester" – Adam spricht hier übrigens nur von der Bremer Einrichtung! – sicher nicht das Gemeinte.

In der Literaturübersicht zu Brunshausen (122ff) wäre ein Hinweis angebracht auf: Die Klostergemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter, hrsg. von Karl Schmid (Münstersche Mittelalter-Schriften 8.1–3) München 1978, wo mehrfach über das fuldische Nebenkloster gehandelt wird. (Ein entsprechender Hinweis fehlt schon in Germania Benedictina 6, 1979, 76ff).

Die Vff. des Artikels über Buxtehude: Altkloster halten es für möglich, daß der Gründungskonvent aus Lüne kam (137). Wenn aber in Buxtehude von Anfang an die Benediktsregel gelten sollte (135), die – wie der entsprechende Artikel ausführt (378) – in Lüne gegen Ende des 12. Jh.s noch keine Bedeutung gehabt haben soll, bedürfte die oben referierte Annahme einer näheren Begründung. An dieser Stelle zeigt sich die Schwierigkeit der Koordination von Beiträgen verschiedener Verfasser, die dieselben Probleme berühren (vgl. auch Buxtehude – Ebstorf 137 bzw. 165f).

Die irrigen Bezeichnungen von Herrschern im Artikel über Goslar: Neuwerk (254 Heinrich II. statt König [!] Heinrich [VII.], 262 Friedrich II. statt Friedrich I.) sind auch bei der Arbeit am Register (601) nicht korrigiert worden. – Bei der Erwähnung der Gebetsverbrüderungen Lamspringes (350) darf der Hinweis auf den Corveyer Liber vitae aus der Mitte des 12. Jh.s nicht fehlen, in dem die pag. 73 für die „NOMINA SORORVM NOSTRARVM LAMESPRINGENSIUM" vorgesehen ist; vgl. Der Liber vitae der Abtei Corvey, hrsg. von Karl Schmid – Joachim Wollasch (Veröffentlichungen der historischen Kommission für Westfalen 40.2.1) Wiesbaden 1983.

An einigen Stellen ist von den „Cluniazensern" die Rede. So soll in der 2. Hälfte des 12. Jh.s „der Geist der Cluniazenser" in Bassum eingezogen sein (45). Doch erfährt man nichts über Consuetudines, liturgische Bücher oder dergleichen, die näher verstehen ließen, was hier gemeint ist; auch über die Herkunft der unmittelbar danach erwähnten Benedikts- und Scholastika-Reliquien wird nichts mitgeteilt. Bei der Darstellung der Verhältnisse in Schleswig: St. Michael (530ff) ist die Rede von dem „Streit zwischen den schwarzen und den weißen oder grauen Mönchen, zwischen den Cluniazensern und den Zisterziensern also". Dann räumt die Vf.in ein, Zweifel an der Existenz eines Doppelklosters in St. Michael seien möglich, „weil Cluny solche Einrichtungen nicht schätzte. Als cluniazensisch wird uns aber St. Michael in der ‚Narratio' bezeichnet." Für die Vf.in „bleibt als Schlußfolgerung ein cluniazensisches Doppelkloster bestehen, das in keiner allzu engen Beziehung zu Cluny stand". In der genannten Quelle von 1289 (Scriptores minores historiae Danicae medii aevi 2, hrsg. von M. Cl. Gertz, København 1918–20, 146–151) werden die Mönche von St. Michael einmal „nigri monachi ordinis Cluniacensis" genannt (c. II S. 147). Es fragt sich aber, ob diese Stelle ein ausreichender Beleg dafür ist, in dem Kloster cluniacensische Observanz anzunehmen (zur Definition von „ordo cluniacensis" Wollasch, Mönchtum, 178), zumal Quellen vom Ende des 12. Jh.s keine Bestätigung für die Zuordnung des Michaelsklosters zu Cluny geben. Harald Ehrhardt (Lexikon des Mittelalters 2, München – Zürich 1983, Sp. 2185) denkt jedenfalls eher an die Zugehörigkeit St. Michaels zu den nicht-reformierten Benediktinern. Die Ablehnung der Doppelklöster durch Cluny wird zwar seit langem in der Forschung behauptet (vgl. die bei Else Maria Wischermann, Marcigny-sur-Loire. Gründungs- und Frühgeschichte des ersten Cluniacenserinnenpriorates [1055–1150] [Münstersche Mittelalter-Schriften 42] München 1986 Kap. II 2 zitierte Literatur), ist aber m. W. nicht erwiesen.

Ein grundsätzliches Problem, das sich aus der Anlage der Artikel ergibt, ist für den Benutzer die Schwierigkeit der Nachprüfbarkeit. Nur ein Beispiel: 389 heißt es zum Konvent von Lüne: „Gelegentlich werden jedoch als Zeugen einer Urkunde sämtliche Mitglieder des

Konvents genannt, so daß wenigstens in größeren Abständen die Zusammensetzung erkennbar ist." Man wüßte gern welche Urkunden als Beleg herangezogen werden können und worauf die Behauptung sich gründet, sämtliche Konventsmitglieder seien erfaßt.

Insgesamt bietet der Bd 11 der Germania Benedictina dem Benutzer einen Zugang zu einer stattlichen Zahl benediktinisch geprägter Frauenklöster im norddeutschen Raum. Besonders dankbar vermerkt man die in der Regel reichen bibliographischen Angaben und die Hinweise auf die Archivalien.

Münster Mechthild Sandmann

Baumann, Winfried: **Die Faszination des Heiligen bei Kliment Ochridski.** – München–Neuried: Typoskript-Edition Hieronymus 1983). 201 S. (Reihe Slawische Sprachen und Literatur, Bd 1), kart. DM 32.–

Der 916 in Makedonien verstorbene hl. Klemens der Bulgare (Kliment Ochridski) war der wichtigste Fortsetzer des Werkes der griechischen Slawenapostel Kyrillos und Methodios, die er nach Großmähren begleitete. Nach dem Tode des hl. Method (885) kam er mit anderen Schülern nach Bulgarien, wo er als Missionar und Volkserzieher in Makedonien wirkte. Er gründete eine für die slawische Kultur wichtige Schule in Devol, baute Kirchen und Klöster in und um die damalige bulgarische Hauptstadt Ohrid (Ochrid, griechisch Achrida), die heute zu Jugoslawien gehört, und verfaßte mehrere Mahn- und Preisreden, Predigten und Heiligenleben.

Der Vf. bezieht sich auf das in die Breite wirkende Predigtwerk des hl. Klemens von Ohrid, das im Zentrum des Interesses der bulgarischen Mediävistik steht. Neben dem Predigwerk Klemens' und seiner geschichtlichen Einordnung analysiert der Vf. auch das Phänomen des Erbaulichen und der Nachfolge, die Darstellung des Heiligen, den Urgrund der Heiligkeit, die Methodik erbaulicher Verdeutlichung und Popularisierung in den Werken des hl. Klemens von Achrida. Ein Textanhang mit acht exemplarischen Reden Klemens', Literaturverzeichnis und Sachregister beschließen die Untersuchung.

Bei der Vorstellung von Heiligen hat Klemens von Ohrid als geistlicher Schriftsteller einen wichtigen Beitrag nicht nur zur Selbstdarstellung der Kirche geleistet, sondern mit Hilfe exemplarischer Bilder zugleich versucht, die Frömmigkeit der gläubigen Gemeinschaft zu stärken. Seine Werke sind intentional angelegt, unterliegen der Steuerung durch bestimmte Wertvorstellungen, Grundsätze, Ordnungen und Zielabsichten. Maßgeblich ist die Perspektive „sub specie aeternitatis", die für die Erfordernisse der Darstellung nutzbar gemacht wird, wobei gleichsam die Schönheit eines christlichen Lebensstiles propagiert und wegweisende Kräfte gezeigt werden.

In der Phase des Formens einer Literatur, die auch das Volk und nicht bloß die Gelehrtenwelt ansprechen sollte, schuf Klemens von Bulgarien eine neue Literatur und Tradition, indem er selber in der Tradition stand. Für Slawisten, Theologen, Volkskundler und Historiker ein interessanter Beitrag, der dem deutschen Sprachraum das geistige Erbe der östlichen Christenheit näherbringt.

Kevelaer Emil Valasek

Kilwardby, Robertus, O. P.: **In Donati artem maiorem III.** Edidit Dr. L. Schmuecker, Brixen 1984, XXII + 217 S. (mit 2 Photokopien von Hss.)

Robert Kilwardby, nach seiner phil. Lehrtätigkeit als (weltgeistlicher) Magister artium in Paris Dominikanertheologe in Oxford, wurde 1272 Erzbischof von Canterbury und 1278 Kardinalbischof von Porto († 10. Sept. 1279). Als Magister der Artistenfakultät der Uni Paris erklärte er Priscians Institutiones grammaticae und das 3. Buch der Ars maior des Donatus „super Barbarismum"; ferner diskutierte er in den Sophismata sprachlogische Probleme.

Zu den philosophischen Schriften Kilwardbys vgl. Ch. Lohr, Medieval Aristotle Commentaries, in: Trad. 29 (1973) 108–113. Das 3. Buch des Donatus gehört zur Pflichtlektüre in der Artistenfakultät. Kilwardbys Erklärungen sind in 2 Hss. überliefert: Cod. lat. Vatic. Chigian. 159 fol. 92r–104v (=V) und Cod. lat. 191, Cambridge, Peterhouse, fol. 1r–29v (= C).

Die beiden Textzeugen unterscheiden sich in zweifacher Hinsicht: Der Schreiber in V hat sehr viel sorgfältiger gearbeitet als der in C, V enthält 15, C aber 75 Homoioteleuta. Ferner beweist der Text des Kapitels über den Barbarismus in V, daß Kilwardby seine Erklärung überarbeitet, bzw. wiederholt in der Schule gelesen hat. Diese komplizierte Textlage wurde bei den Schriften Kilwardbys schon öfters festgestellt. Fr. E. Gössmann hat diese Beobachtung bei der Ed. der Quästionen Kilwardbys zum 3. Sentenzenbuch (München 1982) gemacht; ich konnte dies bei der Ed. einer Quaestio des Kommentars zum 2. Sentenzenbuch feststellen (vgl. Rech. Théol. anc. méd. 39 [1972] 171–204). Kilwardbys Werke sind nicht in einer offiziellen Universitätsausgabe veröffentlicht worden. Es ist schade, daß der Editor die zweifach redigierten Texte nicht synoptisch wiedergeben konnte; die Textlage in C erlaubte dies offensichtlich nicht.

In der hsl. Überlieferung von C lautet der Titel des Kommentars: „Notulae super Barbarismum" (ed. 179), bzw. in V: „Notulae libri Barbarismi" (XVf). Der Hrsg. hat diesen ursprünglichen Titel durch die sachliche Bezeichnung In Donati artem maiorem III ersetzt. Er hielt den überlieferten Titel für zu eng, denn nur der 1. von 6 Teilen beschäftigt sich thematisch mit dem „Barbarismus", den grammatikalischen Lautfehlern, welche die richtige Aussprache (der Buchstaben, Silben und Wörter) im Latein stören. Dann folgen andere Themen über falsche Silben- und Wortverbindungen und anderen fehlerhafte Ausdrucksformen. Er erläutert die vielfachen Veränderungen von Redewendungen, die verschiedenen Modi von Redefiguren und über 28 Formen von statthaften übertragenen Ausdrücken. Der Ansatz der Erläuterungen beim „Barbarismus" bleibt aber insofern für die ganze Auslegung bestimmend, als es dem Grammatiker um die rechte Verlautbarung, die belehrte Aussprache und die richtige Ausdrucksweise geht. Die fehlerhafte Verlautbarung, die unrichtige Wortverbindung und die uneigentliche Ausdrucksweise machen einzeln und insgesamt das Anliegen des „Barbarismus" deutlich: die grammatikalisch kunstfertige und kunstgerechte Lehrsprache. Es kann darum für das ganze 3. Buch des Donatus bei diesem Titel „Super Barbarismum" bleiben.

Mit minutiöser Genauigkeit gliedert Kilwardby zunächst das jeweilige Kapitel des Textbuches („divisio textus"), befragt dann die grammatikalischen Definitionen des Donatus, die sich mitunter von denen des Priszian unterscheiden, und diskutiert die daraus resultierenden Probleme. Die grammatikalischen Regeln der Aussprache, der Wortverbindung und des richtigen Casus, der statthaften und der unstatthaften übertragenen Ausdrücke werden mit aller Sorgfalt analysiert.

Die „wissenschaftliche" Grammatik, wie sie Kilwardby in seinen „Notulae super Barbarismum" demonstriert, ist ein eindrucksvolles Zeugnis der analytischen Sprachlehre, die uns heute weithin fremd ist. Die Verwendung von zahlreichen griechischen Lehnwörtern (vgl. Index vocabulorum notabilium 212f) erschwert das Verständnis. Die „Verwissenschaftlichung" der Grammatik, die man nicht einfach als Sprachphilosophie bezeichnen sollte, obwohl M. Grabmann diese Bezeichnung verwendet hat, hat viel beigetragen zur Ausdruckssicherheit und -wendigkeit der scholastischen Lehrsprache. Bonaventuras Sprache ist ohne die wissenschaftliche Grammatik des 13. Jahrhunderts nicht zu verstehen. Die Formalisierung und Amplifizierung der Lehrsprache gehören zu deren Grammatik. Die Erforschung der mittelalterlichen Donat- und Prisziankommentare ist darum eine wichtige Dienstleistung für das Verständnis der scholastischen Theologie und Philosophie. Der Editor der „Notulae super Barbarismum" des Kilwardby verdient darum Dank und Anerkennung.

Einige lästige Druckfehler blieben unkorrigiert: XVIII Z. 16 v. u. Radierung, XIX Z. 4 v. o. Incipit, 8,151 Topicorum, 13,348 transmutatio, 61,947 quod, llo, 378 ad, 146,386 est translatio, 146,409 effectus.

Bochum Ludwig Hödl

Buridanus, Johannes, **Quaestiones in Praedicamenta.** Hrsg. von Johannes Schneider. – München: Verlag der Bayer. Akademie der Wissenschaften 1983. Bd 11, 46* + 177 S., kart. DM 45.–

Die Kategorienschrift des Aristoteles gehört mit der Eisagoge des Porphyrius und Perihermeneias des Aristoteles zur älteren Logik und zu den Grundschriften der mittelalterlichen Logik. Sie erörtert Wesen und Weisen der Aussage, Kernstück der terministischen Logik. Johannes Buridanus († 1358) hat wiederholt diese Schrift erklärt, die bislang unediert blieb. In der 1389 in Köln geschriebenen, heute in der Stadt- und Staatsbibliothek Augsburg befindlichen HS 4° 29 wird der in ihr überlieferte Quästionen-Kommentar als „tertia lectura" des Pariser Magisters bezeichnet. Diese Ausdrucksweise setzt voraus, daß Buridan, der das Corpus Aristotelicum komplet kommentierte, im Rahmen eines Zyklusses im Artes-Studium wiederholt die Prädikamentenschrift in der Form von Quästionen erklärte.

Diese Auslegung ist in 5 Hss. vollständig (und in einer 6. bruchstückhaft) überliefert, darunter auch in Cod. lat. 44 C der UB Lüttich, einer Hs., die zwar bekannt war, aber nicht als Textzeuge der „Quaestiones in Praedicamenta" beachtet wurde. Die hsl. Überlieferung weist zwei unterschiedliche Stränge auf, die in einer Reihe von Textbeispielen erläutert und begründet werden. Die Vertauschung der Handschriftsiglen B und E stiftet S. 12* einige Verwirrung. Die Textsynopsen S. 13* verdeutlichen die beiden Textfamilien, begründen aber nicht die dazu gegebene Erklärung. Solange die Qualifizierung der beiden Familien nicht auf der Grundlage kodikologischer Verrechnung der „omissiones", „additiones" und anderer Varianten geschieht und die Forschung nicht auf die anderen Kommentare des Buridan zur Logica vetus ausgedehnt wird, solange die Bibliotheca manuscripta Buridans nicht beschrieben ist und also die Herkunft der literarischen Überlieferung dunkel bleibt, ist die Ed. einzelner Schriften, so verdienstlich sie auch ist, vor Überraschungen niemals sicher.

Diese Unsicherheit betrifft nicht nur die Überlieferungs- sondern auch die Entstehungsgeschichte des Kommentars, der ohne Zweifel auf die Pariser Vorlesung Buridans zurückgeht. „Der Text wird wohl kaum von Buridan selbst redigiert worden sein. Manche Unebenheiten im Text scheinen eine Nachschrift anzuzeigen" (17*). Im Cod. Amplon. 2°

306 (Erfurt) werden die Quästionen ausdrücklich als Prager Reportat bezeichnet (9*). Nach der Lütticher Hs. 44C (s. o.) hat Buridan die Quästionen zur Eisagoge „disputiert", die Prädikamentenquästionen „in Paris" „kompiliert", zusammengestellt und die Erklärung zum Buch Perihermeneias herausgegeben („ordinata") (10*). Aus diesen Angaben müßte eigentlich geschlossen werden, daß Buridan diese Trilogie selber herausgegeben hat, unbeschadet der Tatsache, daß diese Kommentare an der Prager Universität als Lehrbücher verwendet wurden und in der Form von „quaestiones longae" und „qu. breves" reportiert wurden. Ist die Pariser Textüberlieferung der drei Organonkommentare Buridans noch greifbar? Welchen Text bezeugen die übrigen (6*) verzeichneten Hss., die zur Ed. nicht herangezogen wurden?

Die Prager Reportation der „Quaestiones breves" des Prädikamentenkommentars, die in 7 Hss. überliefert wurde, ist eine Abbreviation der „Quaestiones longae". Diese stammt sicher nicht von Buridan, sondern ist nach dem Kolophon der Wiener Hs., Österreich. NB 5375 in Prag entstanden, und zwar durch einen nach dem Ort benannten Magister Prager von Prag (23*). Auch andere Aristoteles-Kommentare Buridans wurden abbreviiert. Wie J. M. Thijssen, The Short redaction of John Buridan's Questiones on the Physics and the relation to the Questions on the Physics attributed to Marsilius of Inghen, in: AHD 52 (1986) 237 nachgewiesen hat, stammt die Abbreviation der Quästionen des Physikkommentars Buridans von Marsilius von Inghen. Der Grund für die Entstehung solcher Kurzfassungen der Quästionen Buridans liegt weniger in einem philosophischen „Buridanismus" als vielmehr in der Tatsache, daß der Aristoteles-Zyklus Buridans ein schulmäßiger Cursus philosophicus war. Der früheste Text dieser gekürzten Prädikamentenquästionen Buridans wird in Cod. Vat. Palat. lat. 1049 auf das Jahr 1379 datiert (23*). Die ersten drei Quästionen der gekürzten Fassung hat J. Schneider der Ed. der Quaestiones longae als Anhang beigefügt (36*–41*), und zwar in einer semikritischen Ausgabe aufgrund von 2 Hss. Die kritische Ausgabe sämtlicher „Quaestiones breves" bleibt selbstredend ein Desiderat der Forschung, gehören diese doch zur Wirkungsgeschichte Buridans, die außerordentlich weitreichend war.

2 Hss. der Quaestiones longae haben nach der 3. eine zusätzliche 4. Quaestion, die J. Schneider im Anhang ed. hat (168–172): „Kann ein Nomen von einem Subjekt verifiziert werden, wenn das Nomen selbst in seiner Wesensbedeutung nicht verifiziert werden kann?" (168). Diese Frage schließt sich konsequent und kritisch an die Schlußbemerkung der 3. Quästion an, in der er erklärt, daß er die Prädikation der Nomina immer an Beispielen verdeutlicht habe; für Beispiele bräuchte aber nach Aristoteles keine Verifizierung der Wesensbedeutung der Nomina gegeben zu werden. Diese seine Methode sollte Fragenden und Forschenden der Anlaß sein, den „modus dicendi" und die Arten der Aussagen von Nomina genau zu bestimmen. Dies sei zwar lehrmäßig nicht sehr viel, immerhin habe er darin Spaß und Freude gehabt. Daraufhin nun die zusätzliche Quaestio: Kann eine nominale Prädikation überhaupt verifiziert werden, wenn die Wesensbedeutung des Nomen nicht feststeht? Diese Frage betrifft Buridans Methode, sie stammt wohl nicht von ihm, sondern aus einer Bearbeitung seines Kommentars und ist zeitlich später anzusetzen (anders J. Schneider 21*f).

Die zeitliche Festlegung der Aristoteles-Kommentare Buridans bereitet noch immer erhebliche Schwierigkeiten und die Meinungen der Forscher schwanken auch hinsichtlich der Entstehungszeit der Quästionen zur Logica vetus. Die „tertia lectura" über die Prädicamenta konnte aber J. Schneider aufgrund der Bezugnahme Buridans auf die 1356 geschaffene Drei-Stände-Ordnung Frankreichs (vgl. 146) auf c. 1358 datieren. Diese Quästionen zählen darum zum Spätwerk des Philosophen, der sich in seiner Pariser Lehrtätigkeit immer wieder mit Fragen der Logik beschäftigt hat.

Die terministische bzw. nominalistische Logik analysiert im Anschluß an die 10 Aussageweisen (Kategorien) des Aristoteles die „modi dicendi", daß und wie „nomina" sprachliche Subjekte supponieren, und wie „denominativa" (Ableitungen) kategoriale Bestimmungen konnotieren. Die sprachlichen Verlautbarungen sind außerordentlich variabel („ad placitum" ed. 33), deshalb aber nicht willkürlich. Auf der Grundlage der 10 Kategorien vermag der geschulte Logiker alle philosophischen Aussagen zu analysieren. Buridan unterwies seine Scholaren in einer „Kasuistik" der modi dicendi, die offensichtlich ihm und den Studenten Spaß bereitete. Metaphysische oder naturphilosophische Fragen, die Buridan in anderen Kommentaren zur Genüge diskutierte, verbannt er aus der Logik-Vorlesung (ed. 31). Ebenso vermied er es in Quaestio 10 über die Relationen trinitätstheologische Fragen zu berühren (ed. 74). Kannte er das Nominalistenstatut der Pariser Universität von 1340? Die Suppositionslogik hatte naturgemäß für die ganze Philosophie und auch für die Theologie wissenschaftstheoretische Folgen. Die Elemente des platonischen Essentialismus wurden radikal aus der aristotelischen Philosophie eliminiert. Die zweiten Substanzen sind nichts anderes als denominative Aussagemodi von den Einzelsubstanzen. Die nominale Supposition ist logischer, nicht ontologischer Natur.

Buridans „Quaestiones in praedicamenta" sind für die Geschichte der nominalistischen Logik von großer Bedeutung. Sie haben nicht nur in Paris, sondern auch in Prag und Krakau großen Einfluß gehabt. Sie verdienten eine kritische Ed. J. Schneider hat dankenswerterweise diese Arbeit übernommen. Eine internationale Koordinierung der verschiedenen Edd. von Schriften Buridans wäre außerordentlich wichtig, damit die Editionsmethode auf eine solide Basis gestellt würde.

Bochum Ludwig Hödl

Dykmans, Marc S. J.: **Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance.** Tome III: Les textes avignonnais jusqu'à la fin du Grand Schisme d'occident.

Tome IV: Le retour à Rome ou le cérémonial du patriarche Pierre Ameil. – Bruxelles, Rome: Institut historique belge de Rome 1983/1985. 477 und 343 S. (Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome, fasc. XXVI–XXVII), br. bfr 1200.— und 1100.—

Einen ersten Bd mit Caeremonial- und Ordinestexten aus dem 13. Jh. hat D. 1977 herausgegeben. Schon 1981 legte er einen zweiten mit Texten des frühen 14. Jh.s vor, die in die Zeit der Übersiedlung von Papst und Kurie von Rom nach Frankreich fielen. Nunmehr sind sein dritter und vierter Bd anzuzeigen, in denen nur schwer zugängliche und unzulänglich edierte Opera und ein unveröffentlichter Text aus dem späten 14. und dem beginnenden 15. Jh. publiziert werden.

Der dritte Bd umfaßt neun Texte: 1. ein „langes" Caeremoniale (148–253); 2. „päpstliche Rubriken" (254–261); 3. ein „ergänzendes" Caeremoniale (262–335); 4. „Anhänge" aus der Zeit Benedikts XIII. (336–355); 5. das sogenannte Tagebuch des François de Conzié (356–408); 6. Anordungen zur Feier des Konzils von Perpignan 1408 (409–419); 7. Richtlinien für die Hofhaltung des Papstes (420–445); 8. Richtlinien für die Hofhaltung eines Kardinals (446–461); 9. einen „Ordo" zur Weihe und Krönung Martins V. 1417 (462–473).

Der vierte Bd enthält 1. das Caeremoniale des Pierre Ameil, den Ordo Romanus XV nach Jean Mabillon (69–251), 2. Rubrice nove für das Zusammenfallen mehrerer Kirchenfeste (252–275) sowie 3. einige Texte zum Zeremoniell von Kanonisationen (276–288). Hinter Ergänzungen und Korrekturen (289–291) folgen die Indizes zu den Bden III und IV (293–339).

3.1 Unter der Bezeichnung „Le cérémonial long" hat D. zwei Texte miteinander vereint, die getrennt entstanden. Ihren gemeinsamen Redaktor möchte er in dem unter Benedikt XII., Clemens VI. und Innocenz VI. bezeugten Kapellkleriker Johannes von Sitten († 5. 5. 1361) sehen.

Der erste Text bietet in 120 Abschnitten, entgegen seiner Überschrift, Auszüge aus einem kardinalizischen Caeremoniale zu den vom Papst gehaltenen Messen und Vespern, zudem Anweisungen zu den cavalcate, Aufzügen des Papstes und seines Hofes zu Pferde, sowie zur villeggiatura, einem zeitlich begrenzten Aufenthalt des Papstes abseits der Kurie *causa recipiendi recreationem*. Der Text entstand wohl vor 1342, denn er nimmt bei No. 92 (nicht No. 91) den am 23. 3. 1342 verstorbenen Kardinal Napoleone Orsini zum Zeugen dafür, daß der Papst beim *Et incarnatus* des Credo, mit der Mitra bedeckt, nur *aliquantulum* das Haupt neige. Von Edmond Martène (1736), Giovanni Battista Gattico (1753) sowie von Joaquim Nabucco und Filippo Tamburini (1966) jeweils nach nur einem Textzeugen gedruckt, wird der Text hier nach 20 Hss. ediert.

Der zweite der beiden Texte, die dritte Fassung des Ordo Romanus XIV nach Jean Mabillon, enthält Angaben zum Kirchenjahr, beginnend freilich mit Mariae Lichtmeß und endend mit Weihnachten. Mitteilungen über den Aufenthalt König Peters IV. von Aragon an der Kurie zu Weihnachten 1355 (No. 229) oder über die Gicht Innocenz' VI. am Lichtmeßtag 1356 (No. 28) sowie die Bemerkung, daß keine Frau, und sei sie selbst Königin, in Gegenwart des Papstes speise (No. 144, nicht 114) – sie setzt den Pontifikat Clemens' VI. als abgeschlossen voraus –, weisen auf den Pontifikat Innocenz' VI. als Spanne für die Schlußredaktion hin. Die Notiz über die Diakonatsweihe des Pierre Roger de Beaufort (No. 269), die ihn noch nicht als Gregor XI. apostrophiert, engt die Entstehungszeit auf die Jahre 1356 bis 1370 ein. Bisher nur in dem seltenen Werk von Gattico gedruckt, liegt der Text hier erstmals in einer Ed. vor.

3.2. Unter dem Sammelbegriff „Rubriques papales" hat D. einmal das Schreiben Johannes' XXII. zu den Regeln publiziert, die beim Zusammenfallen des Fronleichnamsfestes und seiner Oktav mit unbeweglichen Festen zu beachten sind. Zum anderen hat er zwei Redaktionen von Rubriken folgen lassen, die sich generell mit dem Zusammenstoßen von beweglichen Festen mit solchen des Proprium Sanctorum befassen. Beiden Texten, die auf den Pontifikat Clemens' VI. zurückgehen, aber spätere Zusätze enthalten, liegt das aufwendig ausgestattete Kollektar des Gilles Bellemère von 1396 (Codex Avignon 177) zugrunde, der zugleich Bischof von Avignon und Auditor litterarum contradictarum gewesen war. In Teilen 1893 von Pierre Batiffol publiziert, werden beide Texte hier erstmals als ganze vorgelegt.

3.3. Der folgende Text, den D. in der Einl. als „Cérémonial supplémentaire", in seiner Ausgabe dagegen als „Cérémonial complémentaire" bezeichnet, stammt aus einer Sammlung, aus der noch weitere Texte in Bd III veröffentlicht werden, dem Vat. Barb. lat. 2651. François de Conzié hat ihre Texte entweder zusammen-

tragen lassen oder sie gar selbst verfaßt. Von Clemens VII. 1380 zum Bischof von Grenoble erhoben, jedoch schon 1383 zum Kämmerer ernannt, erlangte er nacheinander die Erzbistümer Arles, Toulouse und Narbonne. Bis zu seinem Tod (31. 12. 1431) behielt er sein Amt als päpstlicher Kämmerer. Der Schwerpunkt des Caeremoniale liegt bei allen Vorgängen, die mit dem Ableben eines Papstes und mit der Erhebung seines Nachfolgers zu tun haben. Da Clemens' VI. Bulle *Licet in* von 1351 ebenso mit in den Text aufgenommen worden ist (No. 106) wie der erstmals nach dem Tode Innocenz' VI. 1362 bezeugte Text eines Messeoffiziums für die Zeit der Sedisvakanz des päpstlichen Stuhles (No. 132), vermitteln sie einen terminus post quem. Oftmals wird auf die Funktionen des Kämmerers und auf die Zuständigkeit der apostolischen Kammer im Text hingewiesen, den François de Conzié an zahlreichen Stellen glossierte. Einen terminus ante quem bietet eine seiner Glossen, in der er den Besuch König Martins I. von Aragon bei Benedikt XIII. (1396/1397) erwähnt (zu No. 335). Der Hrsg. möchte denn auch in François de Conzié den wahrscheinlichen Redaktor des Textes sehen, der bisher nur bei Gattico gedruckt war.

3.4. Als „Annexes sous Benoît XIII" folgen ergänzende Texte zu speziellen Zeremonien. Der erste betrifft die Herstellung der aus Wachs geformten Bilder mit dem Agnus Dei und ihre Weihe durch Eintauchen in Weihwasser, dem Balsam und Chrisam beigemischt waren. Sie wurden nach dem ersten nur in jedem weiteren siebten Pontifikatsjahr benediziert. Es schließen sich Absolutionsformeln für Exkommunizierte, ein Ordo zu Pallienverleihungen mit der Anweisung, dem päpstlichen Subdiakon je nach Wert des Erzbistums oder Bistums Gebühren zu entrichten, sowie eine Rubrik zur Diakonatsweihe eines Kardinaldiakons an, der nur den Weihegrad eines Subdiakons hatte. Ein weiterer Text hält den Besuch König Karls III. von Aragon bei Benedikt XIII. 1408 in Perpignan fest. Es folgt das Formular eines Obödienzeides für Bischöfe. Dem Besuch König Ferdinands von Aragon in Tortosa im November 1412 gilt eine Aufzeichnung, an deren Ende Honorius' III. Schreiben mit einem Registerauszug Innocenz' III. zur Krönung Peters II. von Aragon (1204) steht: P –, (1223) II 3. Wollte Pedro de Luna als gebürtiger Aragonese tatsächlich auf alte Ansprüche der römischen Kirche über Aragon zurückkommen? Ein „Ordo" zum feierlichen Papstmahl und Mitteilungen zur Feier des Festes Mariä Verkündigung 1411 sowie zu Begebenheiten der Jahre 1411 bis 1414 beschließen diese unter Benedikt XIII. redigierten Ergänzungen, die man bisher bei Gattico aufsuchen mußte.

3.5. Einen der Höhepunkte des Bdes bildet die Ed. des „Diaire de François de Conzié", der gleichfalls der Vat. Barb. lat. 2651 zugrunde liegt. Dabei handelt es sich um keineswegs kontinuierlich geführte Aufzeichnungen für die Zeit von März 1406 bis März 1408. Da in ihnen zwar keine Rubriken, wohl aber Bemerkungen zur gefeierten Liturgie dominieren, lassen sie erkennen, wie es um die Anwendung der Regeln stand. Der Verfasser dürfte François de Conzié gewesen sein, darin ein früher Vorgänger des Johannes Burckard. Obwohl selber kein Zeremonialkleriker, zeigte er sich über das Zeremoniell gut informiert, etwa da, wo er offen die *inadvertentia clericorum cerimoniarum* kritisiert, weil diese am Gründonnerstag 1407 unmittelbar nach der Papstmesse die Cantores mit der Vesper beginnen ließen, die der Papst deshalb noch im Ornat für die Messe anhören mußte und bei der dann der Kardinalbischof von Ostia, der zuvor als *episcopus assistens* fungierte, die Inzens zum Magnifikat vorzunehmen hatte. Allein Ludovico Antonio Muratori hatte 1734 den Text publiziert.

3.6. Der Vat. Barb. lat. 2651 überliefert zusammen mit fünf anderen Textzeugen eine Konzilsordnung, die wohl anläßlich des von Benedikt XIII. 1408–1409 in Perpignan gehaltenen Konzils redigiert, aber für jedes Konzil konzipiert worden ist, das unter Vorsitz des Papstes stattfindet. Konsequenter als alle bisher bekannten älteren Texte geht sie sorgfältig auf die Prozeduren ein, auch auf die Rolle, die dabei dem päpstlichen Kämmerer zugedacht war. Jedoch fehlen Bestimmungen über die Abgaben von Voten und über die Auflösung eines Konzils. Auch für diesen Text, als dessen Redaktor D. wiederum François de Conzié ansieht, mußte man auf die Ausgabe bei Muratori zurückgreifen.

3.7. In einer Aufzeichnung, der D. den Titel „La maison papale" gegeben hat, werden Amtsträger und Familiaren des päpstlichen Hofes mit ihren Pflichten und Funktionen vorgestellt. Der Text wurde am 4. Juli 1409, wenige Tage nach der Wahl Alexanders V., in Pisa entweder niedergeschrieben oder vollendet. In den Vat. Barb. lat. 2651 haben François de Conzié, aber nicht nur er allein Korrekturen eingetragen. Vielleicht war er Verfasser der Vorschriften, die dem neuen Papst Orientierungshilfen geben sollten, aber nur am Rande auf Liturgie eingehen. Der Text war von Muratori und Gattico gedruckt worden.

3.8. Unter dem Titel „La maison cardinalice" folgt ein Analogon zum vorausgehenden Text: Anweisungen zu den Ämtern und Chargen eines kardinalizischen Haushalts – von einer Hofhaltung kann noch keine Rede sein. Nicht so sehr liturgische Bezüge, sondern Zeremoniell und Repräsentation stehen hierbei im Vordergrund. In Guido de Busco, der unter Innocenz VII. erstmals als Zeremonienkleriker erscheint, möchte D. auf Grund eines Vermerks in einem Textzeugen den Verfasser sehen. Bisher hatte nur Gattico den Text gedruckt.

3.9. Den Abschluß bildet eine von Walter Brandmüller aus den Beständen des Archivio di Stato in Turin mitgeteilte Aufzeichnung „Le sacre de Martin V", in der D. ein Protokoll über die am 21. November 1417 in Konstanz vollzogene Weihe und Krönung Martins V. sieht. Als ihren Autor erwägt er Guido de Busco oder Michel Goye. Der Text wird hier erstmals gedruckt.

4.1. Mit dem Caeremoniale, das im Mittelpunkt von Bd IV steht, läßt sich überzeugend ein Redaktornamen verbinden: Pierre Ameil. Vor 1350 in Brénac bei Limoux (Dépt. Aude) geboren, kam er als Augustinereremit spätestens 1369 an die Kurie Urbans V. nach Avignon, um seinem Ordensbruder Raimundus de Accono als *socius* beizustehen, übernahm aber, seit 1375 Bischof von Senigallia, als dessen Nachfolger das seinem Orden vorbehaltene Amt eines päpstlichen *confessor* und wurde zugleich *sacrista* des Papstes. Seit 1387 Patriarch von Grado, seit 1400 Patriarch von Alexandrien versah er seine kurialen Ämter von Gregor XI. an, mit dem er nach Rom zurückgekehrt war, bis hin zu Bonifaz IX. Dort verstarb er Anfang 1401.

Sein Caeremoniale, weit stärker als alle bisher besprochenen Texte mit eigenen Bemerkungen zum erlebten Zeremoniell sowie zu hist. Vorgängen angereichert, beginnt mit dem Proprium de tempore vom Advent bis Fronleichnam, dem sich Anweisungen zu besonderen Festen des Proprium Sanctorum von Januar bis Dezember anschließen. Ein eigener Teil ist den Vorgängen von der letzten Krankheit und dem Tod eines Papstes bis zum Konklave für den Nachfolger gewidmet. Die Mehrzahl der Zusätze bezieht sich auf Ereignisse aus dem Pontifikat Bonifaz' IX. Mehrere Nachträge dürften auf Pierre Assalbit zurückgehen, der mit Pierre Ameil verwandt war und gleich ihm aus dem Augustinereremitenkonvent in Limoux stammte, *capellanus capelle* an der Kurie wurde, aber erst unter Martin V. das Amt des *sacrista* erhielt. Der Redaktor Pierre Ameil präsentiert sich offen seinem Leser, sei es als Bischof von Senigallia, sei es in seiner Eigenschaft als Patriarch, die ihm u. a. das Vorrecht gewährte, unter den Kardinalbischöfen Platz zu nehmen (vgl. No. 1123). Mehrfach betont er seine Funktion als *confessor;* vor allem aber überarbeitete er seine Vorlagen ganz unter Gesichtspunkten eines päpstlichen *sacrista*. Auf welche Vorlagen er zurückgriff, sagt er zuweilen selbst; mitunter steht er ihnen kritisch gegenüber.

D. möchte vor allem an das Caeremoniale denken, das er (Bd II) dem Jacopo Caetani Stefaneschi zuschreiben wollte. Als Mabillon 1689 den Text erstmals druckte, lag ihm nur eine schlechte Abschrift vor. D. konnte seiner Ed. als einzigen zwar vollständigen, aber nicht fehlerfreien Textzeugen den Codex 607 der Biblioteca Casanatense in Rom zugrunde legen. Jedoch treten diesem sowohl für die Textherstellung als auch für die Ermittlung des ursprünglichen Umfangs die Nachträge auf den Rändern einer dem Kardinal Guillaume d'Estouteville – er war lange Kardinalprotektor der Augustinereremiten – gehörenden Handschrift (Vat. lat. 5747) an die Seite.

4.2. Die Rubrice nove, die das häufige Zusammenfallen von Kirchenfesten regeln sollten, sind zwar auch in das Caeremoniale des Pierre Ameil aufgenommen worden, aber nach dem Zeugnis mehrerer Hss. und Frühdrucke dürften sie unabhängig von diesem und wohl auch vor ihm entstanden sein.

4.3. Die Texte zum Zeremoniell mehrerer spätmittelalterlicher Kanonisationen reichen von der Heiligsprechung der hl. Brigitta (1391) bis zum Plan einer Kanonisation der hl. Francesca Romana schon zu 1487.

Die neuen Ausgaben sind sehr lebhaft zu begrüßen. D. hat in beiden Bden auch hist. bemerkenswerte Texte – man denke nur an das „Cérémonial complémentaire", das „Diaire de François de Conzié" oder das Caeremoniale des Pierre Ameil auf sicherer Grundlage von neuem erschlossen.

Nicht alle Vorschläge des Hrsg.s überzeugen. Das betrifft weniger den Sinn französischer Überschriften inmitten ausschließlich lateinischer Texte als Fragen der Textzuordnung und der Zuschreibung. Daß z. B. die Texte A und B, die von D. zum ‚Cérémonial long' vereint worden sind, getrennt entstanden, ist evident. Wenn aber die hsl. Überlieferung kein durchschlagendes Argument für ihre Vereinigung bietet, dann dürften auch die räsonierenden Kapitelanfänge in beiden Texten (*Sciendum, Notandum*) kaum dazu ausreichen, eine solche zu rechtfertigen. Sie bieten nicht einmal Anhaltspunkte, einen gemeinsamen Redaktor zu postulieren, von Johannes von Sitten ganz zu schweigen.

D. neigt dazu, so vielschichtige, oftmals Veränderungen ausgesetzte und mitunter aus sehr heterogenen Vorlagen und Quellen schöpfende Ordines- und Caeremonialtexte jeweils einem Autor, Kompilator oder Redaktor zuzuschreiben. Gelegentlich sieht er sich darin bestätigt, so etwa, wenn er in Bd I das Caeremoniale eines Kardinalbischofs über das Kolophon einer Hs. dem Kardinal Latino Malabranca zuweist, oder wenn er in Bd II eine wichtige Version jenes seit Mabillion als Ordo Romanus XIV bekannten Textes ein wenig wider alle textkritische Vernunft nur deshalb für den Kardinal Jacopo Caetani Stefaneschi in Anspruch nimmt, weil vor allem der Kompilator des Teils B aus dem oben erwähnten ‚Cérémonial long' diesen mehrfach als Verfasser dieser Version nennt. Es steht außer Frage, daß im späteren MA die Neigung bestand, derartige Texte mit ‚Autorennamen' zu verbinden. Welche Vorsicht jedoch dabei geboten ist, zeigt der von D. hier ed. Text „La maison cardinalice". Die in späten Hss. anzutreffende Fehlzuschreibung an Antonio Rebioli, der von Nikolaus V. bis Sixtus VI. Zeremoniar war, läßt sich unschwer durch Textzeugen widerlegen, die älter sein dürften als Rebiolis Lebensdaten! Ist damit aber schon Guido de Busco als Autor oder Redaktor nur deshalb besser ausgewiesen als Rebioli, weil im Vat. lat. 12348 – die Hs. gehörte einst Johannes Burckard – Rebiolis Name durchstrichen und durch Guidos Namen ersetzt worden ist, der zu selben Zeit Zeremonialkleriker war, in der auch der Text entstanden sein könnte?

Es ist zwar möglich, daß François de Conzié Redaktor der Konzilsordnung für Perpignan, vielleicht auch Autor des Textes über die päpstliche Hofhaltung war. Ihn jedoch auch für das „Cérémonial complémentaire", das er glossierte, als Redaktor zu erwägen, ist wenig

wahrscheinlich, denn in der Glosse zu No. 335 erhebt er, genau besehen, einen hist. Einwand gegen den im Text bezeugten Usus bei Herrscherbesuchen am päpstlichen Hof, wie bereits Schimmelpfennig gesehen hat. Die Sicherheit der Zuweisung, die für das Caeremoniale des Pierre Ameil gegeben ist, besteht für keinen dieser Texte.

Unwahrscheinlich ist, daß „Le sacre de Martin V" für die Weihe und Krönung dieses Papstes in Konstanz redigiert wurde. Eher dürfte man diesen „Ordo", der vor 1417 entstand, für die Feier in Konstanz herangezogen haben. „Un protocole du couronement du pape Martin V" ist er auf keinen Fall. Für eine frühere Entstehung spricht einerseits, daß bei den Laudes *Martino* über der Zeile nachgetragen wurde (No. 46), andererseits u. a., daß der Papst seine *camera* verläßt, um zur *capella magna* geführt zu werden (No. 1). Auch wenn man daran denkt, daß Angaben dieser Art in einem Einzelfall durchaus im funktionalen Sinne verstanden werden können, so setzen sie gleichwohl ein Palastareal für die Handlung voraus. Ob an Avignon oder an einen anderen Entstehungsort für den Text zu denken ist, stehe dahin. Daß ein Zeremoniar ihn redigiert habe, wird damit aber wieder fraglich.

Diese Einwände wollen nicht die Verdienste der vorliegenden Editionen schmälern, sondern den Wert ihrer Texte nachdrücklich unterstreichen und die Arbeit des Hrsg.s dankbar anerkennen. Leider hat D. das reiche, von ihm publizierte Material nicht auch hist. für die Institution ausgewertet, mit der es sich eingehend befaßt. Etwas vereinfachend läßt sich die Entwicklung folgendermaßen beschreiben. Die Tendenz, neben der öffentlichen und unter Beteiligung des Stadtklerus und Volkes gefeierten Liturgie noch in Rom während des 12. Jh.s auch Elemente eines Zeremoniells zu entwickeln, dessen Ausführung in den Händen von Mitgliedern der päpstlichen Kapelle lag und dessen Schauplatz die Gebäude eines Palastareals, zunächst des Laterans, waren, ist älter als die Übersiedlung der Kurie nach Frankreich. Sie verstärkte sich, als Papst und Kurie aus Rom zu weichen sich genötigt sahen und in anderen Städten innerhalb und außerhalb des Kirchenstaates residierten. Gleichwohl wurde diese Tendenz nicht schon durch die Übersiedlung nach Frankreich beschleunigt, denn auch in Avignon feierte man zunächst die Liturgie, gelegentlich sogar in Anspielung auf stadtrömische Gepflogenheiten, noch in der Kathedrale und in den Kirchen der Stadt. Erst die Maßnahmen Benedikts XII., der nicht nur die päpstliche Kapelle neu ordnete, sondern auch einen größeren Palast erbauen ließ, weisen auf eine Verfestigung von „Hofstaat und Zeremoniell" hin. Selbst die feierliche Liturgie an hohen Kirchenfesten fand nunmehr in der *capella magna* statt, und das *tinellum*, das *consistorium* und die *capella parva* sind zuweilen Schauplatz für das „Hofzeremoniell". Spätestens seit Clemens VI., in dessen letztes Pontifikatsjahr die Fertigstellung der neuen *capella magna* fällt, ist – und das bezeugt eindrucksvoll der Text B des „Cérémonial long" – der Teilnehmerkreis an der Liturgie des Papstes auf den exklusiven päpstlichen Hofstaat und die Kurialen eingegrenzt. Dem Volk, das nur in den Innenhof des Palastes gelangen durfte, blieb allein das Indulgenzfenster als gelegentliche liturgische „Kontaktstelle" zu dem höchsten geistlichen Fürsten der westlichen Christenheit. Diese Entwicklung ließ sich auch durch die Rückkehr von Papst und Kurie nach Rom nicht mehr gänzlich umkehren, wie allein das Auftauchen einer *magna capella* sowie eines *tinellum* im Caeremoniale des Pierre Ameil (No. 444; No. 523 u. 987) zeigt. Daß dabei auch die liturgischen Anweisungen stärker auf zeremonielle Ausgestaltung Rücksicht nahmen, daß ihre Bestimmungen immer kleinteiliger und rubrikenhafter wurden, ja daß sie – wie mehrere der hier ed. Texte dartun – mitunter kaum mehr Bezug zur eigentlichen Liturgie haben, ist eine der Folgen dieser Entwicklung. Eine andere besteht darin, daß die Überwachung so detaillierter und vielfältiger Bestimmungen zu Liturgie und Zeremoniell gegen Ende des in diesen Bden behandelten Zeitraumes der Kompetenz eigenverantwortlicher Amtsträger überlassen wird; von nun an gibt es den Zeremoniar, den man gelegentlich schon als Protokollchef ansehen darf.

Wenn dies jetzt klarer zu erkennen ist als jemals zuvor, dann besteht Anlaß genug, D. für seine entsagungsvolle Arbeit und dem Institut historique belge de Rome für die Aufnahme aller vier Editionsbände in seine Publikationsreihe nachdrücklich Dank zu sagen. Dem Hrsg., der inzwischen auch das Werk des Agostino Patrizi Piccolomini veröffentlichen konnte (Studi e testi 293–294, Città del Vaticano 1980–1982), gebührt das Verdienst, einige für das Papsttum im späten MA zwar scheinbar am Rande liegende, aber dennoch für die Geschichte seiner Selbstdarstellung äußerst wichtige Quellen neu erschlossen zu haben.

Aachen Ludwig Falkenstein

Nicolai de Cusa. Opera omnia. Iussu et auctoritata academiae litterarum Heidelbergensis. Ad codicum fitem edita. Vol. VIII: Cribratio Alkorani, edited commentariisque illustravi Ludovicus Hagemann. – Hamburg: Felix Meiner 1985. Ca. 400 S., ca. DM 320.—

Nachdem L. Hagemann 1976 eine darstellende Analyse der Cribratio Alkorani geliefert hatte (Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte), legt er nun eine kritische Ausgabe dieses Textes vor. In einer umfangreichen Einl. führt er in die hist. Situation ein, in der das Werk entstanden ist. Die Eroberung von Konstantinopel durch den Osmanensultan Mehmet Fatih 1453 hat das christliche Abendland erschüttert. Es sieht sich nicht mehr als die aktive Kraft der militärisch-politischen Auseinandersetzung, sondern befindet sich in der Defensive. Wie sich zeigt, sind trotz aller Bemühungen von Pius II die europäischen Mächte zu zerstritten, um sich gemeinsam gegen die heraufziehende Gefahr zur Wehr zu setzen oder zu rüsten. Der osmanische Vormarsch setzt sich noch mehr als 200 Jahre fort, bis er vor Wien endgültig zum Stehen und zur Umkehr gebracht werden kann. In der geistigen Auseinandersetzung mit dem Islam, ließ sich die Christenheit die Initiative allerdings nicht aus der Hand nehmen. Petrus Venerabilis hatte sich schon 2 Jahrhunderte zuvor mit dem Islam intensiv auseinandergesetzt und eine Übersetzung des heiligen Buches der Muslime, des Koran, in Auftrag gegeben, weil er von dem Gedanken ausgegangen war, daß man die Sarazenen von ihren falschen Vorstellungen über das Christentum und seine Lehre abbringen müsse und ihnen so den Weg zum wahren Glauben ebnen könnte. Nikolaus von Kues bezieht sich immer wieder in seiner Auseinandersetzung mit dem Koran auf die Vorarbeiten von Petrus, die für ihn die wichtigste Quelle geblieben sind, auch wenn die Kenntnisse des Arabischen und des Islams nicht zuletzt durch die philologischen Arbeiten eines Pedro di Alcala u. a. erhebliche Fortschritte gemacht hatten.

In seinem Vorw. legt der Hrsg. die Entstehungszeit der Cribratio auf die Zeit zwischen 1460 und 1461 fest. Er untersucht die Quellen des Werks, wobei er auch auf De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum des Thomas Aquinus und Contra principales errores perfidi Mahometi von Johannes de Turrecremata hinweist. Der Hrsg. stellt umfangreiche textgeschichtliche Überlegungen an und entwickelt ein Stemma der vorhandenen Hss. und der im Druck erschienen Versionen des Textes.

Der Text selbst ist mit allen Variationen vorgestellt, wobei Hagemann die jeweils plausible Version im eigentlichen Text anführt. Ein besonders umfänglicher Anmerkungsteil erleichert dem Leser das Verständnis des Textes aus theologiegeschichtlicher und islamwissenschaftlicher Sicht. Hier hält sich der Hrsg. eng an den vorgegebenen Text, ohne der Versuchung zu erliegen, z. B. bei einem Begriff wie ‚Furqan' naheliegende aktuelle Bezüge herzustellen. Sechs verschiedene Indices erleichtern die Arbeit mit dem Text und bieten einen schnellen Überblick z. B. über die Stellen im Koran, die Nikolaus von Kues besonders intensiv behandelt hat.

Die typographisch hervorragende Ausgabe ist nicht nur von großer Bedeutung für die weitere Cusanus-Forschung, sondern auch für die Geschichte der christlich-islamischen Begegnung. Dem Hrsg. ist für seine sorgfältige und sicher nicht leichte Editionsarbeit sehr zu danken.

Münster Peter Heine

Rehm, Gerhard: **Die Schwestern vom gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland.** Untersuchungen zur Geschichte der Devotio moderna und des weiblichen Religiosentums. – Berlin: Duncker & Humblot (1985). 369 S. (Berliner Historische Studien, Bd 11. Ordensstudien V), kart. DM 128.—

Die als Diss. 1984 vom Fachbereich Geschichtswissenschaft der Freien Uni Berlin angenommene und von Kaspar Elm als einem der besten Kenner mittelalterlichen Ordenswesens betreute Untersuchung macht den Versuch, die Grundlinien der monastischen Erscheinungsform der Schwesternhäuser vom gemeinsamen Leben nachzuzeichnen. Spezialuntersuchungen, wie die für das Bistum Münster, die bereits vorliegt (Germania Sacra hrsg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte N.F. 3), bieten dafür eine zu schmale Grundlage. Leider gibt es nicht für alle Gebiete derartige Vorarbeiten. Das schwerste Problem liegt freilich nicht hierin, sondern in der zwangsläufigen Aussparung der Häuser westlich der heutigen deutschen Grenze, also des eigentlichen Kerngebietes der Devotio moderna, die die geistliche Basis aller dieser Häuser bildet. Bei allen begrüßenswerten Ergebnissen, die die vorgelegte vorzügliche Arbeit erbringt, müssen also Vorbehalte bezüglich des Endurteils gerade für die frühe Epoche der Schwesternhäuser gemacht werden. Ob die niederländischen Archive noch nicht berücksichtigte, aussagekräftige Quellen beisteuern könnten, läßt sich zur Zeit nicht feststellen. Nach dem Erscheinen des Monasticon Windes-

heimense und des Monasticon fratrum vitae communis, beides Gemeinschaftswerke belgischer, niederländischer und deutscher Forscher, wäre es an der Zeit, daß auch die Schwesternhäuser einmal in dieser Weise aufgearbeitet würden.

Einleitend definiert der Vf. in einem längeren Abschnitt den Begriff der „Schwestern vom gemeinsamen Leben", in der Vergangenheit oft mißverstanden und fehlinterpretiert. Schwierig erweist sich besonders die Abgrenzung gegen ähnliche Erscheinungen des weiblichen Religiosentums, wie den Beginenhäusern, Tertiarinnen usw. Außerdem fehlt den Schwesternhäusern die bei den Orden vertraute Organisation in bestimmten Verbänden. Vereinzelte Mitgliedschaft in einem „Colloquium" kann das nicht ersetzen.

Die Untersuchung zeigt einen übersichtlichen Aufbau. Nach einer hist. Darstellung der Gründungen und Entwicklungen in den verschiedenen deutschen Landschaften zwischen Niederrhein und Stralsund werden die Beziehungen zu den Fraterherren und Windesheimer Chorherren, die beide zumeist die Seelsorge wahrnahmen, das Münstersche Kolloquium und die Beziehungen der Häuser untereinander sowie zu anderen Orden untersucht. Darauf folgt die Darstellung der anfangs recht schwierigen Einordnung der Häuser in das Kirchenrecht. Innere Ordnung der Häuser, Größe der Konvente, regionale und soziale Herkunft der Schwestern sowie wirtschaftliche Fragen schließen die Darstellung ab.

Karten und Grafiken erleichtern das Verständnis des Textes. Im Anhang finden sich kommentierte Statuten und die Bulle Alexanders VI. Circa statum regularium von 1499. Den Schluß bilden ausführliche Quellen- und Literaturverzeichnisse sowie ein Namenregister.

Die Sorgfalt des Vf. äußert sich im fast völligen Fehlen von Druckfehlern. Auf S. 75 muß es im letzten Abschnitt statt „Im äußersten Osten der mittelalterlichen Diözese Münster entstand vor 1442 in Groenlo ein Schwesternhaus" natürlich „Im äußersten Westen . . ." heißen.

Kaspar Elm gebührt Dank dafür, das in der kirchengeschichtlichen Forschung stiefmütterlich behandelte Thema aufgegriffen, dem Vf. Anerkennung, es überzeugend dargestellt zu haben.

Münster Wilhelm Kohl

Dittrich, Bernhard: **Das Traditionsverständnis in der Confessio Augustana und in der Confutatio.** – Leipzig. St.-Benno-Verlag 1983. XXXIII, 227 S. (Erfurter Theologische Studien 51), kart.

Weder in der Confessio Augustana (CA) noch in der Confutatio wird über die Tradition oder das Verhältnis von Schrift und Tradition geredet. In der vorliegenden Untersuchung wird sehr sorgfältig erhoben, in welcher Weise Tradition in theologische Argumentation aufgenommen wird.

Nach einer Einl., in der an die CA und die Confutatio herangeführt wird und die Methode kurz vorgestellt wird, wendet sich der Vf. zunächst der „Traditionsproblematik in den 404 Artikeln" des Johannes Eck zu. Eck spricht nicht über Traditio, sondern möchte „die Reformatoren gern als Zerstörer jeglicher Autorität erscheinen lassen" (7). Dann wird „das Traditionsverständnis der Reformatoren nach der Confessio Augustana" dargelegt (13–106). Die Unklarheit des Begriffes „Traditiones" in der CA und ihrem Umfeld erschwert die Untersuchung. Sehr sorgfältig untersucht der Vf. den Gebrauch des Begriffes „Traditiones" innerhalb der Argumentation der Konfessoren und in welcher Weise sie sich auf die Traditiones berufen. Menschliche Überlieferungen stehen in der Gefahr, das Wort Gottes zu verdunkeln. Sie behindern die Einheit der Kirche, andererseits helfen sie dem Volk zu lernen, „was zu wissen von Christo not ist" (35).

Die CA übernimmt die altkirchlichen Symbola und die Kirchenväter. Auf Autoritäten der mittelalterlichen Kirche beruft sie sich weniger. Die Kirchenväter finden Beachtung nach ihrer Bildung und dem Alter ihrer Überlieferung. Die Traditionsbeweise werden vor allem eingesetzt um die Übereinstimmung mit der alten Kirche aufzuzeigen. Andererseits wird das Argument aus den Traditionen verwendet als kritisches Element gegenüber der römischen Kirche und ihrem Lehramt. Überlieferung wird als „doctrina pura" gegen die röm. Kirche gestellt und die „ecclesiae apud nos" als Repräsentanten der ecclesia catholica vorgestellt. Schließlich erscheint die Tradition als Basis der kirchl. Einheit.

In einem weiteren Schritt wird das Verhältnis von Schrift und Tradition in der CA untersucht.

Es zeigt sich, daß die Tradition bei der Auslegung der Schrift gehört wird, der Glaube wird jedoch durch das Wort Gottes ermöglicht nicht durch menschliche Autorität. Das Sola-Scriptura-Prinzip bleibt gewahrt.

Die Reaktion der kath. Theologen wird in den beiden Schritten der Responsio (107–116) und der Confutatio (117–213) aufgezeigt. Die Responsio begründet kirchliche Autorität aus der Schrift, sieht die Konzilien als Ausdruck kirchlicher Autorität und wendet sich gegen autoritätsfeindliche Äußerungen der Reformatoren. Sie übt schließlich Kritik am Sola-Scriptura-Prinzip.

Die Confutatio wendet sich der Tradition nicht ausdrücklich zu; sie spricht von Traditionen, argumentiert aber nicht ausdrücklich mit Tradition. Sorgfältig wird erhoben, daß die Confutatio Zeugnisse der Kirchenväter und der mittelalterlichen Theologie in ihre Argumentation aufnimmt. Der Primat der Schrift wird anerkannt, allerdings an einer Einheit von Schrift und Vätertradition festgehalten. Es zeigt sich zwischen CA und Confutatio ein Unterschied in der Beurteilung des consensus patrum. Die Confutatio will zeigen, daß in der römischen Kirche diese Übereinstimmung der Väter deutlicher gehört und somit die Katholizität besser gewahrt ist als bei den „ecclesiae apud nos". Die CA dagegen bemüht sich nicht so sehr um Väterzeugnisse. Welchen Wert die Confutatio auf die Kirchlichkeit legt, zeigt sich in ihrem Bemühen um Universalität und die Aufnahme der lehramtlichen Funktion der Kirche, der Konzilien und des Papstes und in der Rezeption des kirchlichen Rechtes. Das Verhältnis von Schrift und Kirche wird auch von der Confutatio nicht ausdrücklich dargestellt. Es zeigt sich aber in der Art der Argumentation, daß die Berufung auf die vom Heiligen Geist geführte Kirche und die Glaubensregel als Ausdruck der Einheit von Schrift und Kirche eine stärkere Beachtung finden. Andererseits wollen die Confutatoren den Vorwurf entkräften, „die römische Kirche habe das biblische Fundament verlassen und folge in verschiedenen Lehren und Bestimmungen lediglich Menschensatzungen" (211). Sie versuchen die Übereinstimmung zwischen dem Schriftzeugnis und den wenigen Lehren, in denen sie sich auf apostolische Tradition berufen, aufzuzeigen. Tradition wird nicht als Schrift ergänzend in die Argumentation aufgenommen. Da apostolische Tradition und kirchliche Tradition nicht klar unterschieden wurden, mußte die Berufung auf Tradition umstritten bleiben.

In einer Zusammenfassung wird das Ergebnis der Untersuchung in der Übereinstimmung von CA und Confutatio in ihrer Berufung auf Tradition und die Zeitbedingtheit dieser Beurteilung vorgestellt. Als eine Nebenerkenntnis zeigt sich dem Vf., daß Meinungsverschiedenheiten, die nicht sachgerecht ausgetragen werden können, der Einheit nicht dienen. Die gemeinsame Basis zwischen den beiden Kirchen ist größer, als es allgemein erscheint. Von der Berufung auf diese gemeinsame Basis, auf Schrift und Vätertheologie, erhofft sich der Vf. einen fruchtbaren Dialog.

Die Arbeit ist mit großer Umsicht und Sorgfalt, wie man es von Arbeiten aus Erfurt gewohnt ist, erstellt. Sie wird die gebührende Beachtung im Gespräch um CA und Confutatio finden. Es wäre gut, wenn die sich in dieser Arbeit zeigende gemeinsame Basis im ökumenischen Gespräch Beachtung fände. Die Arbeit hat immer wieder auf Auffassungsunterschiede zwischen der CA und der übrigen theologischen Argumentation der Reformatoren hingewiesen. Es fragt sich, ob diese Unterschiede hinreichend in das Endurteil eingegangen sind. Im Verlauf der Arbeit wurde auf das ausdrückliche Hören der Confutatoren auf Kirche in ihren verschiedensten Ausdrucksweisen und Zeugnissen hingewiesen. In der Formulierung des Endergebnisses ist dies weniger beachtet.

Passau Philipp Schäfer

Lies, Lothar: **Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen.** Die Auslegungsgeschichte seit der Reformation. – Innsbruck–Wien: Tyrolia-Verlag 1985. 421 S. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 15), br. DM 88.—

Die vorliegende Arbeit ist die gekürzte Fassung der Habilitationsschrift des Vf.s, die im Sommer 1981 von der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Innsbruck angenommen wurde. Sie hat die Wirkungsgeschichte des Origenes in der Neuzeit zum Gegenstand, und zwar des näheren die Rezeption seiner Eucharistielehre vom Zeitalter der Reformation bis zur Gegenwart. Der erste Teil behandelt die Eucharistielehre des Origenes zwischen Reformation und Konzil von Trient, nämlich bei Erasmus, sodann den Reformatoren Oekolampad, Zwingli, Luther, Melanchthon, Calvin, schließlich bei einer Reihe katholischer Theologen, die an den Beratungen des Konzils maßgeblichen Anteil hatten, darunter Seripando und Salmeron. Der zweite Teil ist der Wirkungsgeschichte der Eucharistieauffassung des Origenes in dem Zeitraum von der protestantischen Orthodoxie bis zur Aufklärung gewidmet. Unter den Protestanten erfahren u. a. Petrus Martyr Vermigli und Georg Calixt eine eingehende Darstellung, unter den Katholiken Robert Bellarmin und Pierre Daniel Huet. Im dritten Teil schließlich verfolgt der Vf. seinen Gegenstand von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert. Dabei behandelt er in je einem Kapitel die protestantischen Kirchen- und Dogmenhistoriker des 18. und 19. Jahrhunderts (darunter Marheineke, Baur, Harnack, Loof, Seeberg) und die Verteidigung des katholischen Dogmas (bei Döllinger, Tixeront, Batiffol, Casel, Johannes Betz, Balthasar, Lubac und anderen).

Wie der Vf. eingangs mitteilt, stellte er im Verlauf der Abfassung seiner Diss. (Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses. Innsbruck 1978. ²1982) fest, daß die Interpretation des Origenes bei den von ihm befragten Autoren der letzten 150 Jahre stark von deren jeweiligen konfessionellen und dogmatischen Standpunkten geprägt war. In dem vorliegenden Werk geht es ihm nun hauptsächlich darum, die Voraussetzungen herauszuarbeiten, unter denen die Theologen der verschiedenen Konfessionen in der Neuzeit das Eucharistieverständnis des Origenes gesehen und dargestellt haben, und wie sie von daher Origenes entweder ablehnten oder bei ihm eine Bestätigung ihrer eigenen Doktrin suchten.

Demgegenüber scheint der Titel des Buches ungenau formuliert: Die Formulierung: „Origenes' Eucharistieverständnis im Streit der Konfessionen" vermittelt den Eindruck, als sei die Interpretation der Eucharistielehre des Origenes Gegenstand einer interkonfessionellen Auseinandersetzung gewesen.

Die Methode seiner Arbeit hat der Vf. so angelegt, daß auf die historisch-kritische Darstellung der Frage bei einer Gruppe von Autoren ein mit: „Systematische Fragestellung" überschriebener Abschnitt folgt. Darin werden die hermeneutischen Leitlinien, die für Wertung und Interpretation des Origenes in der betreffenden Epoche maßgebend waren, abschließend reflektiert. Innerhalb der auf diese Weise strukturierten Kapitel erfolgt die Behandlung der einzelnen Autoren in der Regel, jedoch nicht immer, in drei Schritten: Zunächst wird (a) in wenigen Sätzen das „Anliegen" des Autors oder der „allgemeine Rahmen" beschrieben, in dem dieser die Frage behandelt hat; es folgt dann (b) der Abschnitt: „Origenes und die Eucharistie", in dem die Bedeutung der Origenes-Zitate innerhalb des Abendmahls- bzw. Eucharistie-Verständnisses des Autors eingehend dargestellt wird; eine „systematische Verdeutlichung" schließlich (c) erörtert Methode, Voraussetzungen und theologiegeschichtlichen Ort des Autors.

In einem abschließenden „Rückblick und Ausblick" faßt der Vf. den Ertrag seiner Untersuchungen zusammen: Rückblickend stellt er die Frage, „warum es weder bei Protestanten noch bei Katholiken zu einer adäquaten Rezeption der Eucharistieauffassung des Origenes kam"; im Ausblick möchte er dann „Hinweise auf mögliche Verbesserung der Hermeneutik patristischer Eucharistieaussagen" geben, d. h. den Weg aufzeigen, wie mit der Eucharistieauffassung des Origenes theologisch umzugehen sei.

Was die Beantwortung der ersteren Frage betrifft, so war es einmal eine mangelhafte Kenntnis der methodischen und denkerischen Voraussetzungen des Origenes, die ein Verständnis seiner Schriftauslegung und Theologie weitgehend blockierte: vor allem die Unkenntnis der allegorischen Methode, der neuplatonisch-hellenistischen Philosophie, der Logoschristologie und der Sakramententheologie wirkten sich verhängnisvoll aus. Sodann waren es die eigenen Denkvoraussetzungen der Theologen, die ein tieferes und verständnisvolles Eingehen auf das Gedankengebäude des Origenes behinderten: bei den Protestanten des 18. und 19. Jahrhunderts war es vor allem eine rationalistische Grundhaltung, die bei aller vorgeblichen Treue zu den historischen Quellen doch bestrebt war, einen für die Zeit erträglichen Glauben zu präsentieren; die Katholiken standen im Bann der Lehraussagen des Tridentinums, die ein für allemal als definitiv angesehen wurden. Sie alle beschränkten sich auf einen eklektischen Gebrauch der Aussagen des Origenes, der helfen sollte, das eigene System zu bestätigen.

Einen (zukünftigen) Weg sowohl zum Verständnis patristischer und anderer historischer Aussagen über die Eucharistie als auch zur Ermittlung eines für die Gegenwart relevanten Sinngehalts der Eucharistie sieht der Vf. in dem engen Bezug auf die jeweilige Liturgie. Die Liturgie wird als beständig sich entwickelnder, lebendiger Prozeß gesehen. Da die biblischen, patristischen und konziliaren Aussagen in erster Linie an der Liturgie orientierte geschichtliche Bekenntnisse, nicht in sich geschlossene Dogmen über die eucharistische Wirklichkeit sind, können sie nicht direkt miteinander verglichen und, gewissermaßen mit dem Maßstab vermeintlicher dogmatischer Wahrheit im Hinterkopf, gemessen und gewertet werden. Das Werk endet mit einem Plädoyer für eine nicht näher bestimmte Offenheit jeder eucharistischen Aussage „für ein tieferes Verständnis der Offenbarung in Christus und ihrer Darstellung in der kirchlichen Eucharistiefeier".

Die hier in Kürze referierten systematischen Folgerungen, die der Vf. aus dem kritischen Vergleich der von ihm herangezogenen Texte aus fünf Jahrhunderten zieht, ließen sich anhand jedes beliebigen anderen Gegenstandes der Dogmen- und Theologiegeschichte ebenso gut gewinnen. Der Wert der Arbeit liegt denn auch hauptsächlich in ihren dokumentarischen Teilen. Dagegen wirkt das systematische Räsonnement oft ein wenig aufgesetzt und nicht organisch mit den Ergebnissen der historisch-kritischen Untersuchung verbunden. Darüber hinaus besteht der Eindruck, daß das Werk nicht ohne eine gewisse Eilfertigkeit und Flüchtigkeit zustande gekommen ist. So sind Fehlinformationen und Stilblüten stehengeblieben: Z. B. heißt es S. 71, die zweite Auflage der „Institutio" Calvins sei 1539 „mit dem Widmungsschreiben an Sadolet" erschienen (bekanntlich ist die „Institutio" in allen ihren Auflagen dem König Franz I. von Frankreich gewidmet; das Antwortschreiben Calvins vom 1. September 1539 an den Kardinal Jakob Sadolet auf dessen Brief an Behörden und Volk von Genf hat mit der „Institutio" direkt nichts zu tun). S. 396 steht der Satz: „Denn das Heilsereignis in Christus will bis an die Grenzen der Zeit seine universelle Heilsbedeutsamkeit auszeitigen."

Durch diese Kritik an einzelnen Punkten soll jedoch der Wert der Untersuchung insgesamt keineswegs in Frage gestellt werden. Sie ist ein wertvoller Beitrag nicht nur zur Wirkungsgeschichte eines origenistischen Theologumenons, sondern darüber hinaus zum Verständnis dieses schwierigsten und umstrittensten Kirchenvaters selbst.

Man mag darüber diskutieren, ob der vom Vf. im Schlußteil aufgezeigte Weg der angemessene ist, um im ökumenischen Dialog und der interkonfessionellen Gemeinsamkeit im Abendmahlsverständnis weiterzukommen. Vielleicht unterschätzt er doch auch die Relevanz der Wahrheitsfrage für das innerkonfessionelle theologische Denken. Wir wissen freilich, daß die in Dogmen und Theologumena ausgesprochene Wahrheit immer auch geschichtlich, einseitig und in gewissem Sinne häretisch ist. Aber es besteht ein – auch mit der Methode historisch-kritischer Forschung erkennbarer – Unterschied zwischen den Denkbewegungen orientierungslos dahintorkelnder Krisenzeiten und hoher Zeiten der Theologie. Was wir gegenwärtig erleben, ist eine Krisenzeit der christlichen Theologie, des christlichen Kultes und folglich auch des Eucharistieverständnisses und der Abendmahlspraxis. Die Zeit, in der die Transsubstantiationslehre geschichtlich beheimatet ist, war eine hohe Zeit der Theologie. Vielleicht wären die Lehrer der Theologie gut beraten, wenn sie einen Weg aus der Krise in dem Nachdenken und (warum eigentlich nicht?) Nachbeten der Gedanken hoher Zeiten, z. B. des 13. Jahrhunderts, suchen würden. Dazu gehört auch die Lehre von der Transsubstantiation, die beiseite zu lassen oder zu schmähen leider theologische Mode geworden ist, während Physiker und Biologen über die Verwandlung des Kosmos nachzudenken beginnen.

Tübingen Helmut Feld

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

In den letzten Jahren hat die Erforschung des „Kulturkampfes" erhebliche Fortschritte gemacht; es sei nur an die Veröffentlichungen von Joseph Becker, Winfried Becker, E. Gatz, R. Morsey, M. Stadelhofer und Chr. Weber erinnert. Die erste weitausholende Gesamtdarstellung des Kulturkampfes in der Schweiz, des Ringens von Kirche und Staat, die in einer neu heraufziehenden Epoche gezwungen waren, ihre Interessen und Befugnisse neu abzugrenzen, legt jetzt der Zürcher Historiker St. vor. Sein Werk ist ausgezeichnet durch ein hohes Maß an Objektivität und eine souveräne Kenntnis der Quellen und Literatur. Die Darstellung selbst beeindruckt durch die Meisterug des komplizierten, spröden Stoffes, die klare Gedankenführung und Sprache.

St. hat sein Werk übersichtlich in zehn Hauptabschnitte gegliedert, von denen die ersten beiden die Zeit vor 1860 behandeln: „Von der Aufklärung zur Regeneration" (30–81); „Die Anfänge des Bundesstaates" (82–138). Der dritte Abschnitt ist dem „Katholischen Wiedererstarken in den 1860er Jahren (139–191) gewidmet. Was darin über den St. Galler Bischof Carl Johann Greith gesagt wird, folgt der vorliegenden unzureichenden Literatur und kann nicht befriedigen. Mermillod und Lachat verkörpern nach St. (173) den „Ultramontanismus in dem Sinne, daß sie aktive Willensvollstrecker des Papstes sein wollten. Sie repräsentierten aber auch eine Generation, die noch im Vollbesitz ihrer Kräfte war und der Konfrontation nicht auswich. Während aber Lachat von seiner Position her mehr auf die Defensive festgelegt war und sich argwöhnischen und auch aggressiven Diözesanständen gegenübergestellt sah, vertrat Mermillod eine expansive Politik und dies den anfänglich sehr entgegenkommenden und wohlwollenden Behörden gegenüber."

Materialreich und zugleich spannend ist der „Allmähliche Übergang zum offenen Kampf" (192–258) dargestellt, die Konfessionskrise im Berner Jura, die Aufhebung des Priesterseminars in Solothurn (211ff), die Reaktion in der Schweiz auf das 1. Vatikanische Konzil und die Erklärung der päpstlichen Infallibilität usw. Der Bundesrat, von der Diözesankonferenz des Bistums Basel unter dem Einfluß Augustin Kellers gedrängt, unternahm nichts. Bischof Greith, der vor der entscheidenden Abstimmung Rom verlassen hatte, schrieb ein „Belehrendes Wort der schweizerischen Bischöfe an die Diözesanen". Eine Kampfstimmung kam erst auf, als der Luzerner Gefängnispfarrer Egli mit „provokatorischem Bekennermut" (236) seine antiinfallibilistischen Anschauungen von der Kanzel herab und vor der Presse vortrug, und deshalb Bischof Lachat, „der es durch seine Anweisungen geradezu darauf abgesehen zu haben schien, von dem ihm unterstellten Klerus eine Kundgebung zugunsten der Unfehlbarkeit zu verlangen", mit Suspendierung und Kirchenbann „ein Exempel statuierte an einem Mann, der nicht zur ersten Garnitur der Opponenten zählte" (236). Die entscheidende Verschärfung der Situation, weit über den Fall Egli hinaus, erfolgt dann mit der Diskussion einer Revision der Bundesverfassung.

In der vordersten Front des Kulturkampfes stehen, wie St. anschaulich schildert, Mermillod, der sich seit 1865 „faktisch als Bischof von Genf verhielt" (260) und Bischof Lachat in Solothurn. Mermillod, der in Rom die formelle Trennung Genfs vom Bistum Lausanne betrieben hatte, auch durch ein päpstliches Breve zum Apostolischen Vikar ernannt war, wurde auf Verlangen der radikalen Genfer Regierung in einer „Überreaktion" mit Polizeibegleitung an die französische Grenze gebracht, weil er nicht auf den Titel eines Apostolischen Vikars und quasiepiskopale Funktionen verzichten wollte. Bei der Mehrheit der Schweizer Katholiken galt er fortan als Märtyrer. Bischof Lachat, der antiinfallibilistische und antizölibatäre Pfarrer mit dem Kirchenbann belegte, wurde von fünf der sieben Stände seiner Diözese, ohne Zug und Luzern, als abgesetzt erklärt und aus seiner Residenz Solothurn vertrieben. Er nahm seinen Aufenthalt in Luzern. Rom reagierte mit der Enzyklika „Etsi multa luctuosa" (21. XI. 1873), die „als fulminante Kampfansage und Aufforderung zum Widerstand oder Provokation" wirkte (310). Der Bundesrat brach im Gegenzug die diplomatischen

Beziehungen mit dem Hl. Stuhl ab; Nuntius Agnozzi mußte im Januar 1874 die Schweiz verlassen.

Die altkatholische, romfreie Kirche hat in der Schweiz, wo sie „christkatholische" genannt wurde, nur eine bescheidene Rolle gespielt, obwohl sie in Eduard Herzog, den Reinkens 1876 zum Bischof weihte, ein tüchtiges Oberhaupt hatte und an der Berner Universität mit einer eigenen Theologischen Fakultät ausgestattet wurde.

Zu unerträglichen Zuständen kam es nach der Lex Teuscher im Berner Jura mit militärischen Zwangseinquartierungen und Kopfgeldprämien auf Geistliche. Der Abbau des Kulturkampfes begann 1875/77 mit dem Rücktritt der beiden scharfmacherischen Regierungsräte. In schwierigen Verhandlungen, bei denen sich der spätere Kardinal Domenico Ferrata hervortat, wurde ein Ausgleich erzielt, auch die mit Lachat und Mermillod verquickten mehr persönlichen Probleme gelöst.

Die Geschichte des Kulturkampfes in der Schweiz – nur auf einige Ereignisse und Probleme konnte hier hingewiesen werden – wird von St. meisterhaft dargestellt. Sein Buch darf als ein Standardwerk bezeichnet werden. Er setzt Maßstäbe, an denen sich die Forschung zu orientieren hat.

Freiburg/Schweiz Heribert Raab

Woschitz, Karl Mattäus: **De Homine.** Existenzweisen. Spiegelungen, Konturen, Metamorphosen des antiken Menschenbildes. – Graz, Wien, Köln: Styria (1984). 336 S., kart. DM 55.—

Dieses Werk habe ich mit eher zwiespältigen Gefühlen gelesen. Hier wird ein Buch vorgelegt, das von seiner Thematik her das Interesse breiter Kreise wecken könnte, wenn es nicht terminologisch und mit gelehrten Anspielungen oft überfrachtet wäre. Die Idee, das Menschenbild wichtiger antiker Kulturen im fruchtbaren synchronen und diachronen Dialog herauszuarbeiten, ist sicherlich faszinierend. W. geht dabei von der richtigen Voraussetzung aus, daß der „Weg zum Selbst über die Faszination und den Dialog mit Lebensbildern und Lebensentwürfen gehen kann" (12), und versucht, uns zu Teilhabenden „fundamentaler Fragen und Antworten, wie sie sich im griechisch-römischen und alttestamentlich-christlichen Raum formten und ihren Ausdruck fanden" (12), zu machen.

Es handelt sich geographisch gesehen um die drei Kristallisationspunkte Athen, Rom und Jerusalem, die in ein Gespräch miteinander und mit uns gebracht werden sollen. Exemplarisch wendet sich W. dazu einigen fundamentalen griechischen Mythen (Prometheus / Sisyphos / Narkissos u. a.), den griechischen Tragikern, der Person des Sokrates, dem Menschenbild Vergils und Jeremia' Selbstverständnis, sowie Fragen christlicher Existenz ausgehend vom Johannesevangelium, den paulinischen Briefen und dem Hebräerbrief zu. Doch leidet das an sich wirklich schöne und mit hoher Bildung sicherlich auch für einen breiteren Leserkreis geschriebene Buch darunter, daß der Autor die Pflege des Dialogs zwischen uns und dem Gestern, das uns heute noch angeht, im wesentlichen durch den Einsatz fast schöngeistiger Zitate zu leisten versucht. So wirkt das ganze Buch eher überfrachtet und letzten Endes unstrukturiert. Es fehlt eine systematische Leitidee. Am deutlichsten wird dies im 7. Kapitel über die „Christliche Existenz", das sich wie ein exegetischer Kommentar unter Beimischung gelehrter Zitate liest. So fehlt auch zum Schluß (8. Kapitel: „Integration und Ausblick", 281–304) der entscheidende Schritt zu einem Dialog oder auch nur zu einer markanten Strukturierung. Statt dessen läßt uns der Autor dann zum Schluß allein mit einer Mischung von Zitatensammlung und Syllogismus. Zu den letzten Sätzen des Buches zählt etwa eine Passage, die das Grundproblem dieses Denkstils beispielhaft beleuchtet: „In der geschärften Sensibilität seines Pessimismus hatte Fr. Nietzsche geschrieben: ‚Unsere ganze europäische Kultur bewegt sich (. . .) auf eine Katastrophe los (. . .).' Ist das Ergebnis der philosophischen Anthropologie Plessners die Einsicht in die ‚Unergründlichkeit des Menschen', so ist er dort angelangt, was Augustinus sagte: daß er nicht ganz fasse, was er sei. Gültigkeit hat Heideggers Satz: ‚Auf uns kommt es an (. . .).' Zu solcher Besinnung sollten einige Gedanken ausgebreitet und abgehört werden" (304).

Münster Linus Hauser

Staniloae, Dumitru: **Orthodoxe Dogmatik.** Mit einem Geleitwort von J. Moltmann. – Aus dem Rumänischen übersetzt v. H. Pitters. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger/Gütersloh: Gerd Mohn 1985. 458 S. (= Ökumenische Theologie, Bd 12), kart. DM/sFr. 98.—

Die Reihe „Ökumenische Theologie" versteht sich als Forum für eine neue „der gemeinsamen christlichen Sache" verpflichtete ökumenische Theologie, der „man die konfessionelle Vergangenheit" zwar noch anmerkt, die aber auf „eine ökumenische Zukunft ausgerichtet ist". Der vorliegende 12. Bd dieser Serie ist ein diesem gesteckten Ziel in allem entsprechendes Werk. Er stellt einerseits konfessionell orthodoxe Positionen von Vergangenheit und Gegenwart klar heraus, anderseits initiiert und bereichert er das theologische Gespräch der Ökumene. J. Moltmann bezeichnet das in rumänischer Sprache 3 Bde umfassende Werk (in deutscher sind 2 Bde geplant) im Geleitwort als „eine der besten, neueren Gesamtdarstellungen orthodoxer dogmatischer Theologie" vom „einflußreichsten und kreativsten orthodoxen Theologen" (Rumänien) und versteht es als geistige Brücke nicht nur zwischen der griechischen und russischen Orthodoxie, sondern auch zwischen der orientalischen und okzidentalen christlichen Tradition. Vf. „ist es gelungen, in seiner theologischen Arbeit beide Verbindungen glänzend herzustellen. Man hat ihn mit Recht einen ‚panorthodoxen Theologen' genannt. Vom Westen aus gesehen kann man hinzufügen, daß er auch ein wahrhaft ‚ökumenischer Theologe' geworden ist." Er ist „nicht nur ein kluger, sondern auch ein weiser Mann . . . theologisches Leben und lebendige Spiritualität fallen in der Einfalt des Herzens . . . zusammen" (10).

Das Werk ist eine überarbeitete Zusammenfassung zahlreicher vorher in Zeitschriften veröffentlichter dogmatischer Einzelstudien. Sein methodischer Ansatz besteht darin, „die geistliche Bedeutung der dogmatischen Lehren herauszustellen, ihren Wahrheitsgehalt in seinem Bezug zu den tiefen Bedürfnissen der Seele darzulegen, die ihr Heil sucht und die auf ihrem Weg in möglichst positiver Gemeinschaft mit dem Nächsten voranschreitet" (15). Die „abstrakt-scholastische Methode" verlassend, sucht Vf. in Anlehnung an die Kirchenväter den „tiefen und unendlich reichen geistlichen Heilsgehalt" der Dogmen. Altkirchliche Dogmen und patristische Lehre sind der hermeneutische Ort für das Schrift- und Offenbarungsverständnis. Das Sola-Scriptura-Prinzip wird bewußt übergangen (68f). Der erste Bd bringt nach einleitender Darstellung der „göttlichen Offenbarung" im ersten Teil die orthodoxe Gotteslehre und im zweiten das Weltverständnis (Schöpfung und Sündenfall). Der zweite Bd der deutschen Ausgabe wird Christologie (III), Ekklesiologie (IV), Sakramentenlehre (V) und Eschatologie (VI) beinhalten. Die Rez. bezieht sich auf den ersten Bd.

1. Quelle des christlichen Glaubens ist die Offenbarung, während die Kirche als Organ und Mittel zu Erhaltung und Fruchtbarmachung des Offenbarungsgehaltes fungiert.

Für Vf. sind natürliche und übernatürliche Offenbarung wohl unterscheidbar, aber nicht trennbar. Wie für den vielzitierten Kirchenvater Maximus Confessor ist für Vf. die übernatürliche Offenbarung die „Verleiblichung" der natürlichen. Ursprünglich waren sie nicht getrennt. Erst die Sünde hat eine gewisse Spaltung hervorgebracht, die durch die geschichtliche Offenbarung wieder überwunden werden soll.

Die Aussagen zur natürlichen Offenbarung werden in den Kontext der menschlichen Sinnfrage gestellt. Der Mensch sei das einzige Wesen, das seiner selbst und der Welt bewußt ist und das nach deren Sinn fragt. Überraschend unproblematisch gelingt der Übergang von der Sinnfrage zur gläubigen Antwort: „Nach unserem Dafürhalten weist die Rationalität, die im Universum besteht, unabdingbar auf eine vernünftige . . . Person hin" (2f). Der Glaube fließt „aus natürlicher Evidenz" und drückt sich mit „natürlichen Dogmen" aus (29f). Allerdings bedarf der natürliche Glaube der Ergänzung und Stärkung durch übernatürliche Offenbarung (32f). Erst durch übernatürliche Offenbarung werden alle Zweideutigkeiten und Zweifel, die vornehmlich der Todeserfahrung und der fleischlichen Begierlichkeit entstammen, beseitigt, und Gott selbst als „ewige und unendliche Person" tritt in „Kommunikation mit dem Menschen", dadurch auch die Grundlage der Gemeinschaft mit dem Nächsten schaffend. Unerwartet Neues wird durch die geschichtliche übernatürliche Offenbarung eigentlich nicht erbracht. Durch sie wird bloß die „Evidenz des natürlichen Glaubens . . . wieder gefestigt" (33).

Zu undifferenziert geht Vf. öfters mit Aussagen westlicher Theologie um. So verweist er darauf, daß nach orthodoxer Auffassung, Gott auch in der natürlichen Offenbarung tätig ist, während nach „abendländischer Theologie" die natürliche Offenbarung ausschließlich Menschenwerk sei. Hier müßten doch wohl prot. und kath. Unterschiede zur Sprache gebracht werden.

Das Hauptaugenmerk St. gilt der Qualifizierung übernatürlicher Offenbarung. Sie wird als Präzisierung der natürlichen und als direktes In-Erscheinung-Treten-Gottes apostrophiert. Ihr geschichtliches Ereignis hat im Alten und Neuen Testament einen literarischen Niederschlag gefunden. „Offenbarung geschieht . . . durch Ereignisse und . . . Worte." Sie ist „ein die Wirklichkeit verwandelndes Licht", das nicht nur das enthüllt, was Gott für den Menschen tut, sondern auch das, was dieser durch „Handeln Gottes und . . . eigenes Mitwirken werden wird; . . . den Sinn und letzten Zweck" menschlicher Existenz (52).

Ein realer Offenbarungsfortschritt ist feststellbar, der über die Propheten auf Christus zuläuft. In Christus kommt es zur „höchsten geistigen Erhebung" (42). Christus ist „volle Bestätigung und Klärung des Sinnes" menschlicher Existenz,

in ihm geschieht „die höchste Vereinigung mit Gott ... und ... Vollendung" (45f; 54). Mit Christus ist die übernatürliche Offenbarung abgeschlossen, weil der Heils- und Vergöttlichungsplan in ihm erfüllt ist. Näher als in Christus kommt Gott dem Menschen nicht. Eine innigere Verbindung von Gottheit und Menschheit kann es nicht geben.

Dieser erreichte Erfüllungszustand soll, freilich wesentlich anders, auf alle Menschen ausgedehnt werden. Die zweite göttliche Hypostase nahm nämlich die menschliche Natur in sich auf, um dadurch die Erlösung der Menschheit zu ermöglichen. „Gott wurde Mensch, damit der Mensch vergöttlicht werde" (43). Somit ist Christus Fundament und Zentrum des universalen göttlichen Heilsplanes. Das Werk des Heiligen Geistes ist es, die bereits abgeschlossene Offenbarung in der Geschichte heilswirksam präsent zu halten. Er tut das in der Kirche, die der „Dialog Gottes mit den Gläubigen durch Christus im Heiligen Geist" ist. Kirche ist „selbst Teil der ... in Christus abgeschlossenen" und „durch den Heiligen Geist ... wirksam" bleibenden Offenbarung (55). Weil die Kirche den im Heiligen Geist wirkenden Christus bei sich hat, ist nur sie fähig, die Heilige Schrift authentisch auszulegen (56). Sie allein verleiht Schrift und Tradition dynamischen Ausdruck und aktualisiert die Kraft Christi im Heiligen Geist (57). Tradition ist somit nichts anderes als die in Christus abgeschlossene und im Verlauf der Jahrhunderte wirksam gewordene Offenbarung. Sie ist mit der Kirche identisch, weil die Kirche die lebendige Gestalt des ungeschmälerten Wirkens Christi durch den Heiligen Geist ist (62). Tradition ist somit ein Doppeltes: 1. „Gesamtheit der Mittel (= Verkündigung und Heiligung), in denen Christus sich selbst ins Leben der Menschen ... umsetzt" und 2. „Weitergabe" der Mittel über die Generationen hinweg (64f).

Die Kirche ist Tradition, weil sie das „Organ der Bewahrung und Fruchtbarmachung der Offenbarung" ist (67ff) und dem offenbarten Heilsplan lehrmäßige Gestalt (= Dogmen) verleiht (73f). Sie bringt „Christus (sein Heilswirken) zur Sprache" und ist auf „Vergöttlichung" ausgerichtet (78). Letztes ontisches Fundament aller Dogmen ist und bleibt jedoch die Dreifaltigkeit und ihre Liebe, die die Schöpfung durch den fleischgewordenen Logos im Heiligen Geist wiederherstellt (89).

Dieses Dogmenverständnis überträgt Vf. schließlich auf sein Theologieverständnis. Wie das Dogma steht auch die Theologie im Dienst kirchlicher Verkündigung: Ihre Aufgabe ist es, den unerschöpflichen Gehalt der Dogmen und des Heilsplanes Gottes zu vertiefen und somit das Wirken der Kirche zu beleben (95). Demgemäß gehört nicht so sehr denkerische Originalität, als aktive Teilnahme an Gebet und Leben der Kirche zu den Pflichten des Theologen (98f). Orthodoxe Theologen sollen „durch Glauben und geheiligtes Leben würdige Gefäße des Heiligen Geistes" (= Pneumatophoren) sein (100). Freilich bedeutet das nicht, daß Innerlichkeit alles ist, auch die Öffnung zur Welt ist zur Etablierung wahrer christlicher Humanität wichtig (102). Deswegen müssen Theologie und Kirche immer trachten, zugleich zeitgemäß, apostolisch und prophetisch-eschatologisch zu sein (103).

2. Im Anschluß an die Lehre von der Offenbarung stellt Vf. die orthodoxe Gotteslehre dar (Teil I). Die Eigenart der Entfaltung der Gotteslehre zeigt vor allem in der Erklärung der Attribute Gottes und im Trinitätsverständnis, daß sich Vf. bemüht, den heute veränderten geschichtlichen Bedingungen gerecht zu werden, indem er die für die russische Theologie und Religionsphilosophie des 19. Jh.s so bedeutende idealistische Spekulation aufgreift.

Zunächst werden drei zwar unterscheidbare (115ff), aber nicht voneinander trennbare (109ff) (kataphatisch / rationale, apophatisch / mystische und kataphatisch / apophatische) Erkenntnisweisen Gottes beschrieben. Besondere Beachtung wird der mystisch-apophatischen Gotteserkenntnis zuteil. In ihr erfährt der Mensch Gott unmittelbar und (zumindest im Stand übernatürlicher Offenbarung) personal (111). Sehr dürftig fällt die Auseinandersetzung mit der westlichen (vor allem kath.) Lehre von der Erkenntnis Gottes aus (123–126).

Der zweite Abschnitt befaßt sich mit dem Wesen und den Attributen Gottes (137–255). Gott ist dem Wesen nach ein einziger. Dieser eine Gott gibt sich durch seine ungeschaffenen Werke, durch Energien (Leben, Licht, Vernunft und Sein) nach außen hin zu erkennen. Von ihm „gehen Wirkungen aus", die wir in der Welt wie „durch ein Prisma" erkennen (138). „In jeder neuen Energiewirkung, in jedem neuen Werk, teilt sich uns eine neue Seite seines Wesens ... mit. Ein Attribut .. scheint wie der Ausdruck einer Vielfalt von Wirkungen" (140). Hier ist die Abhängigkeit St. vom Neuplatonismus und deutschen Idealismus unverkennbar. Die Abschnitte des Heilsplanes Gottes werden erkannt und geordnet: „Die Schöpfung der Welt ist ein Werk ...; ihr folgten ... andere Werke der Erhaltung und der Vorsehung. Das Heilswerk der Erlösung wurde durch eine lange Reihe der Werke Gottes vorbereitet; es erreicht seinen Höhepunkt in der Menschwerdung ... und ... Auferstehung. Daraus fließen ... Werke, die das Erlösungswerk weiterführen ... Die gesamte Dynamik ... der ... Kreatur ... hat ihren Grund in der Dynamik der Werke Gottes, die auf diese Vergöttlichung ... hinzielen. In Gott ruht die Kraft für diese Werke, die er hervorbringt und durch die er die Schöpfung letzten Endes wieder zu sich zurückholt" (140f). Alle sich auf Gottes Werke beziehenden Worte können auch als Namen für das göttliche Wesen stehen, zumal die Werke aus dem Wesen hervorgehen. Die dreipersonale Wirklichkeit Gottes selber kann jedoch durch diese Namen nie völlig determiniert werden, weil sie die „Hypostasierung der Über-Existenz ist, durch die jedes geschaffene Wesen seine Existenz erhält". Gott ist dreipersonale Über-Essenz und über-essentielle Drei-Personalität. Was diese Über-Essenz eigentlich ist, wissen wir nie. Es kann lediglich gesagt werden, daß sie „durch sich selbst da ist. Wie jede Essenz ist sie aber nur dadurch wirklich, daß sie in hypostatischer Weise in Personen vorhanden ist" (142). Mit Dionysius Areopagita plädiert St. daher für eine negative Theologie, die auch jenen tragenden, „apophatisch-personalen Grund", der alle erfahrene „Unendlichkeit transzendiert", noch aussagt (145). Sie vertraut nicht auf rationale Beweise, weil Gott schlechthin unbeweisbar ist (147).

Dieses unbeweisbare, apophatisch-personale Durch-sich-selbst-Sein ist als Über-Existenz Ursprung der Existenz schlechthin (148). Darum werden aus der Über-Existenz-Essenz Gottes die Attribute Unendlichkeit, Einfachheit (oder Einheit), Ewigkeit, Überräumlichkeit und Allmacht Gottes abgeleitet und die geschöpfliche Teilhabe an ihnen reflektiert (148–208).

Aus der Geistigkeit Gottes deduziert Vf. dann die Attribute Allwissenheit, Weisheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Heiligkeit, Güte sowie Liebe und setzt sie in Relation zu den Geschöpfen (208–256). Auffällig ist dabei das merkwürdige Oszillieren der Rede von der „personalen Wirklichkeit" (148 u. ö.), der „höchsten (göttlichen) Person" (144) und der „dreieinigen Hypostase" (148). Gottes „Person-Sein" sei „etwas Apophatisches", stehe „jenseits der erfahrbaren Existenz" (139) und bleibe in „Reserve" (138), d. h. es bestehe ein „nicht mitteilbarer Rest" (144). Nur so könne es Freiheitsbestätigung anderer Personen auslösen. Wer sich auf die göttliche Person einlasse, erkenne, daß er dies nur zu tun vermag, weil er der göttlichen Person mit eigenpersönlicher Spontaneität antworte (143): Begrenztes menschliches (durch Bindung an Materie und Geschöpflichkeit charakterisiertes) Personsein steht einem absolut-unabhängigen „göttlichen Personsein" (Einzahl!) gegenüber. „Die Wirklichkeit der höchsten Person ist von jeglichem Bezugssystem absolut frei" (144). In Kommunikation mit ihr entwickelt sich jedoch das eigene freie Personsein des Menschen (143). Er erfährt freilich auch, daß er nie den Personkern des göttlichen Wesens erreichen kann. Nur bis zu den „Manifestationen" (139) und „Wirkungen" (138) Gottes kann er vorstoßen, d. h. nur bis zur Existenz „für uns", bis zu den göttlichen Akten und Attributen.

Der orthodoxe Christ St. spricht nicht nur von der göttlichen Person in der Einzahl, sondern glaubt den dreifaltigen Gott. Seine Trinitätslehre freilich steht in expliziter Abhängigkeit von der personalistisch-meyendorffschen Interpretation des Gregorios Palamas, der behauptet, daß das trinitarische Wesen Gottes letztlich dem Denker unerreichbar bleibt. Im Gefolge dieser Tradition redet Vf. von der *einen* göttlichen Person, dem *einen* göttlichen Subjekt, der *einen* Hypostase (148f, 180), der Monade (157), dem *einen* Quellgrund (117, 123) und fügt dann unvermittelt bei: „bzw. die Subjekte, die Personen" (141, 153). Wo die westliche Trinitätslehre drei Personen in einem göttlichen Wesen unterscheidet, gibt es für die griechische Palamas-Tradition bloß den Unterschied zwischen dem einen göttlichen Quellgrund und seinen Energien (= Manifestationen). Der Mensch ist ja Person nur im Gegenüber zum einen göttlichen Subjekt (zur einen Person, zum Quellgrund) durch manifeste göttliche Energien hindurch. Menschliches Personsein ist ermöglicht durch göttliche Personalität, d. h. der Mensch gelangt zum personalen Status aufgrund der Begegnung mit dem personalen Gott. Gelegentlich hat man den Eindruck, Vf. sehe die menschliche Personalität in der dreipersonalen göttlichen Beziehung begründet, die Begegnung mit dem dreipersonalen Gott sei die Voraussetzung menschlichen Personwerdens. So scheint es jedoch bloß, denn bei näherem Hinsehen zeigt sich, daß die Bezogenheit der göttlichen Personen zueinander für die Begegnung Gottes mit dem Menschen schlechthin bedeutungslos ist (vgl. 162f). Sätze wie: „Die Wirklichkeit der höchsten Person (= Gottes) ist von jeglichem Bezugssystem absolut frei, in jeder Beziehung letztes Forum aller ihrer Handlungen, und dadurch zugleich aller anderen Existenzen" (144) werden nur von daher verständlich. Die Beziehungslosigkeit ist somit die Substanz göttlicher (Ein-)Personalität. Daraus läßt sich ersehen: Die Trinität wird bei St. – wie bei Palamas – eher beteuert und geglaubt als konsequent systematisch reflektiert.

Ein Wort der Kritik sei auch zu den Ausführungen St. zum „Filioque" erlaubt. Es ist zwar verständlich, wenn Vf. den Hervorgang des Heiligen Geistes gemäß orthodoxer Dogmatik allein aus dem Vater begreift und das Filioque strikt ablehnt (267, 271, 273f u. ö.); unbegreiflich ist jedoch seine Polemik gegen die heutige kath. Trinitätslehre (283–287), die in diesem Punkt ungemein mehr um die Ökumene bemüht ist. St. karikiert: „Die völlige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, die als identisch mit dem Heiligen Geist angesehen wird, und von der in der katholischen Tradition soviel Aufhebens gemacht wird, ist im Grunde nichts anderes, als das Aufgehen jener beiden Personen in einem nicht-persönlichen Wesen, in plotinschem Sinn oder im Sinne des Nirwana" (285, vgl. 288f). Die „Geburt des Sohnes und das Ausgehen des Heiligen Geistes" werden in der kath. Theologie keineswegs mit „psychischen Akten identifiziert" (284), sondern analog zu ihnen verständlich gemacht. Hier hätte man größeres ökumenisches Gespür erwartet. Schon rein hist. betrachtet ist die im 7./8. Jh. erfolgte Einfügung des filioque (zuerst auf der Synode von Braga 675) in das nizäno-konstantinopolitanische Credo der westlichen Kirche nicht ohne Widerstand von seiten Roms geschehen. Außerdem ist es im 9. Jh. nicht aus dogmatischen, sondern vorwiegend aus politischen Gründen Gegenstand des Glaubenskampfes zwischen Ost und West (Photius) geworden. Heute wissen wir, daß es dem Osten aufgrund seines Begriffes der Ekporeusis (= Hervorgang) fast unmöglich ist, in der Formel des Westens keine Glaubensgefährdung zu sehen. Der Osten verbindet mit dem Begriff Hervorgang die Vorstellung eines ursprunglosen Urprinzips. Von daher verband er mit der Formel vom „Hervorgang des Geistes aus Vater *und* Sohn" die Vorstellung, der Sohn werde hier als dem Vater gleichursprüngliches Prinzip verstanden. Das ist jedoch mit der abendländischen Formel nicht gemeint. Sie meint

vielmehr, daß der Sohn, wenn er in Einheit mit dem Vater den Geist haucht, durchaus dem Vater als seinem Prinzip gegenübersteht. Er kann nur mit dem Vater zusammen Prinzip des Geistes werden, weil er aus ihm geboren als principium principiatum tätig ist. Der Sohn ist also nicht im selben Sinne Prinzip des Geistes wie der Vater. Diese Sicht ließe sich m. E. durchaus mit der von St. (287ff) vertretenen vereinbaren.

3. An die Gotteslehre schließt sich als Abschluß der vorliegenden ersten Einheit der Dogmatik St. die Lehre von der Welt (Teil II), die in vier Kapitel, Erschaffung der sichtbaren (293–378) und unsichtbaren Welt (379–416), Sündenfall (417–437) und göttliche Vorsehung (438–445), untergliedert wird.

Nachdem zuerst allgemeine Gesichtspunkte aufgeführt werden (293–340) ist wieder vom Heilsplan Gottes die Rede. Der göttliche Heilsplan, der die Vergöttlichung alles Geschaffenen anzielt, setze die Schöpfung als erste Aktion Gottes voraus. Die Menschheit sei von Anfang an in die Natur eingebunden. Sie gehöre ontologisch zur übrigen Schöpfung. Nicht abstrahiert von allem sei der Mensch, sondern nur im Miteinander von Mitmensch und Natur. Glück und Heil des Menschen schließen daher auch die Vollendung der Natur mit ein. Die gesamte Schöpfung ist in der Zeit aus dem Nichts erschaffen. Ihre Ursache ist nicht Notwendigkeit, sondern die Güte Gottes (305). Ihr Zweck ist geschöpfliche Teilhabe an der „innertrinitarischen Liebe" (306, 337, 352f). Dem Menschen schenkt Gott die Welt als Gabe (312), zu der auch das Kreuz gehört (310). Schöpfung ist trotzdem ein rationales, menschlicher Vernunft entsprechendes Geschenk Gottes. Vf. scheut nicht davor zurück, Erkenntnisse auch westlicher philosophisch-theologischer Anthropologie (340f etwa Teilhard de Chardin) in seinen Entwurf des Menschenbildes zu integrieren (340–378). Es ist ein eher optimistisches Menschenbild, das hier vor unseren Augen entwickelt wird. Die Rede von Urstand, Fall, Dämonen- und Engelwelt und göttlicher Vorsehung hält diesen Optimismus zwar durch, gleitet jedoch verschiedentlich in stark mythologische Vorstellungen ab.

Das Erscheinen dieser orthodoxen Dogmatik in deutscher Sprache ist in der Tat ein besonderes Ereignis (Moltmann). Sie stellt uns die Theologie eines der bedeutendsten orthodoxen Denker vor Augen. Bei all dem Lob sind jedoch auch einige Desideranda zu nennen: Es ist sehr schade, daß zahlreiche sinnstörende Übersetzungsfehler so oft den Fluß des Lesens hemmen. An zu vielen Stellen ist spürbar, daß es sich um ursprünglich verschiedenen Detailfragen gewidmeten Artikeln handelt, die nachher mehr oder weniger gut zusammengefaßt wurden. Wünschenswert wären ferner Namens- und Sachregister. All das kann aber das große Verdienst dieser Dogmatik nicht schmälern. Sie wird bestimmt dazu beitragen, daß die in Ost und West immer noch vorhandenen Vorurteile und Zerrbilder von Theologien, die sich wohl in ihrer Akzentuierung nicht aber im rechten Glauben unterscheiden, langsam verschwinden. Volle kirchliche Gemeinschaft zwischen Abendland und Orient wird erst dann möglich werden, wenn karikierte Behauptungen wie, die westliche Theologie ist philosophisch-kataphatisch, die östliche mystisch-apophatisch, die eine juristisch, die andere liturgisch, nicht mehr aufgestellt werden. Sie beruhen auf Unkenntnis der jeweiligen Tradition. Westliche Theologie ist viel weiter als Augustinus und Thomas von Aquin und östliche ist umfassender als Gregor Palamas und Photius. Nur im offenen Dialog wird man einander näherkommen können. Mit diesem Werk ist ein weiterer Schritt auf dem Weg zueinander getan.

Regensburg Adam Seigfried

Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles. Hrsg. von K. Lehmann und E. Schlink. – Freiburg/Br. / Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 240 S. (Dialog der Kirchen, Bd 3), kart. DM 40.–

Das Buch enthält die Referate von zwei Tagungen des ökumenischen Arbeitskreises ev. und kath. Theologen unter dem Protektorat von Bischof H. Kunst und H. Kardinal Volk. Thema der ersten Tagung (4.–7. April 1976) war „Opfer (über die Eucharistie hinaus)". Als Fortführung beschäftigte sich die zweite Tagung (28. März bis 1. April 1977) mit der Interpretation der lutherischen Abendmahlslehre nach der Confessio Augustana (CA). Das Referat von E. J. Lengeling „Die Neuinterpretation des Tridentinums durch das Zweite Vatikanische Konzil und die nachkonziliare Entwicklung", dem eine Textsammlung von zentralen liturgischen Formularen innerhalb und außerhalb der römisch-katholischen Kirche von insgesamt 134 Seiten zugrunde liegt, wurde leider nicht mit aufgenommen (S. 10f). Am Schluß steht der abschließende Bericht mit dem Titel „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche".

A. Die Referate

Die veröffentlichten Referate können in drei Gruppen zusammengefaßt werden:

1. Referate über den Opferbegriff in der Hl. Schrift und in der alten Kirche

Deissler, A., Das Opfer im Alten Testament, 17–35; Steck, O. H., Votum zum Referat von A. Deissler, 36–39; Hahn, F., Das Verständnis des Opfers im NT, 51–91; Schneider, G., Votum zum Referat von F. Hahn, 92–95; Frank, K. S., Zum Opferverständnis in der Alten Kirche, 40–50.

Dadurch, daß hier auch Voten zu den entsprechenden Referaten aufgenommen wurden, kann sofort ein Überblick über die Beurteilung eines Exposés durch einen Spezialisten gewonnen werden. So sind die Bemerkungen von G. Schneider zum ausgezeichneten Referat von F. Hahn ganz interessant.

Obwohl die Opferterminologie im NT niemals in Verbindung mit dem Abendmahl erscheint, „zeigt sich aber sehr bald auch die Tendenz, daß das Geschehen beim Herrenmahl selbst mit der Opfervorstellung in Verbindung gesetzt wird" (Hahn, 90). Hahn ist der Meinung, daß „das nicht notwendig ein Bruch mit der urchristlichen Überlieferung zu sein (braucht)" (89). Trotzdem denkt er, daß es „doch zu Auffassungen (kam), die das genuine Verständnis des Herrenmahles verdunkelt haben" (90). So scheinen ihm die Wendungen von 1 Clem 44,4 wo man „vom priesterlichen Dienst als einem προσφέρειν τὰ δῶρα spricht, oder die „Rede des Ignatius von Antiochien vom Opferaltar" problematisch zu sein.

M. E. erhebt sich hier ein wichtiges methodisches Problem: Das, was wir von der Kirche als NT, als Kanon erhalten haben, hat eine Entwicklung durchgemacht. Schriften von Zeitgenossen, die nicht zum Kanon des NT gehören, zeigen uns die Kategorien, in denen diese historische Kirche die Schriften, die wir als Kanon betrachten, verstanden hat. Deshalb darf man davon ausgehen, daß sich in der Alten Kirche bestimmte Gedanken kristallisiert haben, deren Wurzel in den späteren Schriften des NT zu finden sind. Daß die Opferterminologie im NT für das gesamte Leben der Christen verwendet wird, stellt m. E. die Wurzel der späteren Verwendung der Opferterminologie für das Abendmahl dar: Wenn das ganze Leben der Christen eine Liturgie sein muß, wäre es dann nicht eine Konsequenz, daß auch das Abendmahl als Opfer bzw. Liturgie zu verstehen ist? Können wir uns vorstellen, daß das Abendmahl – Zentrum des christlichen Lebens – anders als das Leben der Christen beschreibbar ist?

M. E. ist es zu bedauern, daß K. S. Frank sich mit dieser methodischen Frage nicht beschäftigt hat. Es ist auch bedauerlich, daß Frank die Beschreibung der Alten Kirche mit Irenäus beendet hat. Wäre es nicht sinnvoll gewesen, auch auf Tertullian, Origenes u. a. einzugehen? Der Kampf gegen die Gnosis ist eine literarische Einheit und als solche hätte Frank sie beschreiben müssen.

Da die Beschreibung der Gedanken der Alten Kirche als Darstellung der Tradition der Kirche zu verstehen ist, ist es bedauerlich, daß das liturgische Zeugnis in diesem Band nicht zum Ausdruck kommt.

2. Die Abendmahlslehre nach der CA

Hauschild, W.-D., Lutherische Abendmahlslehre nach der Confessio Augustana, 96–118; Iserloh, E., Die Abendmahlslehre der CA als Anfrage an die Konfessionen im 16. Jh. und heute, 119–137.

Es sei mir erlaubt, mich nur und direkt mit dem Vortrag von E. Iserloh zu beschäftigen. Ohne Zweifel ist E. Iserloh einer der besten katholischen Spezialisten für die Theologie der Eucharistie von Luther und für das Konzil von Trient. Seine wichtigsten Artikel sind heute in seinem Werk „Kirche – Ereignis und Institution", Münster 1985, Bd II, VI, 375–488, zu finden.

I. vertritt die Meinung, daß „es im 14. und 15. Jahrhundert keine Theologie der Messe gibt, nicht einmal im Ansatz" (119). Er fügt hinzu, daß „die herrschende nominalistische Deutung keinen Sinn für das Symbol hat" (ebd.). I. hebt den Unterschied zwischen der Exegese von M. Luther bezüglich Hebr 9 und 10 und der von J. Chrysostomus, den M. Luther zitiert hervor. Nach Luther „ist nicht das Mahlgeschehen selbst die Verkündigung des Todes, sondern es soll aus diesem Anlaß vom Tod des Herrn gepredigt werden" (121). Was die kath. Gegner Luthers betrifft, „waren sie nicht weniger Nominalisten und wußten auch den Opfercharakter der Messe nicht daraus zu begründen, daß sie memoria und repraesentatio des Kreuzesopfers ist" (ebd.).

Nach dieser Beschreibung schlägt I. vor: „Wenn wir so die historische Bedingtheit Luthers in seiner Zeit kennen und wissen, daß das NT reicher ist, als es damals verstanden wurde, dann haben wir erst recht keinen Grund, beim 16. Jahrhundert stehenzubleiben und den damaligen verengten Gesichtswinkel im theologischen Streitgespräch für alle Zeiten als den normativen zu betrachten. Heute haben wir aufgrund der Erkenntnisse der Exegese und der Liturgiewissenschaft bessere Möglichkeiten, dem Geheimnis der Eucharistie als Gedächtnis des einen Opfers Jesu Christi gerecht zu werden" (121f).

Es stimmt, daß wir heute dem Geheimnis des Abendmahls als Gedächtnis des einen Opfers Jesu Christi (Abschiedsmahl Jesu mit

seinen Jüngern als prophetisches Zeichen und deshalb in seiner Verbindung mit dem Kreuze) gerecht werden. Die Frage gilt für beide Seiten. Benötigt nicht auch die Praxis der kath. Kirche eine stärkere Betonung der Perspektive des Danksagungsopfers für das Meßopfer? Das große Problem für beide Seiten liegt m. E. darin, daß beide Seiten die Schrift durch die Brille ihrer eigenen Tradition lesen, wobei diese Tradition oft stark von dem Standpunkt ‚gegen die andere Tradition' geprägt ist.

Kommen wir zurück auf die Aussage Iserlohs, daß es im 14. und 15. Jh. keine Theologie der Messe, nicht einmal im Ansatz, gegeben habe. Diese These scheint mir zu absolut zu sein. I. hätte auf seinen ausgezeichneten Artikel „Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert" hinweisen können. Seit Petrus Lombardus hatte sich die ganze scholastische Theologie mit den Texten von Augustinus und J. Chrysostomus – allerdings wurde der Text unter dem Namen von Ambrosius überliefert – beschäftigt. Eine Analyse der Soteriologie und der Eucharistie in der Summa theologiae von Thomas von Aquin zeigt deutlich, daß nur durch den Begriff ‚memoria' im objektiven Sinne zu verstehen ist, daß die Messe als Opfer betrachtet werden kann: In der Messe wird das Kreuzesopfer sakramental vergegenwärtigt. Die Soteriologie von Thomas von Aquin schließt aus, daß die Messe als ein das Kreuz ergänzendes Opfer verstanden werden kann. Wie läßt sich anders das Meßopferdekret von Trient erklären? Man muß jedoch zugeben, daß auch nach Trient diese Gedächtnisperspektive oft nicht ernstgenommen wurde.

In einem zweiten Punkt beschreibt I. die Kritik Luthers in „de captivitate babylonica". Anschließend beschäftigt sich I. mit „der CA, ihrer Widerlegung und ihrer Verteidigung" (123ff). Der Vf. bietet eine gute Analyse und gute Literatur.

Was die Kommunion unter beiden Gestalten betrifft, so hätten neben der Konstitution über die Liturgie zwei andere Dokumente zitiert werden können, nämlich die Instructio „De cultu mysterii eucharistici" (25. Mai 1967) Nr. 32 und die Allgemeine Einführung in das römische Meßbuch (1. Aufl. 6. April 1969) Nr. 240. Im zweiten Dokument wird gesagt: „formam ratione signi pleniorem habet sacra Communio cum fit sub utraque specie". Wenn man diese Texte beachtet, muß man sich fragen, ob „die Kirche es aus praktischen Gründen und nicht aus grundsätzlichen Erwägungen oder gar dogmatischen Überlegungen bei der Kommunion unter einer Gestalt läßt" (129). Hier spielen verschiedene Sensibilitäten der Autoren eine Rolle, wenn man die kath. Position beschreibt. Wäre es nicht sinnvoll zu sagen, theologisch gesehen ist die Kommunion unter beiden Gestalten der normale Fall und nur aus praktischen Gründen wird die Kommunion unter einer Gestalt ausgeteilt?

Bezüglich der Messe beschreibt I. die Lehre der CA, die Antwort der Confutatio und die Apologie Melanchthons.

Die Confutatio lehnt ab, daß die täglichen Messen ihren Grund in der Lehre hätten, Christus habe durch sein Leiden und Sterben am Kreuz nur für die Erbsünde genuggetan und für die aktuellen Sünden die Messe eingesetzt (130). Vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus, ist die Art interessant, wie die Confutatio das Meßopfer rechtfertigt, nämlich unter der Perspektive des AT (131): „Die Identität von Kreuzesopfer und Meßopfer als dessen memoria oder repraesentatio vermag die Confutatio nicht aufzuweisen" (132).

Mit Recht hebt I. hervor: „Mit ihrer Polemik gegen das ‚ex opere operato' richtet sich die Apologie gegen etwas, was damit nicht gemeint war" (135). Von einem Mißverständnis der Lehre vom opus operatum durch die Reformation sprechen schon Kontroverstheologen vor 1530. Iserloh zitiert K. Schatzgeyer (136; Anm. 37).

Die Antwort von Bartholomaei Arnoldi de Usingen (ebd., Anm. 38) auf die Apologie ist bemerkenswert: „nos nec dicimus . . .; nullus nostram dicit . . .; nemo fidelium dicit . . ". I. seinerseits weist auf das ‚Memento virorum' hin.

M. E. bleibt noch die Frage, ob der Apologie nicht Recht gegeben werden muß, insofern sie sich auf die konkrete Volkspraxis – vermutlich von konkreten Predigten unterstützt – bezieht. Stimmt es, daß „in der Frage des Meßopfers die Apologie gegenüber der CA eine Verschärfung der Differenzen und eine Verhärtung der Fronten bedeutet" (137)? M. E. ist die Apologie hier nur eine Verdeutlichung dessen, was in einem Kompromißdokument wie der CA grundsätzlich gesagt werden kann.

3. Systematische Referate

Schlink, E., Struktur und Rangordnung der dogmatischen Aussagen über das Herrenmahl, 138–175; Schneider, Th., Opfer Jesu Christi und der Kirche. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient, 176–195; Slenczka, R., Opfer Christi und Opfer der Christen, 196–214.

Schlink gliedert sein Referat in fünf Punkte: Zuerst behandelt er die ntl Abendmahlsüberlieferung (I. Die Struktur der beiden Spendeworte; II. Die Struktur des eschatologischen Wortes). Dann konzentriert er sich auf den anamnetischen Charakter des Abendmahles (III. Die anamnetisch-eucharistische Anerkennung des gegenwärtigen Christus). „Das Geheimnis der Präsenz Christi im Herrenmahl ist unerschöpflich. Die ganze Heilsgeschichte ist hier konzentriert" (152). Drei Gesichtspunkte hebt er hervor, um dieses Geheimnis zu beschreiben: „a) Im Herrenmahl ist der erhöhte Christus gegenwärtig . . . Wenngleich sein Tod der Vergangenheit angehört, bleibt der Erhöhte von seiner Selbsthingabe für die Welt bestimmt . . . So ist Jesus Christus gegenwärtig als der, der ein für allemal gestorben ist und die neue Schöpfung heraufführen wird" (152). „b) Ist der erhöhte Christus als der Gekreuzigte und Wiederkommende im Herrenmahl gegenwärtig, dann ist in ihm auch sein Kreuzestod und seine Parusie gegenwärtig. Im Herrenmahl wird nicht nur die Person des Erhöhten, sondern auch seine Geschichte präsent" (153). Im Kommentar zu 1 Kor 11,26 schreibt Schlink: „Diese Verkündigung gehört nicht nur zur Feier, sondern der Vollzug der Feier ist diese Verkündigung" (154). „c) Die Gegenwart des Herrn und seiner Taten ist seine sich schenkende Gegenwart. Noch nicht die Gegenwart seiner Person, sondern sein gegenwärtiges Sich-Schenken ist die Mitte des Herrenmahls – auch noch nicht die Präsenz seiner vollbrachten und zukünftigen Taten, sondern die Anteilgabe an ihnen ist die Mitte" (ebd.). Schlink hebt hervor, daß diese drei Aussagen „in der Lehre von seiner Präsenz im Herrenmahl zusammengehören". Im Laufe der Geschichte, konkret „in den abendländischen Abendmahlsstreitigkeiten des MA und der Reformationszeit war der Blick oft einseitig auf das Problem der Gegenwart von Christi Leib und Blut gerichtet". Mit Hinweis auf die Forschung von Odo Casel und auf die Meinung von P. Brunner „scheint" es ihm „erwägenswert, den Begriff der Realpräsenz nicht auf die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi zu beschränken, sondern unter diesem Begriff das *ganze* Geschehen der Selbstgegenwärtigung des Herrn zusammenzufassen: die Gegenwart seiner Person, seiner Geschichte und seines Sichgebens ‚für uns'" (154f).

Der katholische Theologe muß hier damit übereinstimmen, daß diese drei Aussagen zum Kern des katholischen Verständnisses der Eucharistie gehören. Nimmt man als Maßstab das Meßopferdekret des tridentinischen Konzils, so wird deutlich, daß hier die Begriffe ‚memoria', ‚repraesentatio' (DS 1739–1742) gemäß der patristischen Tradition die Verbindung zwischen dem Kreuz und der Messe erklären. Und das schließt die Aussagen a) und b) ein. Daß die Feier des Abendmahles auf den Empfang der Gläubigen hin ausgerichtet ist, räumt das Konzil ein, wenn es sagt: „neque enim ideo minus est adorandum, quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur, institutum" (DS 1643).

Um seine Thesen zu verdeutlichen, weist Schlink mit Recht auf die liturgische Tradition der Kirche (155f) hin.

In einem vierten Punkt mit dem Titel „Strukturverschiebungen in den dogmatischen Aussagen über die Realpräsenz" behandelt Schlink drei Themen „a) Das räumliche Problem der Gegenwart Christi im Herrenmahl". Es handelt sich um die Frage: „Wie kann dann der Erhöhte an den vielen Orten, an denen das Herrenmahl gefeiert wird, zugleich anwesend sein?" (157). Auf diese Frage gibt es innerhalb der Reformation zwei verschiedene Antworten, die von Luther und die von Calvin, der betont: „nicht leiblich, sondern geistlich ist er in der Mitte". Das zweite Thema heißt: „b) Das zeitliche Problem der Gegenwart Christi im Herrenmahl." Es handelt sich um die Frage: „Wie ist es möglich, daß ein einmaliges geschichtliches oder endgeschichtliches Ereignis im Ablauf der Geschichte immer wieder gegenwärtig wird?" (159). In der Art, wie diese Frage beantwortet wird, liegt das Problem zwischen Reformation und Katholizismus: „Geht man von der Einmaligkeit des Todes aus, dann liegt es nahe, nur von der Gegenwart der Wirkungen und Früchte dieses vergangenen Ereignisses zu sprechen . . . Das Gedächtnis an Jesu Tod wäre dann nur die Erinnerung an ein vergangenes Ereignis und der Empfang seiner Auswirkungen, aber nicht die Gewißheit der Gegenwart dieses Ereignisses."

„Geht man von der Gegenwärtigkeit des Todes Jesu im Herrenmahl aus, dann liegt es nahe, von der ‚Wiederholung' des Opfers im Herrenmahl zu sprechen. Zwar können dann die Meßopfer vom Opfer Jesu am Kreuz als ‚unblutige Wiederholungen' unterschieden werden. Aber diese Unterscheidung hatte im späten Mittelalter die Verbreitung des Mißverständnisses nicht verhindert, daß Jesu Tod der Ergänzung durch die nachfolgenden Opfer der Kirche bedürfe" (159).

Den ersten Ausgangspunkt vertrat Luther. Da er die Interpretation von Chrysostomus, die mit der biblischen Tradition übereinstimmt, ablehnte, blieb ihm keine Möglichkeit, von einer Gegenwart dieses Ereignisses zu sprechen. Durch die Begriffe ‚memoria', ‚repraesentatio' hat Trient das Erbe der patristischen (und biblischen) Tradition bewahrt, obwohl die Theologen dieses Erbe oft nicht ernstgenommen haben, wenn sie über das Wesen des Meßopfers nachgedacht haben.

Wichtig ist meiner Meinung nach die Verbindung zwischen den von Schlink vertretenen Aussagen und dem anamnetischen Charakter des Herrenmahls: Der anamnetische Charakter der Eucharistiefeier schließt jede Wiederholung und jede Ergänzung des Kreuzesopfers durch das Opfer der Kirche aus; so wird die Einmaligkeit des Kreuzesopfers bewahrt; aber im Herrenmahl handelt es sich um die sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi, und nicht nur um die Gegenwart der Wirkungen und Früchte des Kreuzes. Diese These setzt sich heute in verschiedenen ökumenischen Dokumenten durch.

Das dritte von Schlink behandelte Thema heißt: „c) Das Problem des Verhältnisses von Brot und Leib Christi und von Wein und Christi Bundesblut"

(160ff.). Hier behandelt Schlink das Thema der Transsubstantiation sowie die Beziehung zwischen Symbol und Wirklichkeit.

In einem fünften Punkt (Strukturverschiebungen in den dogmatischen Aussagen über den Imperativ: „Dies tut zu meinem Gedächtnis") analysiert Schlink das Tun der Kirche. Hier untersucht er die Opferterminologie als Deutung des Tuns der Kirche. Vier Verwendungen dieser Terminologie müssen unterschieden werden: „(1) das eucharistische Gebet als Opfer der Kirche; (2) die Hingabe der Kirche an Christus als Opfer; (3) die Darbringung von Brot und Wein als Opfer der Kirche; (4) die Darbringung des Opfers Christi durch die Kirche" (171f). Die zwei ersten Verwendungen werfen nach Schlink kein Problem auf. Die zweite z. B. „ist durch Röm 12,1 und durch andere ntl Aussagen nahegelegt" (171). Was die dritte Wendung betrifft, hebt Schlink hervor: „überhaupt finden sich in den ntl Schriften kaum Ansätze für eine Bezeichnung dinglicher Gaben als Opfer". Phil 4,18 „ist eine Ausnahme". „Wohl aber finden sich in den atl Schriften Zeugnisse dafür ... Dieser Sprachgebrauch hat sich später in der Kirche verbreitet" (ebd.). Bezüglich der vierten Verwendung, stellt Schlink einen Unterschied fest: „(α) Es kann bedeuten das Ja: Christi Opfer ist gegenwärtig. Unter Berufung auf dies gegenwärtige Opfer treten wir vor Gott und halten ihm dieses Opfer vor" Schlink hebt mit Recht hervor, daß „ein solches Gott-Vorhalten auch sonst im Gebet geschieht" (172). Er hätte auch verschiedene Gebete des ‚canon romanus' zitieren können. Eine zweite Bedeutung der vierten Verwendung kann so beschrieben werden: „(β) Das Tun der Kirche im Abendmahl ist aber nicht nur als das Geltendmachen und Vorbringen des einmaligen Opfers Christi, sondern auch als Opfer durch die Kirche im Herrenmahl gedeutet worden. Diese Opferung Christi durch die Kirche im Herrenmahl ist als unblutige Wiederholung des einmaligen blutigen Kreuzesopfers bezeichnet worden" (173). Schlink versucht den Unterschied zwischen „α" und „β" durch die nachtridentinischen Meßopfertheorien zu deuten. Meiner Meinung nach findet sich die unter β beschriebene Deutung jedoch schon in der patristischen Tradition.

Nach dieser ausgezeichneten Analyse fragt sich Schlink, ob „derartige Reflexionen und Deutungen grundsätzlich abzulehnen sind". Seine Antwort ist „nein". Sofort fügt er hinzu, daß „sie als sekundär gegenüber den elementaren Aussagen im Herrenmahl ... zu bezeichnen sind". „Das gilt einmal kirchengeschichtlich" (174) und „hinsichtlich ihrer Struktur" (175). „Damit, daß eine dogmatische Aussage als sekundär bezeichnet wird, ist nicht gesagt, daß sie falsch ist. Wohl aber muß sie auf die elementaren Aussagen zurückbezogen und von ihnen aus interpretiert werden" (ebd.), um das Risiko eines Mißverständnisses zu vermeiden. Seine These lautet so: „Die Verwendung der Opferterminologie für das Tun der Kirche im Herrenmahl ist keine Notwendigkeit, sondern nur eine Möglichkeit" (ebd.).

Die Arbeit von Schlink scheint mir ausgezeichnet. Sie ist nach meiner Kenntnis eine der besten ökumenischen Arbeiten. Schneider beschäftigt sich mit dem Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient.

Zuerst beschreibt der mit Hinweis auf das Werk von F. Pratzner den geschichtlichen Hintergrund der Trienter Aussagen. Was die Hermeneutik des Konzils betrifft, ist er der Meinung, daß „der Lehrtext, der in lockerer Komposition eine umschreibende Erläuterung des Inhaltes der Canones und ihres theologischen Hintergrundes versucht, ... also möglichst von den Canones her interpretiert werden (sollte) und nicht umgekehrt". Als Begründung hebt er hervor, daß „wie schon in Trient 2 (1552) ... auch vor der endgültigen Verabschiedung in Trient 3 zuerst die Canones und dann die doctrina erarbeitet bzw. überarbeitet (wurden)" (182).

Ich bin der Meinung, daß beide Elemente, Canones und Lehrtexte, zusammen beachtet werden müssen. Auch über die Lehrtexte wurde diskutiert. Die Canones verurteilen eine Meinung oft nur, insofern diese Meinung einen anderen Aspekt ausschließt. Z. B., daß die Messe nur eine Danksagung ist, wird abgelehnt, als ob die Betrachtung der Messe als Danksagung ausschlösse, daß die Messe auch als Opfer (propitiotorium) betrachtet werden kann (DS 1753). Der Lehrtext beschreibt positiv die Meinung der katholischen Kirche.

Sch. bietet unter dem Titel „die tragenden und bleibend wichtigen Aussagen" (186f) eine gute Zusammenfassung der Lehre des Konzils von Trient und stellt die „Tragweite und Offenheit der Canones 1–4" (188f) dar.

Im Anhang „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche" bietet er „Thesen als Gesprächsgrundlage" (190ff). Einige von diesen Thesen verdienen einen Kommentar. In den sechs ersten Thesen handelt es sich um das Opfer Jesu Christi. Zwei Aspekte werden hier hervorgehoben: „Diese Personalisierung (Christologisierung) des Opfergedankens ist die Basis aller christlichen Reden von Opfer: nicht mehr Sachgabe, sondern Selbstgabe" (These 3); Die Einmaligkeit des Opfers Jesu Christi bedeutet, daß „christliche Existenz aus sakramentalem Vollzug nie ‚paralleles' Geschehen im Sinne von eigenständiger Ergänzung ist, sondern immer Teilhabe (...) an einem Opfer Christi, das rettende Kraft besitzt für alle Völker und Zeiten" (These 6).

These 8: „Sakramentale Memoria." „Eucharistiefeier ist die Wirklichkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi in der Gestalt der Memoria (im gefüllten Sinn des Wortes). Eucharistie ist wahres und eigentliches Opfer nicht ‚in sich', nicht neben oder zusätzlich zum Kreuz, sondern Vergegenwärtigung und Eröffnung ... des einen, sühnenden, universalen Opfers auf die konkrete Kirche hin ..."

These 9: „Opfer (in) der Kirche." Das eingeklammerte ‚in' ist sehr wichtig. In der Eucharistiefeier vollzieht sich die Kirche. „Wenn vom Opfer der Kirche gesprochen wird, sollte tatsächlich zunächst immer diese Weise der Gegenwärtigkeit des Opfers Jesu im dankenden Empfang der Kirche im Blick stehen." Anders formuliert: die Eucharistiefeier der Kirche ist ein Gedächtnis in der liturgischen Form einer Danksagung, wie die Analyse der eucharistischen Hochgebete der ganzen patristischen Tradition in der Kirche zeigt, die Feier ist auf die Kommunion, auf den Empfang im Glauben hin ausgerichtet. „Das Meßopfer kann als propitiatorium doch gewiß nur gewinnen, insofern hier das universale propitiatorium des Todes Jesu gegenwärtig wird in sakramentaler Gestalt und geschichtlich-konkreter Aktualisierung."

M. E. muß der Tod Jesu als expiatorium bezeichnet werden. Es gibt keinen Zweifel, daß die Messe nur in der hier hervorgehobenen Perspektive als propitiatorium betrachtet werden kann. Sonst wäre die Messe ein das Kreuz ergänzendes Opfer. Aber muß man unbedingt die Terminologie ‚propitiatorium' verwenden, um die ‚katholische' Tradition zu bewahren, auch wenn diese Terminologie de facto in der Praxis der Gemeinden verschiedene Mißverständnisse hervorruft?

These 10: „Selbsthingabe der Kirche." Es handelt sich um die Frage, „inwiefern auch in Richtung auf Gott hin die Eucharistiefeier (über das sacrificium laudis hinaus!) Opfer der Kirche genannt werden kann". Der Vf. präzisiert, was ganz genau ‚Opfer der Kirche' bedeutet: „Eingehen der Kirche in die Hingabe Jesu Christi, Darbringung unserer selbst (mit und in Jesus Christus) als lebendige Hostie im Alltag der Welt" und nicht „Darbringung an Gott einer uns gegenüberstehenden heiligen Gabe auf dem Altar durch die Hand des menschlichen Priesters". Sch. weist auf Augustinus (es handelt sich um das Opfer des ganzen Christus, Haupt und Leib bzw. Glieder) und M. Luther (WA 57, 218, 5f) hin. Wichtig ist, um die These zu verstehen, daß es sich um „eine erneute Akzentuierung" der „in der Taufe grundgelegten kultischen Qualifikation der gesamten christlichen Existenz" handelt. Diese These schließt das Problem der „genauen Sprechweise" (These 12) ein: Man darf sagen: „Christus opfert sich – und wir uns – und er sich mit uns als seinem Leib – und wir mit uns ihm als unserem Haupt; aber ‚wir ihn'?" Seine Meinung über eine Terminologie, die „eine lange Tradition hat", lautet so: „Sie wird ... fast unverständlich, wenn der Blick auf den Vater gelenkt wird, und ist in der ständigen Gefahr, mißverstanden zu werden und die gemeinte Wirklichkeit zu verstellen" (195).

Slenczka beschäftigt sich mit der Frage „was Opfer der Christen sein kann und darf und was nicht" (197). Er stellt „die reformatorische Kontroverse um das Meßopfer" (II) sowie „das Opferverständnis im ökumenischen Gespräch" (III) dar.

Die ökumenischen Gespräche versteht er „nicht so sehr als eine Beseitigung von Differenzen, sondern vielmehr als Entwicklung von Konvergenzen in der Frömmigkeit und Abendmahlspraxis" (210). Drei „wesentliche Elemente für diese Verständigung" hebt er hervor. Es lohnt sich, das zweite Element vollständig zu zitieren: „In besonderer Weise wird das Opferverständnis aus der Zuspitzung in der reformatorischen Kontroverse auf den Sühneopfergedanken herausgelöst und ausgeweitet. Die theologische Verständigung vollzieht sich in direktem oder indirektem Rückgriff auf die Augustinische Auffassung vom Opfer, wie sie z. B. in ‚De Civitate Dei' X; 6 formuliert ist. Denn diese Definition umschließt verschiedene Elemente: die Gemeinschaft mit Gott, den Dienst am Nächsten um Gottes Willen und vor allem die inklusive ekklesiologische Auffassung, nach der die Darbringung der Kirche ihre Selbstdarbringung ist" (211). In diesem Zusammenhang sind die Texte sehr interessant, die Slenczka aus der ev. Frömmigkeit – in ihr „wird mit aller Selbstverständlichkeit vom Opfer gesprochen" (198) –, zitiert (199f.). Am Ende seines Referates erhebt S. vier Fragen als „Themen für das Gespräch", die als ungelöste Fragen zwischen der Reformation und dem Katholizismus zu verstehen sind; a) „Die Zuordnung von ‚sacrificium' und ‚sacerdotium'"; b) „das Proprium des Sakramentes in der Sündenvergebung und sein Verhältnis zur Bitte (aliae necessitates) und Fürbitte (pro vivis et deficatis)"; c) „Sühnopfer Christi und Selbstopfer der Christen"; d) „Die Herrenworte als Maßstab für den Vollzug und Grundlage für die Verständigung" (213f).

B. Abschließender Bericht über das Opfer Jesu Christi und der Kirche

Wie die Herausgeber informieren (11), ist der abschließende Bericht Inhalt verschiedener Sitzungen einer besonderen Kommission. „Die endgültige Fassung (verantwortlich: K. Lehmann) wurde in den Monaten Mai bis Juli 1982 zur schriftlichen Abstimmung gesandt." Von den 35 stimmberechtigten Mitgliedern, „votierten 32 Mitglieder mit Ja, 3 Mitglieder mit Stimmenthaltung (weil sie am Beratungsprozeß überhaupt nicht oder nur begrenzt beteiligt sein konnten)" (12).

Der Bericht (215–238) ist folgendermaßen gegliedert: 1. Einleitende Erwägungen; 2. Das Opferverständnis der Bibel: 2.1 Methodische Vorbemerkungen; 2.2 Das Opfer im AT; 2.3 Das Opferverständnis im NT; 3. Der Weg der geschichtlichen Überlieferung; 3.1 Perspektive der alten Kirche; 3.2 Mittelalterliche Entwicklung; 3.3 Auseinandersetzungen der Reformationszeit; 3.4 Die Antwort des Konzils von Trient; 3.5 Wege zur Neubesinnung; 4. Das heutige Glaubenszeugnis vom Opfer Jesu Christi und der Kirche; 4.1 Vorbemerkungen; 4.2 Grundstrukturen des Opfergedankens; 4.3 Die sakramentale Gedächtnisfeier des Todes des Herrn; 4.4 Geistgewirkte Vermittlung der Gegenwart des Opfers Jesu Christi; 4.5 Die Gegenwart des Opfers Jesu Christi im Herrenmahl der Kirche; 4.6 Umfassendes Eingehen der Kirche und der Christen in die Hingabe Jesu.

Wie die Gliederung deutlich zeigt, handelt es sich um eine vollständige Behandlung des Themas. Leider fehlt das liturgische Zeugnis. Wenn die Schrift in der Kirche zu lesen ist, wenn das Leben der Kirche eine im Hl. Geist lebendige Tradition ist, ist dieses Fehlen sehr

bedauerlich. Wie ebenfalls bedauerlich ist, daß die Perspektive der alten Kirche nur bis Cyprian und Origenes behandelt wird. Da „in vielen Punkten" das Dokument ‚Das Herrenmahl' „noch keinen vollen Konsens" in diesem Arbeitskreis „erreichen konnte" (4.1), wäre es wünschenswert, daß der Abschluß-Bericht extra veröffentlicht wird.

Die biblische Analyse betont mit Recht, daß „für das christliche Verständnis Jesu Tod entscheidende hermeneutische Funktion hat" (2.1.5). „Das Opfermotiv im NT hat seinen zentralen Ort in der Christologie" (2.3.11). „Die christologische Konzentration" muß „durchgehalten" werden (2.4.2), so daß sich von hier aus das Kriterium dafür ergibt, wann und wie eine Opfervorstellung in bezug auf das Herrenmahl als „sachgemäß" betrachtet werden kann. Es handelt sich darum zu respektieren, daß die Hl. Schrift die einzige norma normans ist: „die dogmatischen Aussagen (müssen) von den biblischen Zeugnissen ausgehen und ihnen sachlich voll entsprechen" (2.4.3). Obwohl es bezüglich dieses Kriteriums, allgemein gesehen, Übereinstimmung zwischen der Reformation und dem Katholizismus gibt, wird es nach den verschiedenen ekklesiologischen Konzeptionen, die in der Reformation und im Katholizismus vorherrschen, ganz unterschiedlich interpretiert.

Verschiedener Nuancierungen bedarf der dritte Punkt („Der Weg der geschichtlichen Überlieferung"). Was die kath. Antwort auf die Position der Reformation in Trient betrifft, ist einerseits klar, daß „man größte Mühe hatte, ‚repraesentatio passionis' als sakramentale, aber reale Gegenwärtigsetzung des Opfers am Kreuz zu verstehen" (3.4.2). Andererseits ist auch deutlich, daß die verschiedenen Meßopfertheorien, die innerhalb der kath. Theologie nach Trient entwickelt wurden, diese Richtung oft nicht konsequent beibehalten haben, so daß sie „heute als unzureichend und überholt gelten dürfen" (3.5). Mit Bezug darauf darf man m. E. behaupten, daß „die Einmaligkeit des ntl Opfers noch nicht ausreichend gesichert war" (3.4.2). Was die ev. Theologie betrifft, kam sie „nicht zu der Aussage, daß im Abendmahl ... das einmalige Kreuzesopfer sakramental, d. h. unter den Zeichen von Brot und Wein, wirklich gegenwärtig wird" (3.3.2). Das „sentire quod vere exhibeantur nobis" (BSLK 94,26f) der CA kann nur von der Wirklichkeit der Gabe Gottes her verstanden werden. Die Logik dieser Perspektive erscheint deutlich der in der ev. Theologie vorherrschenden Richtung, daß wir es im Abendmahl nur mit den Früchten der Erlösung zu tun haben. „Das heutige Glaubenszeugnis vom Opfer Jesu Christi und der Kirche": So lautet der vierte Punkt. Die Grundthesen können folgendermaßen zusammengefaßt werden: Ausgangspunkt jeder theologischen Reflexion über das Herrenmahl muß „die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Selbstopfers Jesu Christi" sein, so daß „es nach dessen Darbringung ‚kein Sündopfer mehr gibt' (Hbr 10,18)" (4.2.2). Im Leben Jesu „gehört die Selbstdarbringung des Herrn in Brot und Wein mit seinem Opfer am Kreuz zusammen" (4.3.1).

„Das Abendmahl ist Gegenwärtigsetzung der Lebenshingabe Jesu, die den empfangenden Teilnehmer auf diese Weise ‚zuteil' wird. Im sakramentalen Mahl wird der Tod des Herrn gegenwärtig. Eucharistiefeier ist die Wirklichkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi in der Gestalt der sakramentalen Memoria (im gefüllten biblischen Sinn des Wortes)" (4.3.2). Diese These wird heute von allen ökumenischen Dokumenten vertreten. Bemerkenswert ist, daß dies die These der ganzen westlichen und östlichen Patristik ist. Diese These hatte schon P. Lombardus mit den Texten von J. Chrysostomus (unter dem Namen von Ambrosius) und Augustinus zusammengefaßt. Diesen Text von Lombardus hat die ganze Scholastik kommentiert.

„Das sichtbare Zeichen für die Opferhingabe Jesu Christi in der Eucharistiefeier und unser Einbezogenwerden in diese Selbsthingabe ist nicht irgendein erdachter oder konstruierter Darbringungsritus, sondern das Mahl, also einerseits das Anbieten und Austeilen seiner selbst als Speise und andererseits unser dankbares Annehmen und Aufnehmen dieser seiner Hingabe an uns und für uns" (4.3.1). Das Dokument hebt mit Recht hervor, daß die Eucharistiefeier als Mahl gestiftet wurde, wo der Herr selbst in einer Hingabe zum Vater (das Abschiedsmahl Jesu mit seinen Jüngern und das Kreuz gehören zusammen) sich uns als Speise anbietet und wir ihn (Kommunion) empfangen. Dieses Mahl wurde von der Kirche von Anfang an und wird auch heute in der liturgischen Form einer Danksagung gefeiert, so daß das Herrenmahl nach „unumstrittener gemeinsamer Überzeugung" als „das große Lobopfer" [d. h. als Eucharistie], in dem die Kirche im Namen der ganzen Schöpfung spricht beschrieben werden muß (4.5.1).

Die in der kath. Kirche übliche und auf ev. Seite „ungewohnte" und „durch den konfessionellen Gegensatz tabuisierte" (4.1) Terminologie „‚Opfer der Kirche' meint nicht Darbringung einer uns gegenüberstehenden heiligen Gabe auf dem Altar an Gott durch die Hand des menschlichen Priesters, sondern Eingehen der Kirche in die Hingabe Jesu Christi, d. h. Darbringung unserer selbst durch, mit und in Jesus Christus als lebendige Opfergabe" (4.6.2).

M. E. ist es wichtig, diese These mit der Anamnese der Basiliusliturgie zu vergleichen, um ein Zeugnis einer anderen Tradition als der lateinischen bzw. römischen ins Gespräch zu bringen: „Dies tut zu meinem Gedächtnis ... Eingedenk also, o Herr, Deiner heilsamen Leiden, des lebendigmachenden Kreuzes ..., bringen wir Dir das Deinige von dem Deinigen ... dar (prosphérontes). Wir loben Dich ..." So hat die Kirche im Laufe ihrer Geschichte die Eucharistie gefeiert. Dieser Ausdruck geht über die ‚Darbringung unserer selbst' hinaus. Hier wird gesagt, daß wir Christus darbringen können. Selbstverständlich, weil er uns das durch seine Gnade ermöglicht. Und wir können Gott nur etwas darbringen, insofern er es uns gibt. Hier wird ganz deutlich jede Autonomie des Opfers der Kirche ausgeschlossen. Noch eine Bemerkung: wer bringt dar? Wir, d. h. die ganze Gemeinde zusammen mit dem Priester, wie auch die älteste Fassung des canon romanus im Memento für die Lebenden sagte: „Memento domine famulorum famularumque tuarum ... quorum tibi cognita est et nota devotio, qui tibi offerunt." Erst eine spätere Entwicklung führte das ‚pro quibus tibi offerimus" vor dem ‚qui tibi offerunt' ein.

Selbstverständlich „kann die Rede vom ‚Opfer der Kirche' leicht mißverstanden werden" (4.6.3). Ein Mißverständnis wäre, „die Kirche in der Eucharistiefeier ... als ein ‚selbständiges Subjekt der Darbringung' neben Jesus Christus" (4.5.1) zu verstehen.

Die Messe kann als ‚sacrificium propitiatorium' betrachtet werden, „insofern hier das universale ‚Propitiatorium', nämlich der Sühnetod Jesu Christi, in sakramentaler Gestalt und geschichtlich-konkreter Aktualisierung gegenwärtig wird" (4.4.3. Vgl. auch 3.4.1). Dazu muß gesagt werden, daß der Begriff ‚propitiatorium' für die Messe in Zusammenhang mit dem Begriff ‚satisfactio' („pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus ..., sed pro defunctis" [Kap. 2: DS 1743 = NR[10] 599; Canon 3: DS 1753 = NR 608]) verwendet wird. Hier liegt ein anderes Problem, auf das der Bericht nicht genügend aufmerksam macht. Da „es um dieselbe Opfergabe und vor allem um denselben Opferpriester geht", ist es „ein Mißverständnis zu meinen ..., hier sei etwas zum Kreuz Zusätzliches mitgedacht" (3.4.1).

Wählt man den Ausgangspunkt der ev. Reflexion, wird dieser Gedanke, der in der Scholastik mit Wurzeln in der Patristik entwickelt wurde, immer suspekt bleiben.

Münster Miguel Mª Garijo-Guembe

Schillebeeckx, Edward: **Christliche Identität und kirchliches Amt.** Plädoyer für den Menschen in der Kirche. – Düsseldorf: Patmos (1985), 326 S., kart. DM 44.–

Unter dem Titel „Das Amt in der Kirche. Briefwechsel zwischen der Glaubenskongregation und Dominikanerpater Edward Schillebeeckx"[1] gab die Glaubenskongregation aus einem Brief an Kardinal Ratzinger vom 5. Oktober 1984 die Mitteilung von Schillebeeckx bekannt, er habe in seinem neuen Buch „der Kritik Rechnung getragen", die von seiten der Historiker, einiger Theologen und insbesondere von der Glaubenskongregation gegen sein erstes Buch vorgebracht wurde. In einer Erklärung vom Februar 1985[2] wandte sich Sch. gegen den in der Presse erweckten Eindruck, er habe eine Grundposition seines Buchs widerrufen. Von seiner eigentlichen Stellungnahme ziehe er nichts zurück. Im neuen Buch selbst schreibt Sch.: „Anhand historischer Basisfakten und konvergierender Hinweise will ich das ‚theologische Projekt' dieses ersten Buches jetzt gründlich vertiefen – als Handreichung sowohl für Fachbrüder und -schwestern als auch für alle Mitglieder der Gemeinden." (16)

Die Überarbeitung von „Kerkelijk Ambt"[3] ist in der Tat gründlich. Sah man dem früheren Buch noch deutlich an, daß es aus ursprünglich für sich stehenden Beiträgen zusammengesetzt war, so erscheint das neue Werk weit mehr aus einem Guß. Viele mißverständliche Passagen wurden korrigiert oder ganz weggelassen. Die hist. Darstellung wurde wesentlich ergänzt und wirkt jetzt weniger fragmentarisch.

In die Einführung zum neuen Buch sind neben der Bezugnahme auf inzwischen erfolgte Kritik nun auch hermeneutische Überlegungen aufgenommen worden, die sich früher im 5. Kap. unter dem Titel „Kurzes hermeneutisches Intermezzo" fanden. Vor die Darstellung der „Geschichte neutestamentlicher Gemeinschaften" (Kap. 1, 1981) ist nun ein umfangreiches 1. Kap., „Jesus Christus und seine messianischen Gemeinden", getreten. § 1 bietet einen Überblick über die „historische Identität Jesu" (einschließlich der Entstehung des Auferstehungsglaubens). In § 2 wird versucht, so etwas wie die Urform kirchlicher Gemeinschaft zu rekonstruieren. Das hier entworfene Bild einer „frühchristlichen ‚egalitären' Ekklesiologie" (vgl. 54) scheint im weiteren Verlauf der Darstellung immer wieder als Norm christlicher Identität durch.

Kap. 2, „Amtspraxis und -theologie in den ältesten uns bekannten christlichen Glaubensgemeinschaften, sozio-historisch und theologisch betrachtet",

[1] In: L'Osservatore Romano (D) 15 (1985), Nr. 3, S. 5.
[2] Verklaring Edward Schillebeeckx over de ambtsopvatting in zijn boeken, in: TTh 25 (1985) 180.
[3] 2. Aufl. 1980, dt.: „Das kirchliche Amt", Düsseldorf 1981.

bringt die gesamte Entwicklung in den Blick, wie sie sich in den ntl Schriften und dann in der Zeit bis zum Klemensbrief, zu Ignatius v. A. und der Didache abzeichnet. Diese Entwicklung wird nun in zwei voneinander abgehobenen Perspektiven vorgestellt (Abschnitt I: „Sozio-historische Annäherung, wenn auch nicht ohne theologisches Interesse", Abschnitt II: „Theologische Annäherung, wenn auch nicht ohne soziologisches Interesse"). Vor allem in den Abschnitt I wurden wichtige neue Ausführungen über frühchristliche Amtsstrukturen und -funktionen eingebracht. Im Abschnitt II kommen insbesondere ein kurzer Abschnitt über das „Amt im Markusevangelium" und eine Schlußbetrachtung „Geistcharisma der Taufe und Geistcharisma des Amtes" hinzu. Die Darlegung hat insgesamt viel an Präzision gewonnen.

Während Kap. 2–4 von „Das kirchliche Amt" historische Darstellungen und Aufbereitungen aktueller Probleme enthielten, bietet nun Kap. 3, „Organisation und Spiritualität des kirchlichen Amts im Verlauf der Kirchengeschichte", einen kaum durch Aktualisierungen unterbrochenen hist. Abriß. (Die explizite Behandlung der heute drängenden Fragen ist jetzt im wesentlichen auf die beiden letzten Kapitel beschränkt.) Im Abschnitt I, „Vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn des frühen Mittelalters", spürt man vor allem bei der Behandlung der „Traditio Hippolyti", der Handauflegung und des Kanons 6 von Chalcedon die (zumeist, wie im ganzen Buch, nur implizite) Auseinandersetzung mit Kritik, die das frühere Werk hervorgerufen hatte. Auch hier wurden neue Erörterungen eingeschoben (z. B. über das Aufkommen von „ Landpriestern", die Wende zur Staatsreligion, die Bedeutung des Pseudo-Dionysius für die zunehmende Hierarchisierung des Amtes). Fortgelassen ist jetzt die Frage nach dem „Vorsitz des Laien bei der Eucharistiefeier?" Die Ausführungen von Abschnitt II, „Der Priester vom 8. bis zum 13. Jahrhundert", sind gegenüber 1981 wesentlich erweitert. Schon dadurch erscheint nun die Feststellung von „Kontinuität und Bruch zwischen dem ersten und zweiten Jahrtausend" (1981: Kap. 3) entschieden differenzierter. Die Ausführungen über Clichtove und das Tridentinum finden sich nun in einem gesonderten Abschnitt III, „Das ‚moderne' Priesterbild" – von aktualisierenden Hinweisen weitgehend gereinigt wie auch Abschnitt IV, „Kontinuität und signifikante Bruchstellen in der Geschichte der Theologie und der Praxis der kirchlichen Ämter", der an die Stelle des früheren 3. Kap.s getreten ist.

In Kap. 4, „Auf die ‚Klagen des Volkes' hören", sind Abschnitte aus den früheren Kap. 4 und 6 zusammengezogen. Statt der Behandlung ökumenischer Fragen im früheren 3. Kap. wendet sich Sch. nun in Kap. 5, „Plädoyer für den Menschen in der Kirche", dem inzwischen erschienenen Lima-Papier zu (§ 1), an dem er eine gewisse Praxisferne bemängelt. Ganz knapp wird dann abschließend (§ 2) die Frage nach dem Verhältnis von Diakonen und Pastoralassistenten bzw. -referenten angesprochen.

Bei der Diskussion des nun vorliegenden, wesentlich verbesserten Werks seien zunächst einige hermeneutische Beobachtungen vorausgeschickt, die vielleicht eher am Rande Liegendes betreffen, für die Beurteilung des Ganzen aber wohl nicht ohne Bedeutung sind. Sch. sagt, daß die „Praxis bestimmter christlicher, vor allem kritischer Gemeinden [...] Anlaß und Herausforderung zu vorliegender Untersuchung" gewesen sei (vgl. 22), kommt von dieser persönlichen Feststellung aber zu einem allgemeinen hermeneutischen Vorrang von Negativerfahrungen: „Bewußt oder unbewußt blickt man von heutigen Fragen [...] und vor allem von ‚negativen Erfahrungen' aus auf historische Dokumente" (21). „Es geht um historische negative Kontrasterfahrungen, in denen [...] das Dysfunktionieren des Amtes schmerzlich erfahren [...] wird. Hermeneutisch handelt es sich [...] um eine biblisch-emanzipative, kritische Bewertung dieser Geschichte aufgrund heutiger negativer Erfahrungen mit dem Amt" (24f). Ich vermag nicht einzusehen, warum einer Frustration über Amtsstrukturen und -ausübungen gegenüber der Erfahrung von Halt und „christlicher Identität", die andere mit ebendieser Konkretion von Amt machen, *generell* eine größere Chance von Wahrheitserschließung im Hinblick auf die Beurteilung unserer Tradition eingeräumt werden soll.

Wohl von der richtigen christologischen Einsicht über „die wahre Menschlichkeit Jesu, in der (nicht über oder hinter der) Gottes eigene Wirklichkeit sichtbar wird" (44) kommt Sch. zu der ekklesiologischen Aussage über: „Es gibt kein ‚revelatorisches Surplus' *hinter* oder *neben* den sozio-historischen Formen des Amtes" (17, vgl. 24 u. ö.). Hier dürfte ein Fehlschluß von der hypostatischen Union auf die Wirklichkeit Kirche vorliegen, wie er in „Lumen Gentium", nr. 7, vermieden wurde. Dieser Fehlschluß kann auf der einen Seite in eine Ekklesiologie der Petrifakten führen. Bei Sch. scheint mir von hierher eine hermeneutische Einseitigkeit zu resultieren, die dem einstigen „Bibel-Babel-Streit" vergleichbar ist. Es brauchte einige Zeit, bis man dahinterkam, daß das Eigentliche der Offenbarung nicht im Mythenstoff zu suchen ist, den Israel mit seiner kulturellen Umwelt gemeinsam hat, sondern in der Art, wie solcher Stoff in der Bibel entdämonisiert wurde. Sch. stellt richtig immer wieder die Abhängigkeit kirchlicher Amtsbildung von säkularen bzw. religionsgeschichtlichen Vorgaben heraus. Hier beginnt aber erst die eigentliche Frage, inwieweit nämlich die „weltlichen" Strukturen dabei einen neuen Richtungssinn erhielten, die Frage also nach dem „revelatorischen Surplus" hinter den sozio-hist. Formen, das sich in der Verwandlung solcher Formen zeigt bzw. zeigen müßte.

Zum ntl Detail: Unbefriedigend bleibt noch immer[4] die Erklärung der Möglichkeit des Osterglaubens. „Nur ein neues Handeln Gottes kann das historische Leben Jesu über den Bruch seines Todes hinweg mit ‚dem Christus des Glaubens' [...] verbinden" (47). „Man kann sagen, daß die (aufgrund der Auferstehung Jesu) zustande gekommenen *Gemeinden Gottes* das sind, was im Neuen Testament *zutiefst* mit ‚den Erscheinungen Jesu' gemeint ist" (48). Welches Phänomen (nach dem „Bruch seines Todes") machte aber diese „Erscheinungen" möglich? Die Auferstehung Jesu ist kein Phänomen.

Paulus lernte nach Sch. eine „anfänglich egalitäre Auffassung von der Kirche als Brüderschaft und Schwesternschaft [...] aus vorpaulinischen Traditionen kennen" (52). Der Apostel habe an dieser Auffassung Korrekturen angebracht. Darin komme aber nur „kontextuelle pastorale Strategie, kein Kerygma oder Dogma [...] zu Wort. Diese Entscheidung des Paulus läßt Möglichkeiten anderer christlicher Optionen unverkennbar offen" (vgl. ebd. mit 54,71f). Von den Problemen der hist. Rekonstruktion einer ekklesialen Urgegebenheit einmal abgesehen, wird hier eine exegetisch erschlossene früheste Gestalt von Gemeindeleben zum Kanon über den Kanon erhoben. Den Theologen verpflichtende Norm sind die Zeugnisse der ntl Autoren, nicht die Quellen, über deren Bearbeitung diese Zeugnisse zustande kamen.

Die ekklesialen Kompetenzen in den paulinischen Gemeinden sind nach Sch. wesentlich auf apostolische Tradition gegründet (vgl. bes. 73). Damit ist die Aussage schlecht zu vereinbaren: „Alles entwickelte sich aus einem pneumatischen Engagement und einer prophetischen Geisteskraft" (76f). Zusammenfassend sagt Sch.: „es gibt noch keine *formelle* Autorität abgesehen von dem christlichen Inhalt, das heißt, der Autorität dessen, was man authentisch-christlich zu sagen hat, und dem apostolischen Erbgut – wenn sich auch vor allem bei Paulus eine Berufung auf seine formelle Autorität eben als vom Herrn Berufener findet. Aber für den Inhalt dieser formellen Autorität beruft er sich auf den Herrn und auf die von diesem empfangene ‚apostolische Tradition'" (82). Hier wird zugegeben und halbwegs doch wieder verwischt, daß es in der Tat bei Paulus Berufung auf *formelle* Autorität gibt, die nicht identisch ist mit der Autorität der *Inhalte* apostolischer Tradition (vgl. etwa 1 Kor 14,37). Diese mangelnde Unterscheidung zwischen formeller und inhaltlicher Autorität des Apostolischen ist auch im neuen Buch immer wieder festzustellen, besonders wo es dann um die Frage nach der „apostolischen Sukzession" geht. Wie schon bei der Paulusexegese hält Sch. „pastoraler Strategie" und kultureller Anpassung auch in den Pastoralbriefen einen „urchristlichen" Egalitarismus entgegen (vgl. bes. 86f).

Bei dem „Fazit: Markus ist nicht an den strukturellen Formen, nicht einmal an der *Theologie* des Amtes interessiert, sondern an der Ethik und Spiritualität kirchlicher Amtsträger" (110) bleibt (im Gegensatz zu den richtigen Beobachtungen hinsichtlich der johanneischen Theologie, vgl. bes. 121) unberücksichtigt, daß die scharfe Jünger-, insbesondere die Petruskritik des Markus implizit doch gerade bestehende Leitungsfunktionen anerkennt (vgl. bes. Markus 16,7). Inwiefern ausgerechnet nach Markus „Frauen [...] die *einzigen* Zeugen der Botschaft, daß ‚Er auferstanden ist' (16,1–8)" sind (vgl. 109), ist mir unerfindlich.

Hinsichtlich des vierten Evangeliums stellt Sch. fest: „Der Auferstandene erscheint denn auch allen Jüngern und nicht nur den Zwölfen (siehe auch 20,21–22). Kraft des Geistes können alle Gläubigen Sünden vergeben (20,19–23)" (117). Der Kontext (vgl. Joh 20,24–25a) zeigt aber, daß mit den 20,19–23 genannten „Jüngern" der Zwölferkreis gemeint ist.

Eine kritische Diskussion des kirchengeschichtlichen Überblicks (Kap. 3), dessen wichtigste Teile in der Literatur bereits eingehend behandelt wurden, kann nicht Gegenstand dieser Rezension sein. Schade, daß Sch. sich nur selten ausdrücklich mit der Kritik, die sein früheres Buch erfahren hat, auseinandersetzt, sachliche Beiträge gelegentlich recht polemisch abtut[5] und auf wichtige andere Studien zur Amtsthematik[6] gar nicht eingeht. – Hier nur zwei Randbemerkungen: Der kurze Kommentar zu Anselms „Cur Deus homo" (211) ist im Hinblick auf Inhalt und Wirkungsgeschichte dieses Werks unzutreffend. Konnte der unsinnige Hinweis auf den „Streit zwischen Rha-

[4] Vgl. meine Kritik in „Christologische Brennpunkte", 1. Aufl. Essen 1977, 112f.
[5] Vgl. insbesondere W. Kasper in: ThQ 163 (1983) 46–53, mit dem Hinweis im Vorwort, 11.
[6] Vgl. vor allem das historisch sorgfältig recherchierte Werk von G. Greshake, Priester sein, Freiburg 1982.

tramnus und Lanfranc um die Eucharistie" (vgl. 235 mit „Das kirchliche Amt", 97) nicht ausgemerzt werden?

Im 4. Kap. nimmt die Frage nach einer Auflockerung der Zölibatsverpflichtung den meisten Raum ein. Bei der eindrücklichen Argumentation „pro" werden vorschnelle Urteile – wie die Behauptung einer „Menschenrechtsverletzung" (vgl. 298) – vermieden, die Argumente „contra" aber wohl doch nicht ausreichend gewürdigt. Nicht nachvollziehen kann ich die Meinung: „das Zölibatsgebot bleibt, dem Kern nach, bis ins Zweite Vatikanum eigentlich ein *Enthaltsamkeitsgebot*" (300) und ebensowenig die Alternative: „*Entweder* geht es bloß um ein Enthaltsamkeitsgebot [. . .]. *Oder* es geht um eine gewisse Konkurrenz zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zu einem Mitmenschen – konkret zu einer Frau" (301). Die entscheidende Frage ist doch eher, ob eine bestimmte *Form* dieser zwischenmenschlichen Liebe, nämlich ihre Konkretisierung in der *Institution Ehe* (und Familie) dem priesterlichen „Sein-für" den diesem angemessenen Freiraum läßt.

In Anbetracht der von Sch. unterstrichenen, notwendig zusammengehörenden „vier Dimensionen der ‚Apostolizität'" – einschließlich der „successio apostolica" im engeren Sinn (vgl. bes. 141) – verwundert mich eine zu Ende von Kap. 4 im Blick auf heutige „alternative Amtspraktiken" mit Emphase gemachte Feststellung: „Man kann doch nicht behaupten, daß diese gelebte Überzeugung, die jetzt schon das Leben vieler Gemeinden und Amtsträger beseelt und bestimmt, noch bevor sie auch öffentlich von der offiziellen Kirche anerkannt ist, keine innere christliche Apostolizität besäße und sie diese erst durch eine spätere christliche Sanktionierung erhielte" (309).

Bei der Auflistung kritischer Punkte im Werk Sch.s kam zuwenig zum Ausdruck, daß auch nach Ansicht des Rez. dieses Buch zu den wichtigsten Veröffentlichungen hinsichtlich der Frage nach dem kirchlichen Amt gehört. Von der Überzeugung getragen, daß es in der gegenwärtigen Situation der Kirche um eine mutigere offizielle Anerkennung neuer Schritte geht, als nach dem Vaticanum II bisher sichtbar wurde, legt Sch. eine bedenkenswerte Interpretation des kirchlichen Erbes vor, die Mut zu solch größerem Wagnis machen könnte. Es wäre zu wünschen, wenn das Gespräch zwischen Sch. und anderen hervorragenden Kennern der Materie, die selbst kirchenpolitisch anders engagiert sind, intensiviert und noch weiter versachlicht würde. Die verbleibenden Differenzen sind gewiß nicht unüberbrückbar.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Grelot, Pierre: **Église et ministères.** Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx. – Paris: Cerf 1983. 282 S., kart. FF 110.—

Diese primär exegetische Studie versteht sich als kritischer Beitrag zum ersten Amtsbuch von E. Schillebeeckx (dt. „Das kirchliche Amt", Düsseldorf 1981, im folgenden abgekürzt: Sch. I). Trotz aller beteuerten Übereinstimmung mit Sch. I in wichtigen Details (13) stellt das Werk von G. in Wirklichkeit eine radikale Infragestellung der Schillebeeckxschen Arbeit dar. Diese wurde allerdings mittlerweile durch das zweite Amtsbuch (dt. „Christliche Identität und kirchliches Amt", Düsseldorf 1985, abgekürzt: Sch. II), sowohl was verschiedene historisch falsch interpretierte Materialien wie auch was einige zentrale theologische Pointierungen angeht, von Schillebeeckx selbst retraktiert. Dennoch behält der vorliegende kritische Beitrag seinen Wert, insofern er „unbarmherzig" und nicht selten auch sehr zugespitzt ungeschützte Flanken der Schillebeeckxschen Amtstheologie offenlegt, die z. T. auch in Sch. II nicht revoziert wurden.

Schillebeeckx selbst bezeichnet G. als seinen „ernsthaftesten" Kritiker, weist aber dessen Interpretation seines Buches als „sehr einseitig, offensichtlich subjektiv, emotional falsch" zurück (Sch. II, 140; siehe auch 19). Er vergleicht G.s Vorgehen mit der in der „anti-modernistischen Hetze" angewandten Methode (ebd.). „Ein persönlicher, freundlicher Brief des Autors (nach Erscheinen des Buches), in dem er mir schreibt, daß er beim nochmaligen Lesen selbst erschrokken sei über die harte Kritik in seinem Buch, kann mich zwar mit ihm versöhnen, aber es läßt meine Leser, die Gläubigen, doch in der Kälte stehen" (ebd.). Diese „Retour"-Äußerungen Schillebeeckxs lassen erkennen, wie sehr dieser sich von der vorliegenden Studie G.s getroffen fühlte.

Nun läßt sich in der Tat kaum übersehen, daß G. eine Reihe einseitiger Thesen von Sch. I noch einmal mehr überpointiert und die hier zu findenden, freilich in ihrem Stellenwert nicht immer sehr klaren Modifikationen und Differenzierungen unbeachtet läßt. Zudem kommt er in die Gefahr, zur anderen Seite hin einseitig zu werden, indem er – wie Sch. II, 142 (freilich völlig überspitzt) sagt – Züge der gewachsenen Kirchenordnung auf das NT projiziert. „Grelot verteidigt ein ‚System', nicht das Evangelium" (ebd.). So reden beide Kontrahenten ein Stück weit aneinander vorbei.

Allerdings scheint mir zu Recht G. gegen Schillebeeckx zwei zentrale Punkte zu urgieren, die m. E. auch in Sch. II frag-würdig geblieben sind.

1. Der Begriff des „Apostolischen" wird bei Schillebeeckx vornehmlich (!) von der „sequela Christi" her thematisiert. Auch wenn es für Sch. I eine Apostolizität der kirchlichen Ämter gibt (20–33, 63) und diese These in Sch. II, 140ff noch weiter entfaltet wird, tritt deren normative Tragweite bei Schillebeeckx doch ziemlich zurück. Die Amtsstruktur wird bei ihm allein von der Gemeinde (ihrem „apostolischen" Glauben, ihren Charismen, ihrem Geistbesitz) her begründet, nicht jedoch *auch* von der bleibenden „Vorgabe" einer apostolischen Amtsstruktur, die zur „fundamentalen Strukturation der Kirche" (73) gehört. Auf dieser „institutionellen Dimension des Apostolischen" insistiert G. mit Nachdruck (18–41).

2. G. wirft Sch. I eine fragwürdige Methode vor (42–66; Konkretisierungen: 67–194), insofern Schillebeeckx heutige Fragestellungen an neutestamentliche (und patrologische) Texte heranträgt: Dadurch, daß er in ihrem Variationsreichtum auch andere, in der Zukunft realisierbare Möglichkeiten für Amts- und Kirchenstrukturen zu entdecken glaubt als die, welche sich faktisch, d. h. historisch-kontingent durchgesetzt haben, werden diese Texte verzerrt interpretiert, wobei nicht selten das argumentum ex silentio eine wichtige Rolle spielt. An zahlreichen Beispielen, die mir mindestens z. T. unwiderlegbar scheinen, weist G. nach: Schillebeeckx „projette sur les fonctions anciennes des modèles d'organisation communautaire empruntés à l'actualité" (70). So kommt er zu dem Schluß: „Ce sont en premier lieu des questions de méthode qui m'ont fait regarder comme insuffisantes, unilatérales et en conséquence, partiellement fausses, des thèses que l'auteur estimait fondées sur une lecture ‚historique' du Nouveau Testament" (195).

In einem Abschnitt „Conclusion et Prospective" (195ff) faßt G. seine Kritik zusammen und geht seinerseits auf die aktuellen Fragen ein, die Schillebeeckx zu Sch. I veranlaßt haben. Als Anhang schließlich ist ein Dokument von Kardinal J. Willebrands vom 16. 6. 1982 abgedruckt, das, ursprünglich in der „Documentation catholique" veröffentlicht, sich mit den neuen Fragen der Amtstheologie befaßt.

Wenn Schillebeeckx in Sch. II seine Thesen gegenüber Sch. I auch modifiziert hat und manche Kritikpunkte, die G. gegen ihn richtet, so nicht mehr aufrechtzuerhalten sind, liegt in der vorliegenden Studie doch eine exegetisch sorgfältig begründete Gegenposition vor, die im – wie es scheint – längst nicht beendeten neueren Disput über das kirchliche Amt weiterhin Beachtung verdient.

Freiburg i. Br. Gisbert Greshake

Gerosa, Libero: **La scomunica è una pena?** Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico. – Fribourg Suisse: Editions Universitaires 1984. XXIV, 428 S. (Studia Friburgensia. Nouvelle Série 64, Sectio canonica 4), kart. sFr 58.—

Wie sehr die Strafdisziplin der kath. Kirche nicht nur in ihrer konkreten Ausformung und Anwendung, sondern auch in ihrer grundsätzlichen Konzeption und ihrem theologischen Verständnis seit langem in eine Krise geraten ist, wird aus der Tatsache ersichtlich, daß einerseits nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Päpstlichen Kodexrevisionskommission von der römischen Bischofssynode 1967 der Auftrag erteilt wurde, das kanonische Strafrecht grundlegend zu erneuern und radikal zu kürzen, daß anderseits aber der dann erstellte erste strafrechtliche Entwurf einer Neuordnung als völlig unzulänglich zurückgewiesen werden mußte. Nicht zuletzt die dort vorgesehene Neufassung der traditionellen Rechtsfigur der Exkommunikation deckte eine weitgehende ekklesiologische Konzeptionslosigkeit in diesem Bereich des kanonischen Rechts auf, die zu überwinden ein wichtiges Desiderat der Kirchenrechtswissenschaft darstellt. Es ist deshalb hochaktuell, um nicht zu sagen verdienstvoll, wenn eine Diss. sich das Ziel setzt, die theologische Grundlage und spezifische Eigenart des kanonischen Strafrechts zu erhellen. Vorliegende Promotionsschrift, die an der Theologischen Fakultät der Uni Freiburg/Schweiz unter der Leitung des inzwischen zum Bischof von Lugano bestellten, international angesehenen Kanonisten Eugenio Corecco erstellt wurde, entledigt sich dieser Aufgabe in der Weise, daß die strafrechtliche Grundlagenfrage am Prototyp aller Kirchenstrafen, an der Exkommunikation, festgemacht und nach deren Wesen gefragt wird. Diese wichtige methodologische Vorentscheidung wird damit begründet, daß sie erst nach eingehendem und umfassendem Studium der wissenschaftlichen Diskussion des Problems getroffen wurde, was durch die umfängliche und inhaltsreiche Untersuchung belegt ist. Sie führt folgerichtig zur treffenden, gleichzeitig aber auch provozierenden Formulierung des Themas: „Ist die Exkommunikation eine Strafe?"

Die Antwort wird mit großer Sachkenntnis und imponierender Umsicht in drei Schritten vorbereitet: In einem 1. Teil (3–110) zeichnet Vf. die Hauptlinien der Entwicklung der wissenschaftlichen Diskussion über Grundlagen kirchlichen Strafens, wobei er geschichtlich bis auf die totale Leugnung jeder genuin kirchlichen Strafgewalt durch Marsilius von Padua in der ersten Hälfte des 14.

Jh.s (DS 945) zurückgeht. Mit einer zuverlässigen Analyse der wichtigsten Lehrmeinungen bis in die zeitgenössische Kirchenrechtswissenschaft hinein verbindet Vf. zielstrebig von vornherein eine eingehende Auseinandersetzung und kritische Würdigung der einzelnen Positionen, wodurch die Dringlichkeit der Fragestellung noch verdeutlicht sowie der Weg für einen Lösungsversuch auf der Basis eines bestimmten, innerhalb der zeitgenössischen kath. Kirchenrechtswissenschaft immer stärker verbreiteten theologischen Verständnisses des kanonischen Rechts bereits geebnet wird. Dem gleichen Ziel dient auch der 2. Teil der Arbeit (111–245), der die gewichtigsten kirchenamtlichen Äußerungen über Grundlagen des kanonischen Strafrechts in Lehre und Gesetzgebung vom 18. Jh. bis in die Gegenwart detailliert darstellt und kritisch sichtet und dabei auch Buch VI „De sanctionibus in Ecclesia" des 1983 promulgierten und in Kraft getretenen Codex Iuris Canonici der Lateinischen Kirche mit einbezieht. Die aufgedeckten Defizite in der amtlichen Doktrin und Methodologie unterstreichen nur noch einmal die Notwendigkeit, eine Lösung der Strafrechtsproblematik in der Kirche mit aller Kraft zu suchen. Dieses anspruchsvolle Ziel verfolgt der 3. Teil der Untersuchung (247–388), nicht ohne zuvor tragfähige Fundamente zu legen, indem mit bewundernswürdiger Sorgfalt und imponierendem Scharfsinn sowohl die theologische Eigenart als auch die juristische Natur der Exkommunikation eine Klärung erfahren. Dabei wird die theologische Eigenart der Exkommunikation einerseits vom Ursprung dieses kirchlichen Rechtsinstituts in der Bußdisziplin der Alten Kirche und von seiner juristischen Ausformung in der Periode des klassischen kanonischen Rechts her entwickelt, anderseits aber entscheidend auch im Lichte der Ekklesiologie des II. Vatikanums von der Zentralidee der „communio" her bestimmt. Dieser Teil der Untersuchung ergibt folgendes: In den Fällen schwerer Vergehen gegen den Glauben und die Einheit der Kirche: Apostasie, Häresie und Schisma, die die „excommunicatio latae sententiae" nach sich ziehen (c. 1364 § 1), besteht zwischen schwerer Sünde und Delikt „ex parte Ecclesiae" kein spezifischer theologischer Unterschied, während „ex parte ipsorum", d. h. auf der subjektiven Ebene der Schuldiggewordenen nach scholastischer und dekretistischer Lehre allerdings ein spezifischer Unterschied in der „contumacia" zu sehen ist, die jedoch nur eine Vorbedingung für die Bestrafung mit der Exkommunikation, nicht aber ein konstitutives Element des Delikts darstellt, weil die „contumacia" nicht die theologische Natur der schweren Sünde ändert. Auch die Tatsache, daß im Falle eines Delikts gegen den Glauben und die Einheit der Kirche die kirchliche Autorität interveniert, begründet keinen substantiellen Unterschied zwischen schwerer Sünde und Delikt; denn die strafrechtliche Intervention von seiten der Autorität ändert nicht das innere Wesen des vorliegenden Vergehens gegen die „communio", sondern macht den Widerspruch zur kirchlichen „communio" nur offenkundig, wie vor allem die Rechtsfigur der „excommunicatio latae sententiae" beweist. Ob bei diesem, durch subtile Einzelanalysen und scharfsinnige Schlußfolgerungen gewonnenen theologischen Verständnis die Exkommunikation tatsächlich den Charakter einer Strafe besitzt, wird auf die Weise geklärt, daß die rechtliche Natur der Exkommunikation durch einen Vergleich zwischen dem Eigencharakter dieses kirchlichen Rechtsinstitutes mit dem Strafbegriff der weltlichen Rechtswissenschaft näher bestimmt wird. Von vornherein geht es dabei nur um die Frage, ob Exkommunikation wenigstens eine Strafe im analogen Sinne ist. Anhand des aristotelisch-thomanischen Analogiebegriffs, der in erster Linie ein „simpliciter diversum" und nur an zweiter Stelle ein „secundum quid idem" zum Ausdruck bringt, konstatiert Vf. nach Klärung des zeitgenössischen Strafbegriffs in den Rechtswissenschaften aufgrund der ekklesiologischen Eigenart und besonderen Zielsetzung der Exkommunikation ein „simpliciter diversum" zwischen diesem kirchlichen Rechtsinstitut und einer Strafe in der staatlichen Rechtsordnung. Zugleich ergibt sich zwar auch ein „secundum quid idem", insofern die in der Exkommunikation enthaltene Auflage, vor dem Bußsakrament die Absolution von der Zensur bei der zuständigen Autorität zu erlangen, ein Erschwernis für den Betroffenen und damit eine Strafwirkung darstellt, durch die Vf. aber das Element „simpliciter diversum" nicht aufgewogen sieht, zumal die kodikarische Ordnung (cc. 1355 § 2, 1356 § 2, 1357 § 1) bei außerordentlichen Umständen, die in der Praxis möglicherweise die Regel bilden könnten, die Absolution von der „excommunicatio latae sententiae" beim Empfang des Bußsakramentes zuläßt. Mit Berufung auf die Parallele zwischen der Absolution von Sünden und der Absolution von Zensuren plädiert Vf. dafür, das grundsätzliche Verbot für den Exkommunizierten, direkt zum Bußsakrament hinzuzutreten, nicht als Strafe, sondern als Buße oder genauer als „antizipierte" Buße zu begreifen, die in der Ordnung der Alten Kirche von der Trennung in Beichtdisziplin und Strafrecht vorgebildet ist. Damit ist die (negative) Beantwortung der im Titel der Arbeit gestellten Frage eingeleitet und eine eindeutige, vor allem aus theologischen Prämissen gewonnene Position bezogen, die der Gefahr des Voluntarismus und des Rechtspositivismus aus dem Wege geht und statt dessen die theologische Eigenart des kanonischen Rechts auch in diesem seinem Bereich zum Zuge bringt.

Die vorliegende Diss. stellt in jeder Hinsicht eine beachtliche und deshalb auch beachtenswerte Leistung dar. Sie ist von einem erstaunlich hohen Grad wissenschaftlicher Reife und Urteilsfähigkeit geprägt, dessen Wurzeln einerseits in einer hervorragenden, theologisch bestimmten kanonistischen Bildung überhaupt, anderseits aber auch in sehr guten kirchenrechtlichen Detailkenntnissen zu suchen sind, die häufig auf originelle Weise in den thematischen Rahmen eingebracht und sehr ergiebig ausgewertet werden. Die Arbeit ist vor allem in den Partien, in denen Schlußfolgerungen gezogen werden, höchst anregend, wobei verständlicherweise eine Fülle neuer Fragen aufgeworfen wird, von denen nur wenige formuliert werden sollen: In welchem Ausmaß ist die hier vorgetragene Konzeption, für die nur wenige Bestimmungen und Rechtsfiguren des CIC/1983 angeführt werden konnten, in der geltenden Rechtsordnung tatsächlich verwirklicht? Läßt sich die Erkenntnis über das Wesen der „excommunicatio latae sententiae" bei Apostasie, Häresie und Schisma, die für diese Untersuchung zentral ist, ohne weiteres auf die Kirchenstrafe der Exkommunikation bei allen anderen Tatbeständen ausdehnen? Welche Auswirkungen hat das Verständnis der sog. Beugestrafe als Buße auf die Garantie des Rechtsschutzes in der Kirche? Da im Schlußteil der Arbeit zusätzlich die sog. poenae expiatoriae, die in der Kirche nie ausschließlich der Vergeltung dienen, mit guten Gründen als Disziplinarmaßnahmen „sui generis" gewertet werden (380–385) und folglich Strafrecht in der Kirche überhaupt geleugnet wird (386), stellen sich noch weitergehende Fragen, die in der Diss. selbst nicht mehr behandelt werden konnten. Dies muß vielmehr Aufgabe der fälligen Auseinandersetzung mit der vorgetragenen These sein, die das Interesse der Kirchenrechtswissenschaft verdient.

Bonn Hubert Müller

Kalb, Herbert: **Studien zur Summa Stephans von Tournai.** Ein Beitrag zur kanonistischen Wissenschaftsgeschichte des späten 12. Jahrhunderts. – Innsbruck: Universitätsverlag Wagner 1983. 139 S. (Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte, Bd XII), Ln DM 46.—

Stephan von Tournai (1128–1203), Regularkanoniker und Abt von St. Euverte in Orléans, dann Abt von Ste-Geneviève in Paris und später Bischof von Tournai, ist einer der wenigen wissenschaftlichen Persönlichkeiten des MA und in der Kanonistik des 12. Jh.s der einzige überhaupt, der uns nicht nur durch sein wissenschaftliches Werk, sondern auch durch biographisch erhellende Briefe, die uns Einblick in seine näheren Lebensumstände gewähren, bekannt ist. Während Stephans Briefe in der kritischen Ausgabe von Desilve von 1893 (und auch bei Migne PL 211, Sp. 309–562) vorliegen, existiert von seinem Hauptwerk, der Summe zum Dekret Gratians, nur die Rumpfedition Schultes von 1891, die leider wegen ihrer vielen Textauslassungen auf weite Strecken unbrauchbar ist. Im Vorwort zu Kalbs Studien (7f) verweist daher P. Leisching auf die in Innsbruck geplante Neuedition der Summe Stephans, an der auch Kalb beteiligt sein wird.

K.s Studien gliedern sich in drei Hauptteile und einen Anhang, wobei das inhaltliche und formale Gewicht auf dem 3. Teil liegt: „Überlegungen zum Prolog der Summa Stephans von Tournai" (29–112).

Im 1. Teil (9–19) referiert K. kritisch die bisherige Literatur zur Summe Stephans mit dem Ergenbnis, daß Stephans Summe nicht nur in der modernen, sondern schon in der mittelalterlichen Kanonistik nicht die Anerkennung erfahren hat, die sie verdient: in der neueren Forschung teilweise bedingt durch die schlechte Ed. Schultes; im MA hingegen stand Stephan im Schatten Rufins, dessen Summe er verwendet, und von Johannes Faventinus, der die beiden Vorgänger plagiiert und damit fast verdrängt. Im 2. Teil (21–28) unternimmt K. den verdienstvollen Versuch, „Definition und Funktion des Prologs" in kanonistischen Werken überhaupt herauszustellen, und behandelt dabei näherhin Konrad von Hirsau, Burchard von Worms, die 74-Titel-Sammlung, Bonizo von Sutri, Deusdedit und Gratian.

Im 3. und eigentichen Hauptteil bespricht K. zunächst die einleitende Gastmahlszene in Stephans Prolog (29f): Stephan vergleicht darin seine Aufgabe, einen Kommentar zum Dekret Gratians zu verfassen, mit der eines Gastgebers, der seine beiden Gäste, den Theologen und den Juristen, in gleicher Weise zufriedenstellen möchte, ohne jeweils den anderen zu langweilen oder hintanzusetzen. Dieser Vermittlung zwischen Theologie und (römischem) Recht weiß sich das gesamte Werk Stephans verpflichtet. Er ist der erste, der in der Dekretistik in größerem Umfang legistische Bestimmungen berücksichtigt, während Rufin noch eine rein theologische Kanonistik vertritt. Diesen Gegensatz der beiden Dekretisten im Verständnis der neuen Wissenschaft verdeutlicht K. anhand ihrer Auffassungen zum Naturrecht (38ff), Erbrecht (42f), in der Frage der Mitgift (43ff), der Bewertung der weltlichen Wissenschaften durch Rufin und Stephan (46ff), dem Problem der Verjährung (56ff) und der Anwendung der allegorischen Textinterpretation (60ff). Während Rufin in seiner Summe die weltlichen Gesetze als schädlich für den Theologen ablehnt (64), erkennt Stephan in Theologie und Legistik die beiden Pfeiler einer neuen Wissenschaft: „Stephan ist der Wegbereiter in der Emanzipation der Kirchenrechtswissenschaft von der Theologie" (Kalb 54).

Im Anschluß an diesen Gedanken beleuchtet K. in der Rechtsquellentheorie (66ff) die Wertigkeit von Quellen und die Harmonisierung sich widersprechender Quellen bei Stephan und seinen Vorgängern. Stephan setzt dabei die Kirchenväter an die letzte Stelle seiner Rangliste (71), und K. zeigt anhand zweier Beispiele aus dem Eherecht, der Impotenz und des Raptus, wie Stephan seine Theorie in die Praxis umsetzt. In dem folgenden, umfangreichen Abschnitt über das Verhältnis „imperium – regnum – sacerdotium" (83–105) charakterisiert K. Stephan als eindeutigen Dualisten, der dem „weltlich-politischen Wollen" seinen eigenen Bereich zugesteht: So gibt Stephan einerseits im Depositionsrecht eine eigenwillige Darstellung der (angeblichen) Absetzung des Merowingerkönigs Childerich durch Papst Zacharias im Jahre 751 und übergeht andererseits

hierokratische Interpretationen seiner Vorgänger etwa bei der Konstantinischen Schenkung, der kurialen Translation, der Zwei-Schwerter-Lehre, der Appellation und der Absolution von der infamia iuris.

Darüber hinaus widmet sich K. in Exkursen einmal der kleinen Pönitenzsumme einer vatikanischen Stephan-Hs. (64ff) und setzt sich das andere Mal (105ff) mit Mochi-Onorys These einer imperiumsfeindlichen Haltung Stephans auseinander, wobei er hauptsächlich die bisherige Literatur einander gegenüberstellt. In einem dritten Exkurs (108ff) versucht K. eine interessante Neudatierung der Summe Stephans, indem er eine Aussage von Thomas Becket, mit dem Stephan – möglicherweise – 1166 zusammentraf, mit Stephans Summe in Zusammenhang bringt und damit einen neuen terminus post quem für ihre Entstehung findet.

K.s „Studien zur Summa Stephans von Tournai" entwerfen so, ausgehend vom Prolog der Summe, ein vielfältiges und facettenreiches Bild der Wissenschaftsgeschichte des späten 12. Jh.s, das sowohl Kanonisten und Rechtsgeschichtlern als auch Historikern, Theologen und Philologen interessante und anregende Aspekte vermittelt. Hier ist vor allem noch einmal die Bedeutung Stephans für die Entstehung der Kanonistik als einer neuen Wissenschaft hervorzuheben. Auch verdient K.s Bemühen, die Summe Stephans über die Grenzen eines Fachgebiets hinaus in einen größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang zu stellen, große Anerkennung; die weiterführenden Literaturangaben in den begleitenden Fußnoten, zusammengefaßt in dem umfangreichen Quellen- und Literaturverzeichnis (123ff) mit fast 380 Titeln aus den verschiedensten Gebieten der Geisteswissenschaften, geben beredtes Zeugnis von dem enormen Fleiß und dem Reichtum der angesprochenen Probleme.

Doch scheint K. der Fülle des von ihm zusammengetragenen Materials gelegentlich nur mit Mühe Herr geworden zu sein: Seine Darlegungen wirken manchmal etwas ungeordnet und zerfahren (z. B. stellt K. S. 89 die Frage: „Wie hat sich nun Stephan bezüglich der Deposition entschieden?", handelt aber statt dessen Gratian, Roland und Rufin ab, um schließlich S. 90 seine Frage fast wörtlich zu wiederholen und dann erst auf Stephan einzugehen), auch sucht der Leser bisweilen den „roten Faden" der Ausführungen vergeblich, vielmehr eilt er mit K. von Problem zu Problem – vergleichbar dem unruhigen Flug der Biene von Blüte zu Blüte –, ohne immer ein klar formuliertes Ziel zu erkennen.

Hinzu kommen sprachliche und formale Fehler in ungewohnt großer Häufigkeit: Zitierfehler („and" S. 7 Z. 10, „quandary" S. 29 A. 1 Z. 2, „obuiauerint" S. 34 A. 8 Z. 2, „contrarietas" S. 46 A. 86 Z. 3, usw.), grammatische Fehler (S. 29 Z. 3 „Stephans", S. 32 Z. 19 „war", usw.), Rechtschreibversehen (S. 23 Z. 20 „daß", S. 51 Z. 3 „dieselben" usw.), Zeichensetzungsfehler (allein im fortlaufenden Text begegnen über 50 (!) Kommafehler), sonstige Druckfehler (S. 18 A. 61 Z. 2, S. 27 Z. 16, usw.), „Berkeley" erscheint immer als „Berkely", (S. 7, S. 18 A. 61f, S. 134 v. Somerville), „Pennsylvania" als „Pennsylvenia" (S. 11 A. 13, S. 19 A. 65, S. 129 v. Küttner) bzw. „Pennsylvenia" (S. 132 v. Noonan), bei Stellenzitaten findet sich häufig „ad." statt „ad" (S. 14 A. 40, S. 19, A. 65, usw.), in der Überschrift S. 63 fehlt „4.", im Schulte-Zitat S. 13 sind „Ausser" und „mer" und die Kommafehler nach „119" und „habe" zu korrigieren, usw. Auch die Literaturangaben sind oft nachlässig: Bei Kuttners Repertorium ist „1234" statt „1235" und „1937" statt „1936" (S. 10 A. 7 und S. 130) zu lesen, S. 12 A. 24 muß es heißen „11 (1955), 429ff" statt „12 (1955), 438ff", Stephans Briefe sind in PL 211, Sp. 309–562, nicht „576" (S. 14 A. 37), abgedruckt, usw. Viele Ungenauigkeiten begegnen vor allem in der fremdsprachigen Literatur (Fransen, McLaughlin, Noonan, Orlandelli, Tierney, usw.).

Zum Abdruck des Prologs (113ff) mögen an dieser Stelle die folgenden grundsätzlichen Bemerkungen genügen: 1. Besser sind ein- oder zweibuchstabige Handschriftensiglen ohne Bibliotheksnummer. – 2. Im *app. crit.* sollten die Hss. in alphabetischer Reihenfolge stehen, ohne durch Komma getrennt zu sein. – 3. Bei reinen Schreibvarianten empfiehlt es sich, auch gegen die Leithandschrift die übliche Lesart in den Text zu heben (z. B. Z. 53 „auctoritate" statt „actoritate"). – 4. Im *app. crit.* ist die geschlossene eckige Klammer] wegzulassen, wenn unmittelbar nach dem Bezugswort Angaben des Editors wie *om., interl.* etc. folgen, vgl. Kuttner Tr 15.458. – 5. Angaben des Editors stehen grundsätzlich hinter der Textvariante (also Z. 59: Hec] ergo *add.* T). – 6. ⌜ ⌝ (*uncini*, eckige Klammern oben) sind bei einfachen Wortumstellungen einzelner Hss. nicht nötig, statt dessen ist nach Kuttner Tr 15.461 *tr.* (transposuit) zu verwenden. – 7. Bei Textvarianten großer Handschriftengruppen (z. B. Z. 7 „horum") empfiehlt es sich, die diakritischen Zeichen zu verwenden, die Kuttner Tr 15.453 für eine zweite Textredaktion vorschlägt.

Für die angekündigte Ed. der Summe Stephans hat sich der Vf. mit den vorliegenden Studien gut in das Verständnis und in die Probleme der Summe hineingedacht und damit versucht, ihr wieder zu der Anerkennung zu verhelfen, die sie verdient. Allerdings lebt die Editionsarbeit wesentlich von wissenschaftlicher Akribie und formaler Korrektheit, die dem Vf. gerade wegen der hervorragenden Bedeutung der Summe auch im Interesse der Wissenschaft für die bevorstehende Aufgabe zu wünschen sind.

Würzburg Norbert Höhl

Pinckaers, Servais (Th.) OP: **Les sources de la morale chrétienne.** Sa méthode, son contenu, son histoire. – Fribourg/Paris: Universitätsverlag/Edition du Cerf (1985): 523 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 14), kart. sFr. 45.–/FF 255.–

Der an der französischsprachigen Sektion der Uni Freiburg (Schweiz) lehrende, belgische Moraltheologe legt in diesem Buch eine aus seinen Vorlesungen herausgewachsene Zusammenschau seiner Sicht einer christlichen Ethik vor, die „Methode, Inhalt und Geschichte" (= Untertitel) zur Sprache bringen soll. Dabei stellt sich der Autor dezidiert auf den Boden einer sog. Glaubensethik: Es geht ihm darum, das spezifisch Eigene einer christlichen Ethik in den Vordergrund zu stellen.

In der Einl. wird Moraltheologie daher definiert als jener Teil der Theologie, der sich mit dem menschlichen Tun im Licht des Evangeliums beschäftigt, um dieses Tun mittels der Gnade Gottes selber und der darin geschenkten Tugenden und Charismen auf das Endziel des Menschen, auf seine volle und wahre Glückseligkeit in der Schau Gottes auszurichten. Quelle dieser sittl. Erkenntnis ist damit sowohl die übernatürliche Offenbarung wie auch die Einsicht der eigenen Vernunft.

Nach der Umschreibung einiger Hauptfragen (Pflicht, Glück, Sinn und Ziel, Leid, Liebe, Wahrheit, Gerechtigkeit und Sünde) wird die Moraltheologie daher in einem I. Teil charakterisiert als ein menschliches Wissen in seinem Bezug zu den Humanwissenschaften, vor allem aber als eine in ihrem gesamten Duktus von der Offenbarung des Neuen Testamentes bestimmte Weisheit. Pinckaers meint dabei, daß es nicht etwa darum gehe, bei der Einsichtigkeit einzelner Verpflichtungen anzusetzen, sondern die der Heilsbotschaft eigene Dynamik herauszustellen, wie denn überhaupt – dies vor allem das Ergebnis der geschichtlichen Übersicht im II. Teil – die im Nominalismus erfolgte Einengung des Freiheitsbegriffs auf eine bloße Wahlfreiheit (statt eines persönlichen Engagements auf das Wahre und Gute) dem Moment von Pflicht und Norm ein ungebührliches Gewicht verschafft hätte. Diese „liberté de qualité" als die sowohl der Bibel wie den größten Kirchenvätern und Theologen (vorab Augustin und Thomas von Aquin) angemessene bzw. als das integrierende Moment der Moraltheologie herauszustellen, ist die Aufgabe des III. Teils, der Dogmatik als Heilsaussage und Moraltheologie als Heilsaufgabe wieder verbindet, aber auch die Spiritualität, die in der Kasuistik gesetzlicher Verpflichtungen aus der Moraltheologie herausgefallen war, in diese zurückholt. Vor allem aber wird das Spannungsfeld zwischen Freiheit und Naturgesetz aufgelöst in eine Glück und Erfüllung des Menschensein bedingende freie Bejahung der eigenen, gottgeschenkten Wesensnatur.

Vor uns liegt eine (übrigens durch eine umfassende, die deutsche wie französische Tradition berücksichtigende Literaturliste ergänzte) Synthese der Moraltheologie, die einerseits das Verdienst hat, die so oft isolierte Normenproblematik dynamisch integriert zu haben, anderseits aber doch auch deren gerade für die christliche Verkündigung wichtige (also heilsbezogen motivierte) Anliegen der sog. „autonomen Moral" nicht mehr angemessen einzubringen vermag. Was Pinckaers daher bietet, ist eine theologische Synthese im Horizont des Glaubens und der Glaubenden. Die Verkündigung in die säkularisierte Welt von heute, wo es gilt, über das Ansprechen rationaler ethischer Einsicht den Sinn für die Glaubensmotivation zu erschließen zu versuchen, liegt dagegen außerhalb ihres im wesentlichen auf den binnenkirchlichen Raum konzentrierten Interessenfeldes.

Luzern Franz Furger

Lebensbeginn durch Menschenhand. Probleme künstlicher Befruchtungstechnologien aus medizinischer, ethischer und juristischer Sicht. Hrsg. von Erwin Bernat. – Graz: Leykam 1985. 272 S. (Grazer Rechts- und Staatswissenschaftliche Studien, Bd 41), kart. DM 49,20

Fast täglich erfahren wir von epochemachenden Durchbrüchen in der biologischen und medizinischen Forschung. Wir nehmen diese Forschungsergebnisse zwar zur Kenntnis, können sie aber oftmals nicht einordnen – es fehlt die Gesamtschau. Damit fehlt auch die Möglichkeit einer letzten ethischen Bewertung. Es ist jedoch schon viel gewonnen, wenn ein bestimmtes, auf die neuen bio-technischen Methoden der Reproduktionstechnologie bezogenes Bewußtsein geweckt und eine besondere Wachsamkeit gegenüber den mit diesen Methoden verbundenen Gefahren bewirkt wird. Dies setzt voraus, daß die Öffentlichkeit über die Möglichkeiten und Folgeprobleme der neuen Fortpflanzungsmethoden informiert wird. Diesem Anliegen will auch der vorliegende Bd dienen. Er ist das Ergebnis einer interdisziplinären Seminarrunde, die 1983 an der Universität Graz durchgeführt wurde.

Im 1. Teil (23–71) kommt die Medizin zu Wort. In drei sich ergänzenden Beiträgen wird das medizinisch Machbare dargestellt. Es spricht für die Weitsicht der Mediziner, wenn dabei auch schon soziologische, gesellschaftspolitische und ethische Aspekte angerissen werden. Allerdings scheint hier die Kompetenz von sog. Ethikkommissionen überschätzt und das in sie gesetzte Vertrauen zu hoch veranschlagt zu sein, wenn man sich von ihnen einen

Mißbrauchsausschluß im Hinblick auf Experimente mit menschlichen Embryonen erhofft (68). Wenn hier überhaupt etwas nützen kann, dann wohl nur das Strafrecht, etwa in der Form, wie es der Diskussionsentwurf eines Embryonenschutzgesetzes in der Bundesrepublik Deutschland vorsieht. Allerdings zeigt die Erfahrung täglich neu, daß auch das Strafrecht unterlaufen wird. – Will man Experimente mit menschlichen Embryonen ausschließen, muß man schon das Einfrieren derselben verbieten, denn gerade durch die Kryokonservierung stehen Embryonen als „Forschungsmaterial" jederzeit zur Verfügung. Offenbar kann man auch dadurch auf das Einfrieren verzichten, daß man alle befruchteten Eizellen der Patientin einzeitig zurücksetzt. Jedenfalls gibt es in der Bundesrepublik Deutschland Ärzteteams, die eine solche Praxis mit Erfolg handhaben.

Auf dem medizinischen Fundament baut der 2., ethische Teil (73–107) auf. Der erste Beitrag von K. Weinke äußert aus philosophisch-ethischer Sicht Gedanken zu den künstlichen Befruchtungstechniken. Dabei geht es allerdings nur um eine Problematisierung des Themas; Lösungen und Hilfen werden nicht geboten. U. a. schießt der Vf. sich auf die katholische Naturrechtslehre ein – und dabei ebenso wie mit seiner undifferenzierten Sicht des Alten Testamentes über das Ziel hinaus. Der zweite Beitrag, von A. Wolkinger verfaßt und mit „Lebensbeginn aus Menschenhand?" überschrieben, stellt in seiner Differenziertheit dann doch wieder einiges ins Lot.

Der 3. und umfangreichste Teil (109–248) ist rechtlichen Fragen der Reproduktionstechnologie gewidmet. Näherhin werden die verfassungsrechtlichen, sozialversicherungsrechtlichen und strafrechtlichen Dimensionen des Problems erörtert. Sehr informierend ist die rechtsvergleichende Übersicht.

Daß die einzelnen Beiträge eine gewisse Wertungsinkongruenz aufweisen, stellt der Hrsg. selbst fest. Das braucht aber nicht negativ gesehen zu werden, insofern es lediglich den Wertepluralismus unserer Gesellschaft widerspiegelt.

Der Rez. kann dem Urteil des Hrsg.s nur zustimmen, daß „das medizinisch machbar Erwiesene in die ethischen und rechtlichen Kategorien der Vertretbarkeit und Verantwortbarkeit integriert werden" muß. „Stößt ein noch so ernsthaft geäußerter Kinderwunsch an die Grenze des Kerns humaner Existenz, so muß dem medizinischen Fortschritt eine Schranke gesetzt werden. Auch dort, wo das künftige Kindeswohl in Frage gestellt ist, sind der Machbarkeit aus sozialethischen Gründen möglicherweise Grenzen gesetzt" (22).

Insgesamt: Der Bd bietet interdisziplinäre Informationen zur Fortpflanzungsmedizin. Die Listen der weiterführenden Literatur zu den einzelnen Beiträgen und am Ende des Bdes sind unbefriedigend, denn die Literatur ist in den letzten Jahren erheblich angewachsen. Als hilfreich erweist sich das Sachregister; nützlich wäre darüber hinaus ein Glossar gewesen.

Mainz Johannes Reiter

Schlund, Robert: **In dieser Zeit Christ sein.** Theologisch-pastorale Ortsbestimmungen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 448 S., Lw. DM 48.–

Der vorliegende Bd macht eine Auswahl von Aufsätzen, die Generalvikar Dr. Robert Schlund in den vergangenen Jahren in den „informationen" des Erzbistums Freiburg veröffentlichte, auch für Leser in anderen Bistümern zugänglich. Kriterium der Auswahl war die auch heute noch aktuelle Bedeutung der angesprochenen Fragen. Die Intention aller Artikel ist davon bestimmt, das Amt der Leitung nicht zuletzt als Aufgabe der Orientierung und Inspiration wahrzunehmen. Die Aufsätze richten sich an alle, die die pastorale Praxis in den Gemeinden mitverantworten. Es ist also nicht nur an die Priester und die anderen hauptamtlichen Mitarbeiter gedacht, sondern auch an die Christen in den Gemeinden, die sich auf den Weg gemacht haben, sich nicht von „oben" versorgen zu lassen, sondern die Sorge um das Leben ihrer Gemeinde selbst mitzutragen.

Das Spektrum der angesprochenen Inhalte ist sehr breit gefächert. Die insgesamt 14 Aufsätze behandeln Fragen der Weitergabe des Glaubens, der pastoralen Dienste, der Theologie und Pastoral des Sonntags, der Praxis der „geistlichen Kommunion", der Beziehung der Gemeinde zu den distanzierten Christen und der Ökumene. Sie greifen auch bedrängende Probleme der Lebenspraxis auf wie die nicht-ehelichen Lebensgemeinschaften, die Diskussion um den Paragraph 218, die Humanisierung von Arbeit und Freizeit, die Frage der militärischen Verteidigung und des Rechtes auf Widerstand.

Einige Charakteristika aller Aufsätze sind deutlich auszumachen:

1) Trotz der Vielfalt der Inhalte hat der Bd eine innere Einheit. Sie ist begründet in dem alles bestimmenden Impuls, für die Sendung der Kirche bzw. der konkreten Gemeinde in unserer Zeit Wege auszumachen, die in eine Zukunft des Glaubens führen. Da es fast immer um das gemeinsame Christsein in der Gemeinde geht, wäre als Titel der Sammlung auch möglich gewesen „In dieser Zeit Gemeinde sein."

2) Der Vf. nimmt in einer beeindruckenden Weise Wortmeldungen zu seinen Themen in der Literatur auf. Er zeigt, wie er sich in ein bereits im Gang befindliches Gespräch einschaltet. Dies ist eine besondere Dienstleistung für alle die, die sich kaum eine Übersicht über die Literatur verschaffen können bzw. keinen Zugang zu den meist sehr verstreuten Beiträgen haben. Der Vf. informiert also zunächst sehr ausführlich und verläßlich über das, was zur jeweils zu behandelnden Sache gesagt ist. Wie er Reflexion der Theologie aufnimmt, macht überzeugend anschaulich, wie Verantwortungsgemeinschaft von Theologie und Leitungsamt in der Kirche praktiziert werden kann.

3) Über die Information hinaus gibt der Vf. Orientierung. Dies geschieht fast immer so, daß zunächst die Situation bzw. das Problem differenzierend angesehen wird, um auf einer soliden analytischen Basis zu einem Urteil zu kommen, das verantwortliches pastorales Handeln ermöglicht. Dabei verzichtet der Vf. darauf, einfache Rezepte zu verschreiben. Oft zeigt sich am Ende, daß ein spannungsreicher Weg gegangen werden muß – z. B. zwischen einem menschenunfreundlichen Rigorismus und einem die Identität der christlichen Gemeinde bedrohenden Laxismus im Umgang mit den Christen, die kaum oder gar nicht am gemeindlichen Leben teilnehmen.

4) Die vielerorts immer bedrängender werdenden pastoralen Probleme bergen in sich die Gefahr, Resignation zu bewirken. Der Vf. gibt in seinen Beiträgen ein Beispiel dafür, wie ein offenes Ansehen unserer Wirklichkeit nicht in Rat- und Hilflosigkeit führen muß. Seine ermutigenden und in die Zukunft weisenden Orientierungen leben aus der Zuversicht des Glaubens an die mitgehende Nähe des Herrn der Kirche. Davon dürfen und sollen die immer weiter und neu geschenkten Gaben seines Geistes erwartet werden. Die Mitteilung so begründeter Hoffnung ist dem Vf. möglich, weil er nicht eine vergehende Wirklichkeit von Kirche zum Kriterium für die Einschätzung unserer Situation macht, sondern offen ist und öffnen will für Wege gemeinsamen Christseins unter sich ändernden Voraussetzungen.

Wichtig ist, daß hier Glaubenszuversicht nicht an den Problemen vorbei „gepredigt", sondern im Angesicht der Schwierigkeiten pastoralen Handelns heute begründet wird.

5) In vielen Beiträgen weist der Vf. darauf hin, was uns als Wegweisung im II. Vaticanum und in der bundesdeutschen Synode bereits gegeben ist. Da diese beiden Bemühungen um die Sendung der Kirche in unserer Zeit und Gesellschaft noch keineswegs allgemein rezipiert sind, sind diese Rückbindungen eines Vf.s, der das Konzil als pastorales Ereignis aufgenommen hat und auf der Gemeinsamen Synode aktiv an den Beratungen teilnahm, besonders wichtige Erinnerungen.

Münster Dieter Emeis

Glauben lernen – Leben lernen. Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens und der Religion. Erich Feifel zum 60. Geburtstag von seinen Schülern und Mitarbeitern. Hrsg. v. Konrad Baumgartner / Paul Wehrle / Jürgen Werbick. – St. Ottilien: Eos 1985. XXIX, 605 S., geb. DM 49,–

Die vorliegende FS enthält fast 30 Beiträge. Sie behandeln ein weites Spektrum von Fragestellungen und repräsentieren damit ein weites Verständnis von Religionspädagogik, wie es der mit diesem Bd geehrte Erich Feifel vertreten hat. Es geht um „die Reflexion jener breit gefächerten Prozesse um Glauben und Bildung, die sich zwar in konkreten religionspädagogischen Handlungsfeldern wie Jugendarbeit, Religionsunterricht, Erwachsenenbildung und auch Gemeindekatechese orten lassen, in den damit gegebenen Grundfragen jedoch übergreifend sind." (Einl. V)

Die Beiträge werden in sieben Teile gegliedert:

I. Zur Theorie des Glaubenslernens; II. Problemfelder; III. Herausforderungen; IV. Zur Didaktik des Glaubenslernens; V. Zur Ausbildung und Berufspraxis von Theologen; VI. Lernprozesse in Seelsorge und Katechese; VII. Orte des Glaubenslernens.

Es ist hier nicht möglich, die einzelnen Beiträge des Sammelwerkes zu würdigen. Sie sind von unterschiedlichem Gewicht. Einige haben frühere wissenschaftliche Arbeiten zur Grundlage und fassen diese zusammen oder geben einen Impuls daraus gezielt weiter. Andere sind aus neuen Fragestellungen der Verfasser erwachsen. Insgesamt ist es beeindruckend zu sehen, welche Vielfalt an Grundfragen und Einzelaufgaben den Kreis der Schüler und Mitarbeiter Erich Feifels beschäftigt. Es wird dadurch anschaulich, mit wie vielen Partnern aus Theologie und Humanwissenschaften die Religionspädagogik das Gespräch suchen kann und soll und wie breit das Feld kirchlich-gemeindlicher Praxis ist, das sie zu reflektieren hat. Schon lange geht es nicht mehr nur um den Religionsunterricht in der Schule, sondern auch um andere Orte des Lernens mit Menschen unterschiedlicher Altersstufen in vielfältigen Lebenssituationen. Einige Beiträge reichen auch über

eine breit angelegte Religionspädagogik hinaus in benachbarte Felder der praktischen Theologie und machen so deutlich, wie schwer Grenzziehungen sind, wenn es um ein ungeteiltes Interesse am Menschen geht.

In das 20 S. umfassende Inhaltsverzeichnis sind nicht nur die Titel, sondern auch die Gliederungen der Beiträge aufgenommen. Einerseits gewinnt der Leser so eine deutlichere Vorstellung von den Inhalten und Zielen der Aufsätze. Andererseits erschwert dies etwas die Übersicht über den Plural der Aufsätze selbst.

Aufmerksam zu machen ist auf die Bibliographie der Veröffentlichungen von Prof. Dr. Erich Feifel am Ende des Buches (591–602).

Münster Dieter Emeis

Krotz, Fritz: **Die religionspädagogische Neubesinnung.** Zur Rezeption der Theologie K. Barths in den Jahren 1924–1933. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 268 S. (Göttinger theologische Arbeiten, Bd 23), kart. DM 48.–

Es ist verbreitete Einschätzung innerhalb der Religionspädagogik geworden, die Phase der „evangelischen Unterweisung", wie sie sich nach dem 2. Weltkrieg als didaktische Konzeption für den schulischen Religionsunterricht durchgesetzt hatte, mit der Neubesinnung innerhalb der ev. Religionspädagogik während der Zeit der Weimarer Republik in Verbindung zu bringen und diese ihrerseits auf den Einfluß der Theologie K. Barths zurückzuführen. Je nach Beurteilung des Konzepts der „evangelischen Unterweisung" fiel dann die Würdigung des Beitrags von Barth zur religionspädagogischen Theorie und Praxis aus.

Diese Einschätzung wird in der vorliegenden Studie – einer vom Fachbereich Ev. Theol. der Uni Marburg angenommenen Habil. – als unhaltbar zurückgewiesen: Zum einen zeigt der Vf. anhand einer detaillierten Rekonstruktion der Diskussion, die unter der Sammelbezeichnung „religionspädagogische Neubesinnung" firmiert, auf, daß es sich keineswegs um eine einheitliche Richtung handelt, sondern daß hier divergente theologische und pädagogische Strömungen zusammengekommen und auch aufeinandergestoßen sind. Von daher ist es irreführend, wenn sie als Bewegung, die schließlich in der „evangelischen Unterweisung" mündet, deklariert wird. Zum anderen kann der Vf. deutlich machen, daß die Theologie K. Barths innerhalb der religionspädagogischen Neubesinnung alles andere als die Rolle spielt, die ihr zugeschrieben wird. Diese Neubesinnung verdankt sich nämlich anderen Impulsen. Und wo einzelne Vertreter glaubten, für ihre Position auch die Theologie K. Barths namhaft machen zu können, ergibt sich bei genauerer Prüfung – so jedenfalls die These des Vf.s –, daß diese Berufung zu Unrecht geschieht, insofern die Rezeption des Barthschen Ansatzes verkürzt, wenn nicht verfälschend ausgefallen ist.

Diesem „negativen" Interesse der Untersuchung korrespondiert ein „positives": „Sie will, Versäumtes gleichsam nachholend, erheben, was von Barth denn für den Religionsunterricht zu gewinnen wäre. Sie stellt sich deshalb die Frage, wie in Barths Dogmatik die Möglichkeit und Aufgabe einer Belehrung durch Unterricht begründet wird ... In der Unterscheidung des Wirklichkeitsbezuges der reinen Lehre von dem der Belehrung will die folgende Untersuchung die praktische Valenz eines dogmatischen Religionsunterrichtes erkennbar machen." (12)

Es ist damit dieser Studie als Verdienst zu bescheinigen, daß sie die Diskussion über die Relevanz der Theologie K. Barths für die religionspädagogische Theorie und Praxis neu eröffnet hat. Die darin enthaltenen Bestimmungen des Verhältnisses von Glaube und Erziehung sowie von Theologie und Pädagogik sind weiterhin bedeutsam. Einschränkend ist allerdings anzumerken, daß die vom Vf. geleistete minutiöse Rekonstruktion der religionspädagogischen Diskussion innerhalb des von ihm untersuchten Zeitraumes (1924–1933) den Nachteil mit sich bringt, daß sich der Gesamtduktus der Argumentation nur äußerst mühsam erschließt.

Paderborn Norbert Mette

Meyer, Johannes: **Das Berufsbild des Religionslehrers.** Eine Untersuchung der religionspädagogischen Literatur von der Neuscholastik bis heute. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger Verlag (1984). 502 S.

Die Vorstellung vom Religionslehrer in der Öffentlichkeit und dessen Selbstverständnis haben sich in den letzten Jahrzehnten gewandelt. Besonders deutlich kommt dies in dem maßgeblichen kirchlichen Dokument „Der Religionsunterricht in der Schule" (Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD) zum Ausdruck, das erstmals auf die Spannung eingeht, in die der Religionslehrer gestellt ist: Er erteilt den RU im Auftrag des Staates und ist gleichzeitig an die von der Kirche verbindlich festgelegten Ziele und Inhalte für dieses Fach gebunden. Hinzu kommt das in diesem Beschluß aufgestellte korrelations-didaktische Prinzip, nach welchem der RU erteilt werden soll: Glaube soll im Leben vollziehbar, Leben soll im Lichte des Glaubens verstehbar sein. Damit wird die „Lebenswirklichkeit" des Schülers zusammen mit der „Glaubenswirklichkeit" zum Inhalt des RU und der Religionslehrer herausgefordert, wie dies nie zuvor der Fall war. Er steht vor der Schwierigkeit, die Schülerausgangslage in Planung und Vorbereitung des Unterrichts zu erheben. Erst dann kann er detaillierte Entscheidungen zu den speziellen Zielen der jeweiligen Jahrgangsstufe und Unterrichtseinheit nach dem Prinzip der Elementarisierung und der Hierarchie der Wahrheiten treffen, sowie Verfahren und Medien auswählen. Das sind hohe Anforderungen, die ihr ganzes Gewicht erst im Blick auf die Durchführung des RU in der einzelnen Unterrichtsstunde erhalten. Theologische und pädagogische Qualifikation ist dafür ebenso gefordert wie fachdidaktisches Können und geistliche Orientierung. In verschiedenen Veröffentlichungen der letzten Jahrzehnte beschäftigen sich Religionspädagogen mit diesen Anforderungen und durchleuchten sie unter korrelations-didaktischer Perspektive.

Die hier vorliegende Arbeit, die von E. Feifel betreut und im Wintersemester 1982/83 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Uni München als Diss. angenommen wurde, ist unter diese Veröffentlichungen einzuordnen. Sie setzt sich das begrenzte Ziel, das Berufsbild des Religionslehrers in seinem Wandel von der Jahrhundertwende bis zum Jahr 1974 (Erscheinen des Synodenbeschlusses) zu erheben, um dadurch die Bearbeitung gegenwärtiger Probleme auf geschichtlichem Hintergrund zu ermöglichen. Als Quellen dienen dabei jene Publikationen, in denen Aussagen zum RL gemacht werden, wobei sich der Vf. auf kath. Autoren beschränkt. Es zeigt sich:

„Der RL bildet vergleichsweise selten den Hauptgegenstand einer Untersuchung oder Darlegung. Dieses geschieht noch am ehesten in einzelnen Lehrbuchkapiteln in Handbüchern der Religionspädagogik, Katechetik oder Pastoraltheologie, ferner in programmatischen Erklärungen und Reden. Die meisten Äußerungen über den RL finden sich ‚am Rande'" (17).

Die Ergebnisse der Analyse werden in fünf Kapiteln entsprechend der entscheidenden Zäsuren im religionspädagogischen Theorie- und Praxisverständnis dargestellt, an die sich ein Schlußkapitel über den Ertrag der Untersuchung anschließt.

Das erste Kapitel befaßt sich mit dem RL, „im Kontext neuscholastischer Theologie und Katechese innerhalb des Zeitraumes von 1900–1918" (18). In diesem Zeitraum wird Religionspädagogik ausschließlich als angewandte Dogmatik betrieben mit dem Ziel der zusammenfassenden Darbietung von Glaubenssätzen in Frage und Antwort. Der RL/Katechet ist „Inhaber" eines katechetischen Amtes und nimmt teil am kirchlichen Lehramt. Übernimmt ein Laie Aufgaben des RL, so fällt ihm der weniger wichtig eingestufte Bibelunterricht in Zuordnung zum Priester und als dessen Gehilfe zu.

Das zweite Kapitel überschreibt M. „Der Religionslehrer als religiöser Erzieher". Er bringt damit zum Ausdruck: „In der Auseinandersetzung mit der neuscholastisch geprägten Katechese, angesichts der vielfachen Erfahrung ihres Ungenügens im Alltag der Schule und angesichts der allgemeinen pädagogischen wie didaktisch-methodischen Reformbewegung wandelt sich das Bild des RL vom reinen Vermittler des Glaubensgutes zu einem religiös-sittlichen Erzieher" (18). Es wird ein Idealbild vom Religionslehrer entworfen, der über theologische und pädagogische Voraussetzungen verfügen sowie überzeugende menschlich-religiöse Grundhaltungen aufweisen soll.

Das dritte Kapitel behandelt den RL unter reformpädagogischen Einflüssen. Arbeitsschul-Bewegung, Erlebnisunterricht und Wertpädagogik fallen darunter. „Hierfür können die Jahre von 1919–1935 als entsprechender Zeitraum angegeben werden. Der RL wird in diesem Zeitraum überwiegend als religiöser Wertträger und Erlebnisvermittler angesehen" (18). Es ist die Zeit, in der parallel zum Lehrer das Leitbild vom idealen Religionslehrer formuliert wird, der sich durch sein persönliches Verhalten zum Glauben und sein religiöses Vermittlungsverhältnis zum Schüler auszeichnet.

Das vierte Kapitel ist dem RL als Verkünder des Wortes Gottes gewidmet. Den Einschnitt gegenüber den vorhergehenden Jahren markiert „das Erscheinen von J. A. Jungmanns ‚Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung' (1936). Nach einer vorwiegend pädagogisch orientierten Religionspädagogik ... meldet sich hier eine genuin theologisch orientierte Katechetik und Pastoraltheologie zu Wort" (18–19). Als das Ende dieser Epoche sieht M. das Erscheinen des Rahmenplanes im Jahre 1967 an. „Das Verhältnis des RL wird theologisch deduziert: Der Katechet – Priester, Lehrer oder Laienkatechet – ist der von der Kirche berufene und beauftragte Verkünder des Wortes Gottes, der den katholischen Glauben glaubwürdig vorlegen und ihn als Vorbild den Kindern und Jugendlichen bezeugen soll" (219). Orientieren soll sich der RL dabei an Jesus und an seiner Weise, die Menschen zu lehren.

Das fünfte Kapitel sieht den RL zwischen Verunsicherung und Neuorientierung. Als Zeitspanne gibt M. die sieben Jahre zwischen dem Erscheinen

des Rahmenplanes (1967) und der Publikation des Synodenbeschlusses „Der Religionsunterricht in der Schule" (1974) an. „Die Position des RL wird wieder stärker von der Schule her zu bestimmen versucht, ohne dabei den kirchlichen Bezug zu übersehen" (19). Erteilt wird der RU von einem recht unterschiedlichen Personenkreis.

„Im einzelnen fallen darunter:
– Priester, die als Seelsorggeistliche u. a. RU erteilen;
– Priester, die als RL tätig sind;
– Laientheologen(innen), die als Fachlehrer RU unterrichten;
– Lehrer(innen), die als ein Unterrichtsfach RU geben, mit recht unterschiedlicher Ausbildung, je nach Zeit und Strukturierung ihrer Ausbildung;
– Katecheten(innen), die im kirchlichen Dienst stehen und ein kirchliches Seminar bzw. Fachschule oder Fachhochschule besucht haben" (326).

Trägt die rasche Abfolge von unterschiedlichen Konzeptionen (RU als Glaubensunterweisung, hermeneutischer RU, RU als Unterricht über Religion, problemorientierter RU) zur Verunsicherung des RL bei, so führt der Synodenbeschluß vor allem durch den Bezug zu den Ansätzen der allgemeinen Didaktik zu einer Neuorientierung.

Im Schlußkapitel faßt M. die Ergebnisse noch einmal zusammen und weist auf die anstehenden Aufgaben hin. Als klärungsbedürftig wird das besondere Verhältnis des RL zur Kirche herausgestellt. Klarer als bisher muß die Stellung des Laien in der Kirche und im pastoralen Dienst, seine Zuordnung zur Gemeinde und zum kirchlichen Amt bestimmt werden; außerdem stehen Fragen zu seiner Spiritualität, seiner Fort- und Weiterbildung an.

M. gelingt es mit seiner Untersuchung, das Bild vom RL in diesem Jahrhundert differenzierter nachzuzeichnen, als dies bisher geschehen ist. Zeitbedingte Anforderungen und Erwartungen werden auf dem Hintergrund der pädagogischen Entwicklung und der Schulgeschichte gedeutet. Bedeutsam ist die Arbeit, weil sie die gesamte katholische religionspädagogische Literatur auf Aussagen zum Berufsbild des Religionslehrers hin untersucht. Zu fragen ist, ob einzelne Publikationen nicht stärker in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext gesehen werden müssen und ob religionspädagogische Texte ohne Beachtung der zeitgeschichtlichen Hintergründe zutreffend interpretiert werden können. Darauf dürfte es zurückzuführen sein, daß Zusammenfassung und Ausblick etwas vereinfachend und harmonisierend ausfallen.

Regensburg Johann Hofmeier

Les Chrétiens devant le fait juif. Jalons Historiques. M. Ameil, M. Hadas-Lebel, C. Vogler, A. Paul, N. Coulet, B. Vogler, M. Yardeni, B. Chédozeau, A. Derczanski. Présenté par Jacques le Brun. – Paris: Éditions Beauchesne (1979). 171 S. (Le Point Théologique 33), kart.

Das Buch enthält neun Aufsätze von neun Autoren, die beanspruchen, entscheidende Weichenstellungen der jüdisch-christlichen Geschichte und Theologie zu berühren. Es teilt das Schicksal von Aufsatzsammlungen, die unter Zusammenhangsarmut und Niveauunterschieden leiden. Ausgezeichnet sind die Untersuchungen von Mireille Hadas-Lebel (Le prosélytisme juif dans les premiers siècles de l'ère chrétienne: 23–33) und von Chantal Vogler (Les juifs dans le Code Théodosien: 35–74).

Hadas-Lebel weist mit besten Gründen und Referenzen darauf hin, daß das Judentum auch in der talmudischen Epoche den missionarisch-universalistischen Impuls nicht aufgegeben hat. Man darf sich von wegwerfenden Äußerungen von rabbinischen Gelehrten gegen Proselyten (bQuid 70b u. ö.) nicht täuschen lassen. Die universalistische Idee war aber bei den Rabbinen notwendig mit dem Kampf gegen die Idolatrie verbunden. Die Rabbinen hatten (wie Philon von Alexandrien) den „ardeur missionaire et apologetique", die Idolatrie aus allen Orten Israels auszurotten und das Herz der idolatrischen Gottesverehrer zu Gott zurückzuführen (24f). Im 3. Jh. n. Chr., als noch kein christlich-staatlicher Druck vorhanden war, als die Christen im Gegenteil unter besonderem Verfolgungsdruck standen, war die jüdische Propaganda unter den Heiden recht erfolgreich.

Chantal Vogler arbeitet im Falle des Codex Theodosianus die Diskrepanz zwischen Rechtsvorschriften und praktischer Verwirklichung heraus. Der von Julius Caesar den Juden gewährte Status einer religio licita blieb im Codex Theodosianus erhalten. Dementsprechend wurden den jüdischen Notablen ähnliche Rechte wie den christlichen Klerikern zugestanden. Diese Regelung wurde aber durch die christlich-antisemitische Stimmung unterlaufen. Mit Recht weist Vogler auf das Jahr 393 als den Wendepunkt zum Schlechten hin, als die Synagoge von Callinicon am Euphrat vom christlichen Pöbel angezündet wurde. Ambrosius von Mailand, der ein eindeutigerer Antisemit war als Johannes Chrysostomus, agierte damals erfolgreich gegen den von Kaiser Theodosius befohlenen, von den Christen zu bezahlenden Wideraufbau der Synagoge. Die juristisch festgelegten Privilegien und Schutzklauseln nützten ab dieser Zeit den Juden kaum. Faktisch wurden sie ebenso schutzlos wie etwa die christlichen Ketzer und Gnostiker (bes. 44–47).

Die übrigen sieben Aufsätze sind gute Teiluntersuchungen; eine jüdisch-christlich theologische Relevanz ist aber aus ihnen schwerlich zu erkennen. Eine Ausnahme ist nur noch André Paul (Prolégomènes à une histoire biblique: pour un concept de vulgate: 75–93). Dieser Autor versucht sehr geistreich, rabbinisches Judentum, Karäertum, Katholizismus und Protestantismus von deren dauernd revidierten und aufeinander zugehenden Einstellung zu biblischen und nachbiblischen Traditionen her zu charakterisieren. Damit leistet er einen präeliminarischen Beitrag zum dunklen Problem der jüdisch-christlichen Kanongeschichte.

Luzern Clemens Thoma

Geschichte der Juden von der biblischen Zeit bis zur Gegenwart. Hrsg. von Franz J. Bautz. – München: C. H. Beck (1983). 248 S. (Beck'sche Schwarze Reihe, Bd 268), kart. DM 22.–

Es fehlt ein Kapitel über das wissenschaftliche jüdische Leben (z. B. die Wissenschaft vom Judentum im 19./20. Jh.); sonst aber ist nichts gegen die Konzeption des Buches einzuwenden. Die Darstellung schwankt zum Teil zwischen Wissenschaftlichkeit, populärer Vereinfachung und apologetischer Tendenz.

Rolf Rendtorff behandelt die israelitische Zeit bis zum babylonischen Exil und legt dabei Wert auf die Spannung, die zwischen der Vorstellung vom mitziehenden Wüstengott und vom eher statischen Kulturgott liegt (9–26). Shemaryahu Talmon widmet sich dem babylonischen Exil und seiner Nachgeschichte bis Esra/Nehemia. Von allen Autoren dieses Sammelwerkes belegt Talmon seine Aussagen primärliterarisch am besten (27–53). Er und Peter Schäfer (Juden, Griechen, Römer: 54–76) vermögen die religionsgeschichtlichen und theologischen Gewichte der jüdischen Geschichte abgewogen zur Kenntnis zu bringen. Pnina Navè (Kirche und Synagoge: 77–95) kommt dagegen aus ihrer jüdisch-apologetischen Darstellung der mittelalterlichen Geschichte nicht heraus und zeichnet daher einiges falsch. So hält sie z. B. den radikalen Messianismus des Sabbatianismus im 17. Jh. als eine Übernahme des christlichen Glaubens an die Parusie und unterschätzt so die genuin jüdisch-messianische Komponente wesentlich (93). Alfred Morabia (Die Begegnung der Juden mit der Welt des Islam: 96–114), Michael Riff (Das osteuropäische Judentum: 115–139), Walter Grab (Der preußisch-deutsche Weg der Judenemanzipation: 140–164) und Hermann Greive (Antisemitismus, Zionismus und Staat Israel: 165–183) bieten verläßliche Geschichtsüberblicke. Von besonderem Gewicht ist Jürgen Thorwald (Die Juden in Amerika: 184–227). Seine Aussagen sind exzellente geistesgeschichtliche Überlegungen über das Judentum der Jetztzeit auf dem Hintergrund der gesamten Geschichte. Wie schon Talmon (52) hält er den inneren „Differenzierungsprozeß" entscheidend für die ganze Geschichte des Judentums. Darüber hinaus beobachtet er ein durchgehendes „jüdisches Alarmsystem gegen antijüdische Regelungen" (196). Als das Gemeinsame des Judentums aller Färbungen hält er „nicht die ethnische Zuordnung", sondern „eine gemeinsame geschichtliche Erfahrung" (203). Judentum sei „die Gemeinsamkeit einer Erinnerung, die nicht immer ... eine traurige oder schreckliche war, in der aber die Zeiten der Oppression überwogen" (192–194).

Eine Zeittafel und mehrere Karten zur Geschichte der Juden schließen dieses übersichtlich gehaltene, dem Fortschritt der historischen und jüdaistischen Forschung jedoch wenig dienende Werk ab.

Luzern Clemens Thoma

Stadler, Alisa: **Die Berge tanzten.** Die Psalmen. Aus dem Urtext übertragen v. Alisa Stadler. Mit einem Vorwort von Schalom Ben Chorin. – Wien, München: Herold (1986). 304 S., geb. öS 348 / DM 48.–

Eine für weitere Kreise gedachte freie Übersetzung der Psalmen aus dem Hebräischen. Vf., in Wien geboren, verbrachte fast zwanzig Jahre in Israel als Schauspielerin und Mitarbeiterin im Rundfunk. Sie legt Wert auf eine freie Übersetzung in klarer, leicht lesbarer moderner Sprache, welche die Psalmen als Gedichte zur Geltung kommen läßt. Den Text gliedert sie meist in Zweizeiler, die uns den Gedichtcharakter der Psalmen deutlich vor Augen führen sollen als literarische Kunstwerke.

Heutigen Lesern, die ohne theologisches Vorverständnis oder philologische Akribie die Poesie der Psalmen erleben wollen, ist diese Übersetzung eine literarische Fundgrube, ähnlich wie Guardinis Psalmenübersetzung, die ebenfalls großen Wert legte auf Wiedergabe der Psalmen in Versen. Wem eine solche dichterische Wiedergabe genügt, für den entspricht diese deutsche Ausgabe einem echten Bedürfnis. Der Leser, der die Sprachgründe des Hebräischen erleben will, bleibt neben Bubers Verdeutschung der hebräischen Texte auf die Einheits-Übersetzung angewiesen.

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Evangelisches Kirchenlexikon ‹EKL›. Internationale theologische Enzyklopädie (3. Aufl.). Hrsg. von Erwin Fahlbusch [u. a.]. Bd I: A–F. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. XII S., 1412 Sp.; Lw. DM 248,–.

Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium. Festschrift für Alterzbischof Josef **Schneider** zum 80. Geburtstag. – Bamberg: St. Otto-Verlag 1986. 322 S; Lw. DM 49,80,–..

Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit. Festschrift für Georg **Kretschmar** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Wolf-Dieter **Hauschild** . . . – Stu: Calwer Verlag 1986. 335 S.; DM 68,–.

Religion und Philosophie in Ostasien. Festschrift für Hans **Steininger** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Gerd Naundorf . . . – Wü: Königshausen und Neumann 1985. 482 S.; kart. DM 98,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Bd XXXI: 1984/85. – Düs: Patmos Verl. (1985). XIV, 498 p.

The Bible in the churches. How different christians interpret the scriptures. By Kenneth Hagen (e. a.). – NY, Mahwah, N. J.: Paulist Press (1985). V, 148 p.; [cont.:] p. 3–34: Hagen, Kenneth: The history of scripture in the Church; p. 35–73: Harrington, Daniel J.: Catholic interpretation of scripture; p. 74–109: Osborne, Grant R.: Evangelical interpretation of scripture; p. 110–143: Burgess, Joseph A.: Lutheran interpretation of scripture; p. 144–148: Harrington, Daniel: Conclusion: Convergence and divergence.

Fowler, Robert M.: Who is "the reader" in reader response criticism? – Semeia XXXI, 1985, 5–26; p. 27–48: Dauber, Kenneth: The Bible as literature: Reading like the Rabbis; p. 49–70: White, Hugh C.: The Joseph story: A narrative which "Consumes" its content; p. 71–90: Anderson, Janice Capel: Double and triple stories, the implied reader, and redundancy in Matthew; p. 91–110:: Burnett, Fred W.: Prolegomenon to reading Matthew's eschatological discourse: Redundancy and the education of the reader in Matthew; p. 111–140: Phillips, Gary A.: History and text: The reader in context in Matthew's parables discourse.

2. Altes Testament

Genesis. An authorship study in computer-assisted statistical linguistics. [By] Yehuda T. Radday . . . – R: Biblical Institute Pr. 1985. XX, 263 p., tav. = Analecta biblica CIII; Lire 40 000.

Hunter, Alastair G.: Father Abraham: A structural and theological study of the Yahwist's presentation of the Abraham material.. – Journal for the Study of the Old Testament XXXV, 1986, 3–27; p. 29–53: Seebass, Horst: The Joseph story, **Genesis 48** and the canonical process; p. 54–70: Whitelam, Keith W.: Recreating the history of Israel; p. 71–84: Edelman, Diana: Saul's battle against Amaleq ‹**1 Sam. 15**›; p. 85–94: Wilson, Gerald H.: The use of royal psalms at the 'Seams' of the Hebrew psalter; p. 95–121: Coxon, Peter W.: The 'List' genre and narrative style in the court tales of Daniel.

Eslinger, Lyle M.: Kinship of God in crisis: a close reading of **1 Samuel 1–12**. – Sheffield: J.S.O.T. 1985. 515 p. = Bible and literature series X; £ 21,–.

Steck, Odil Hannes: Der Grundtext in **Jesaja 60** und sein Aufbau. – ZThK LXXXIII, 1986, 261–296.

Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich **Groß**. Hrsg.: Ernst Haag . . . – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1986). XII, 553 S., 2 Abb. = Stuttgarter biblische Beiträge XIII; kart. DM 39,–; S. 513–518: Bibliographie H. Groß; [enth.:] S. 1–15: Angerstorfer, Andreas: Der Mensch nach **Ps 39,6f** und Targum Ps **39,6f**. Vergänglichkeitsaussage und Auferstehungshoffnung; S. 17–31: Becker, Joachim: Zur Deutung von Ps **110,7**; S. 33–44: Braulik, Georg: Gottes Ruhe – Das Land oder der Tempel? Zu Ps **95,11**; S. 45–67: Fabry, Heinz-Josef: 110 Ps^{a} und die Kanonizität des Psalters; S. 81–105: Füglister, Notger: Ein garstig Lied – Ps **149**; S. 107–123: Gamberoni, Johann: Der **einzelne** in den Psalmen; S. 125–148: Görg, Manfred: Alles hast Du gelegt unter seine Füße. Beobachtungen zu Ps **8,7b** im Vergleich mit Gen 1,28; S. 149–170: Haag, Ernst: Ps **88**; S. 171–190: Hossfeld, Frank-Lothar: Der Wandel des Beters in Ps **18**. Wachstumsphasen eines Dankliedes; S. 191–197: Kornfeld, Walter: Ein unpublizierter Psalmtext aus der Kairoer Genizah; S. 199–205: Lohfink, Norbert: Ps **114/115** ‹M und G› und die deuteronomische Sprachwelt; S. 207–222: Marböck, Johannes: Zur frühen Wirkungsgeschichte von Ps **1**; S. 223–242: Müller, Paul-Gerhard: Die Funktion der Psalmzitate im Hebräerbrief; S. 243–263: Mußner, Franz: Die Psalmen im Gedankengang des Paulus in Röm 9–11; S. 265–274: Reinelt, Heinz: Gottes Herrschaftsbereich nach den Aussagen der Psalmen; S. 275–296: Ruppert, Lothar: Aufforderung an die Schöpfung zum Lob Gottes. Zur Literatur-, Form- und Traditionskritik von Ps **148**; S. 297–324: Scharbert, Josef: Das ‚Wir' in den Psalmen auf dem Hintergrund altorientalischen Betens; S. 325–347: Schmitt, Armin: Der frühe Tod des Gerechten nach **Weish 4,7–19**. Ein Psalmthema in weisheitlicher Fassung; S. 349–374: Schmuttermayr, Georg: Vom Gott unter Göttern zum einzigen Gott. Zu den Spuren der Geschichte des Jahweglaubens in den Psalmen; S. 375–393: Schnider, Franz: Rettung aus Seenot: Ps **107,23–32** und **Mk 4,35–41**; S. 395–424: Schreiner, Josef: Leben nach der Weisung des Herrn. Eine Auslegung des Ps **119**; S. 425–440: Stendebach, Franz Josef: Glaube und Ethos. Überlegungen zu Ps **82**; S. 441–455: Stenger, Werner: Strukturale 'relecture' von Ps **23**; S. 457–470: Wahl, Otto: Du allein, Herr, läßt mich sorglos ruhen. Die frohe Botschaft von Ps **4**; S. 471–494: Weimar, Peter: Psalm **22**. Beobachtungen zur Komposition und Entstehungsgeschichte; S. 495–511: Zenger, Erich: „Wozu tosen die Völker . . .?" Beobachtungen zur Entstehung und Theologie des **2.** Psalms.

Hartberger, Birgit: „An den Wassern von Babylon . . ." Psalm **137** auf dem Hintergrund von **Jeremia 51**, der biblischen Edom-Traditionen und babylonischer Originalquellen. – (Ffm, Bonn): Hanstein (1986). IX, 305 S. = Bonner biblische Beiträge LXIII; Lw. DM 78,– [Diss., Münster]

Nare, Laurent: Proverbes salomoniens et proverbes mossi. Etude comparative à partir d'une nouvelle analyse de **Pr 25–29**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. XIV, 461 p. = Publications Universitaires Européennes XXIII, 283.

Biblical and related studies presented to Samuel **Iwry**. Ed. by Ann Kort and Scott Morschauser. – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1985. XVII, 274 p.; $ 25,–; [cont. e. a.:] p. 5–15: Baumgarten, Joseph M.: The first and second tithes in the Temple Scroll; p. 17–22: Berlin, Adele: The rhetoric of **Psalm 145**; p. 23–32: Boling, Robert G.: Levitical cities: Archaeology and texts; p. 33–39: Cooper, Jerrold S.: Sargon and Joseph: Dreams come true; p. 41–47: Moore Cross, Frank: A literate soldier: **Lachish** letter III; p. 49–62: Freedman, David Noel: Prose particles in the poetry of the primary history; p. 63–72: Gittlen, Barry M.: The murder of the merchants near Akko; p. 73–76: Goedicke, Hans: Adam's rib; p. 77–80: Gordon, Cyrus H.: On making other Gods; p. 81–85: Greenfield, Jonas C.: The meaning of Tkwnh; p. 87–92: Haran, Menahem: Cult and prayer; p. 93–103: Held, Moshe: Marginal notes to the biblical lexicon; p. 109–113: Huffmon, Herbert B.: **Cain,** the arrogant sufferer; p. 115–128: Hurvitz, Avi: Originals and imitations in biblical poetry: a comparative examination of **1 Sam 2:1–10** and **Ps 113:5–9**; p. 123–134: Krotkoff, Georg: Studies in neo-Aramaic lexicology; p. 135–145: Lambdin, Thomas O.: Philippi's law reconsidered; p. 147–156: Mendenhall, George E.: The worship of **Baal** and **Asherah:** a study in the social bonding functions of religious systems; p. 159–161: Milgrom, Jacob: **Hezekiah's** sacrifices at the dedication services of the purified temple ‹**2 Chr 29:21–24**›; p. 163–172: Moore, Carey A.: **Esther** revisited: an examination of Esther studies over the past decade; p. 173–181: Moran, William L.: Rib-Hadda: **Job** at Byblos?; p. 183–190: Orlinsky, Harry M.: The new jewish version: Genesis of the fourth great age of Bible translation; p. 193–203: Roberts, J. J. M.: **Isaiah** and his children; p. 205–217: Rofé, Alexander: **Isaiah 66:1–4**: Judean sects in the persian period as viewed by Trito-Isaiah; p. 219–226: Rosenblatt, Samuel: Materials toward a biblical grammar in the Bible exegesis of the Tosefta; p. 227–236: Glidden Running, Leona: A study of the relationship of the Syriac version to the Massoretic Hebrew, Targum Jonathan, and Septuagint texts in **Jeremiah 18;** p. 259–274: Yadin, Yigeal: New gleanings on Resheph from Ugarit.

M[a]cKenzie, Steven L.: The chronicler's use of the deuteronomistic history. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1985). 219 p. = Harvard semitic monographs XXXIII; $ 16,50.

Schedl, Claus: Zur Theologie des Alten Testaments. Der göttl. Sprachvorgang. – Wien, Frb/B, Basel: Herder (1986). 248 S.; kart. DM 38,–.

Childs, Brevard S.: Old Testament theology in a canonical context. – (Lo:) SCM Press (1985). XVI, 255 p.; £ 10,–.

Nicholsen, Ernest W.: God and his people: covenant and theology in the Old Testament. – Oxford: Clarendon Press 1986. XII, 244 p.; £ 22,50.

Day, John: God's conflict with the dragon and the sea: echoes of a Canaanite myth in the Old Testament. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1985. XII, 233 p. = Cambridge. University-Faculty of Oriental studies. Oriental publications XXXV; £ 35,–.

3. Neues Testament

Young-Heon Lee, Marius: Jesus und die jüdische Autorität. Eine exegetische Untersuchung zu **Mk 11,27–12,12**. – (Wü): Echter Verl. (1986). VI, 276 S. = Forschung zur Bibel LVI; kart. DM 39,– [Diss., Innsbruck]

Sanchez Roman, Eloy: Proyecto y educación en **Mc 3,13–19**. Ensayo de interpretación intercultural del proyecto de Jesús con los doce. – R 1986: (Ed. Sanchez-Oviedo). 220 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregor.]

Manns, Frédéric: **Luc 24,32** et son contexte juif. – Antonianum LX, 1985, 225–232; p. 233–239: Agrelo, Santiago: A proposito de **Jn 3,1–3**; p. 240–278: Hermann, Zvonimir Izidor: Giustificazione e perdono in **Romani 3,21–26**; p. 279–308: Korosak, Bruno: «Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre» ‹**Eb 13,8**›.

Bemile, Paul: The Magnificat within the context and framework of Lukan theology. An exegetical theological study of **Lk 1:46–55**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. = Regensburger Studien zur Theologie XXXIV; sfr 75,– [Diss., Regensburg]

Brutscheck, Jutta: Die Maria-Martha-Erzählung. Eine redaktionskritische Untersuchung zu **Lk 10,38–42.** – Ffm, Bonn: Hanstein (1986). XIV, 291 S. = Bonner biblische Beiträge LXIV; Lw. DM 78,–.

Sylva, Dennis D.: The Temple curtain and Jesus' death in the Gospel of Luke. – JBL CV, 1986, 239–250; p. 251–268: Cohen, Shaye J. D.: Was Timothy Jewish ‹**Acts 16:1–3**›? Patristic exegesis, rabbinic law, and matrilineal descent; p. 269–292: Boring, M. Eugene: The language of universal salvation in Paul.

Fede e sacramenti negli scritti **Giovannei.** Atti del VI Convegno di Teologia Sacramenttaria. Roma, 23–25 maggio 1983. A cura di Pius-Ramon Tragan. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1985. 245 p. = Studia Anselmiana XC = Sacramentum VIII; Lire 38 000; [cont.:] p. 9–26: Tragan, Pius-Ramon: Fede e sacramenti negli scritti giovannei. Il senso della fede nell'economia sacramentale del vangelo e delle lettere di Giovanni; p. 27–46: Potterie, Ignace de la: L'economia fede-sacramento nel nuovo testamento; p. 47–120: Tragan, Pius-Ramon: Battesimo e fede cristologica nel dialogo tra Gesù e Nicodemo ‹**Gv 3,1–21**›; p. 121–133: Panimolle, Salvatore A.: Fede e sacramento nel discorso di Cafarnao ‹**Gv 6,26–58**›; p. 135–148: Segalla, Giuseppe: La preghiera di Gesù e la fede dei discepoli in **Giov 17**; p. 149–163: Grech, Prosper: Fede e sacramenti in Giov **19,34** e **1 Giov 5,6–12**; p. 165–198:

Làconi, Mauro: Il fondamento del ministero di Pietro in **Gv 21,1–23**; p. 199–234: Prete, Benedetto: L'unzione χρῖσμα ricevuta dai credenti ‹1 **Giov 2,20–27**›.

Stuhlmacher, Peter: Paul's understanding of the law in the letter to the Romans. – SvExÄrs L, 1985, 87–104; p. 105–115: Riesenfeld, Harald: Kristi andes helighet, **Rom 1:4;** p. 116–134: Gerhardsson, Birger: Den historiska frågan om kristendomens uppkomst. En undersökningsmodell; p. 135–143: Christoffersson, Olle: På jakt efter den rätta bakgrunden till **Rom 8:18ff.**

Hofius, Otfried: Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu **Römer 9–11.** – ZThK LXXXIII, 1986, 297–324.

Staly, Jeff: The structure of John's prologue: Its implications for the Gospel's narrative structure. – CBQ XLVIII, 1986, 241–264; p. 265–289: Aageson, James W.: Scripture and structure in the development of the argument in **Romans 9–11.**

Willis, Wendel Lee: Idol meat in Corinth. The Pauline argument in **1 Corinthians 8 and 10.** – Chico, Ca.: Scholars Pr. (1985). XIII, 322 p. = Society of Biblical literature/Dissertation series LXVIII; $ 19,50.

Stegemann, Ekkehard: Der Neue Bund im Alten. Zum Schriftverständnis des Paulus in **II Kor. 3.** – ThZ XLII, 1986, 97–114.

Miller, J. I.: Was Tischendorf really wrong? **Mark 8:26b** revisited. – NovT XXVIII, 1986, 97–103; p. 104–130: Struthers Malbon, Elizabeth: Disciples/crowds/whoever: Markan characters and readers; p. 131–158: Black, C. Clifton: The Johannine Epistles and the question of early Catholicism.

Franck, Eskil: Revelation taught. The paraclete in the Gospel of John. – Gleerup: CWK Gleerup 1985. 168 p. = Coniectanea biblica. New Testament series XIV.

Domeris, W. R.: The Holy One of God as a title for Jesus. – Neotestamentica XIX, 1985, 9–17; p. 18–36: Du Rand, J. A.: The characterization of Jesus as depicted in the narrative of the fourth gospel; p. 37–49: Hartin, P. J.: A community in crisis; p. 50–63: Kotzé, P. P. A.: John and reader's response; p. 64–70: Suggit, J. N.: **John 13:1–30**: The mystery of the incarnation and of the eucharist; p. 71–86: Van der Watt, J. G.: A new look at **John 5:25–9** in the light of the use of the term 'eternal life' in the Gospel according to John; p. 87–91: Emslie, B. L.: The methodology of proceeding from exegesis to an ethical decision; p. 92–101: Rousseau, Jacques: The communication of ancient canonized texts.

Nodet, Etienne, OP: Jésus et Jean-Baptiste selon Joséphe. – RB XCII, 1985, 321–348. 497–524.

Franco, Ettore: Comunione e partecipazione. La koinônia nell'epistolario paolino. – (Brescia): Morcelliana (1986). XIII, 346 p. = Aloisiana XX; Lire 39 000 [Diss., Napoli]

Social-scientific criticism of the New Testament and its social world. Elliott, John H.: More on method and models. – Semeia XXXV, 1986, 1–33; p. 35–59: Malina, Bruce J.: Normative dissonance and christian origins; p. 61–90: White, Leland J.: Grid and group in Matthew's community: The righteousness/honor code in the sermon on the Mount; p. 91–128: Neyrey, Jerome H.: Idea of purity in Mark's Gospel; p. 129–170: Neyrey, Jerome H.: Body language in **1 Corinthians**: The use of anthropological models for understanding Paul and his opponents; p. 171–194: Malina, Bruce J.: The received view and what it cannot do: **III John** and hospitality.

Schnackenburg, Rudolf: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd I: Von Jesus zur Urkirche. Völlige Neubearb. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1986). 271 S. = Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband I; Lw. DM 48,–.

Bayer, Hans Friedrich: Jesus' predictions of vindication and resurrection: the provenance, meaning and correlation of the synoptic predictions. – Tü: Mohr 1986. X, 289 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 20; kart. DM 78,– [Diss., Aberdeen]

Kenny, Antony: A stylometric study of the New Testament. – Oxf: Clarendon Press 1986. XIII, 127 p.; £ 20,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Griechische Urkundenpapyri der Bayerischen Staatsbibliothek München. Hrsg. von Ursula Hagedorn ... Teil 1. – Stu: Teubner 1986. XII, 298 S., 85 Ill. = Die Papyri der Bayerischen Staatsbibliothek München III, Nr. 45–154.

Die Handschriften der Universitätsbibliothek **Würzburg**. Bd II: Handschriften aus benediktinischen Provenienzen. Hälfte 2: Die Handschriften aus St. **Stephan** zu Würzburg. Bearbeitet von Hans Thurn. – Wiesb: Harrassowitz 1986. XI, 216 S.; kart. DM 130,–.

Katalog der **Leichenpredigten** und sonstiger Trauerschriften in der Universitätsbibliothek **Giessen**. Bearbeitet von Rudolf Lenz. Katalogteil und Registerteil. – Marb: Schwarz 1985. VIII, 422 und VII, 380 S. = Marburger Personalschriften-Forschungen VII; kart. DM 106,–.

Wohlfeil, Rainer: Das **Bild** als Geschichtsquelle. – HZ CCXLIII, 1986, 91–100.

Jakobi, Franz-Josef: „Geschichtsbewußtsein" in mittelalterlichen Gedenk-Aufzeichnungen. – AKG LXVIII, 1986, 1–23.

Seifert, Arno: Von der heiligen zur philosophischen Geschichte. Die Rationalisierung der universalhistorischen Erkenntnis im Zeitalter der Aufklärung. – AKG LXVIII, 1986, 81–117.

Caranfa, Angelo: Augustine and Proust on time. – History of european ideas VII, 1986, 161–174.

2. Gesamte Kirchengeschichte

May, Gerhard: Die Einheit der Kirche bei **Irenäus.** – Kirchengemeinschaft. Anspruch und Wirklichkeit. Festschrift für Georg Kretschmar ..., Stu (1986), 69–81; S. 83–91: Stockmeier, Peter: Universalis ecclesia. Papst **Leo der Große** und der Osten; S. 117–135: Köpf, Ulrich: Ekklesiologie im Vorfeld der gregorianischen Reform. Das Kirchenverständnis **Roberts** von **Tombelaine;** S. 137–148: Pannenberg, Wolfhart: Reformation und Kirchenspaltung; S. 149–164: Schwarz, Reinhard: Wurzeln evangelischen Verantwortungsbewußtseins; S. 165–175: Lohse, Bernhard: Die ökumenische Bedeutung von **Luther**s Schmalkaldischen Artikeln; S. 177–188: Schwaiger, Georg: „Diener des Wortes" (Lk. 1,2) oder Größe und Grenze der Theologen; S. 189–233: Maiwald, Birger: Eine biographische Notiz: Theodor **Heckel;** S. 249–265: Lilienfeld, Fairy von: Über einige Probleme der Lehre von „Kirchengeschichte" im „ökumenischen" Zeitalter: Kirchengeschichtsschreibung und das Gedächtnis der Kirche.

Ecclesia peregrinans. Josef **Lenzenweger** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Karl Amon (u. a.). – Wien: Verl. Verband der Wissenschaftl. Gesellschaften Österreichs 1986. XI, 424 S.; kart. DM 63,–; S. 421–424 Bibliographie von J. Lenzenweger; [enth. u. a.:] S. 5–16: Weißengruber, Franz: „Samenkörner der Wahrheit" bei **Clemens Alexandrinus**; S. 17–25: Suttner, Ernst Christoph: Die Wahrheit der **St.-Nikolaus-Legende**; S. 29–42: Thier, Ludger: Christus Peregrinus. Christus als Pilger in der Sicht von Theologen, Predigern und Mystikern des Mittelalters; S. 47–52: Unterkircher, Franz: Sakramente und Missalien vor 1200 in Österreich; S. 53–58: Raddatz, Alfred: Zur Vorgeschichte der „Epistula seu liber contra Judaeos" **Amulos** von **Lyon**; S. 59–68: Fichtenau, Heinrich: Der Mönch **Hildebrand**; S. 69–80: Amon, Karl: Graf Leutold und Äbtissin Gertrud. Bemerkungen zu den Heiligen des Klosters **Traunkirchen**; S. 81–88: Röhrig, Floridus: Die Gründung des Stiftes **Klosterneuburg** im Licht der neuesten Forschung; S. 95–102: Appelt, Heinrich: Die Papstwahlordnung des III. Laterankonzils ‹1179›; S. 103–112: Frank, Isnard W.: Frömmigkeit und Förderung der Bettelorden. Erläutert anhand von Papsturkunden für das Wiener Dominikanerkloster; S. 119–132: Brandt, Hans-Jürgen: Kardinal **Philippe** d'**Alençon** (1338/39/1397). Zur Biographie eines päpstlichen Legaten römischer Obedienz für Deutschland während des Großen abendländischen Schismas; S. 133–142: Schmidinger, Heinrich: Die Rückkehr **Gregors XI.** nach Rom in den Berichten des **Cristoforus von Piacenza;** S. 143–152: Weiss, Sabine: Päpstliche Expektanzen in Theorie und Praxis; S. 153–160: Hoberg, Hermann: **Passau**er Prozesse in den ältesten im Vatikanischen Archiv erhaltenen Protokollbüchern der Rotanotare (1464–1482); S. 169–178: Schwaiger, Georg: Das konfessionelle Bewußtsein von der Reformation zur Aufklärung; S. 179–184: Ganzer, Klaus: Landesherrliche Rechte und Kirchenreform. Ein Wiener Gutachten zu den Reformvorlagen des Konzils von Trient; S. 185–194: Leinweber, Josef: Das Päpstliche Seminar in **Fulda** und seine Bedeutung im Zeitalter der Katholischen Erneuerung und des Barock; S. 201–208: Winkler, Gerhard B.: **Toleranzidee** und -wirklichkeit in den protestantischen Staaten zwischen Reformation und Aufklärung; S. 209–222: Strnad, Alfred A.: Der letzte **Losensteiner** aus der Sicht römischer Quellen; S. 223–238: Coreth, Anna: Voraussetzungen zur Aufnahme der „neuen" Herz-Jesu-Verehrung in Österreich vor 1700; S. 247–256: Leidl, August: Die Wahl des Grafen **Leopold Ernst** von **Firmian** zum letzten Fürstbischof des Großbistums **Passau**; S. 265–284: Liebmann, Maximilian: Die Errichtung der wissenschaftlichen Seminare an der Wiener Theologischen Fakultät um die Jahrhundertwende; S. 285–310: Reimann, Norbert: Heinrich Volbert **Sauerland** (1839–1910). Zur Biographie eines umstrittenen Kirchenhistorikers.

Lanne, Emmanuel: Rome et les images saintes. – Irénikon LIX, 1986, 163–188.

Szabó-Bechstein, Brigitte: **Libertas ecclesiae**. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte **4.–11.** Jh. – R: LAS 1985. XXIV, 238 S. = Studi Gregoriani XII; Lire 36 000 [Diss., Freiburg/B. Überarb.)

3. Alte Kirchengeschichte

Wengst, Klaus: **Pax Romana**. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum. – Mchn: Kaiser (1986). 292 S.; kart. DM 39,–.

Broek, Roelof van den: The theology of the teachings of **Silvanus**. – VigChr XL, 1986 1–23; p. 24–54: Bunge, J. G.: Origenismus-Gnostizismus. Zum geistesgeschichtlichen Standort des **Evagrios Pontikos**; p. 55–65: Brox, Norbert: Quis ille auctor? Pseudonymität und Anonymität bei **Salvian**; p. 66–82: Döpp, Siegmar: **Prudentius'** Contra Symmachum eine Einheit?; p. 105–117: Essig, Klaus-Gunther: Mutmaßungen über den Anlaß des Martyriums von **Ignatius** von **Antiochien**; p. 118–134: Heine, Ronald E.: Can the catena fragments of Origen's commentary on John be trusted?; p. 135–144: Haykin, Michael A. G.: "In the Cloud and in the Sea": **Basil** of **Caesarea** and the exegesis of 1 Cor 10:2; p. 145–152: Frohnhofen, Herbert: Gottes relationales Sein und der Beginn der Gottesherrschaft. **Augustins** *De Trin.* V und *De civ. Dei* XII.16; p. 153–168: Jackson, M. G. St. A.: Formica Dei: Augustine's Enarratio in psalmum 66.3; p. 169–182: Datema, C. / P. Allen: **Leontius**, presbyter of Constantinople, the author of Ps. Chrysostom, In psalmum 92 (CPG 4548)?; p. 183–186: Evans, Craig A.: Patristic interpretation of Mark 2:26: "When Abiathar was High Priest"; p. 187–191: Petersen, William L.: Can ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ be translated by "Homosexuals"? ‹1 Cor 6.9; I Tim 1.10›.

Simonetti, Manlio: La controversia origeniana: caratteri e significato. – Aug XXVI, 1986, 7–31; p. 33–50: Bianchi, Ugo: L'anima in **Origene** e la questione della metensomatosi; p. 51–61: Crouzel, Henri: Origène a-t-il tenu que le Règne du Christ prendrait fin?; p. 63–71: Naldini, Mario: Note sul De pascha di Origene e la tradizione origeniana in Egitto; p. 73–87: Mazzucco, Clementina: Il millenarismo di **Metodio** di **Olimpo** di fronte a Origene: polemica o continuità?; p. 89–101: Montserrat-Torrents, J.: Origenismo y gnosis: Los 'perfectos' de **Metodio de Olimpo;** p. 103–113: Mees, Michael: Paulus, Origenes und Methodius über die Auferstehung der Toten; p. 115–142: Riggi, Calogero: Origene e origenisti secondo **Epifanio** ‹Haer. 64›; p. 143–176: Pietrella, Egidio: L'antiorigenismo di **Gregorio** di **Nissa**; p. 177–183: Tsirpanlis, Constantine N.: The origenistic controversy in the historians of the fourth, fifth and sixth centuries; p. 185–190: Irmscher, Johannes: **Teodoro Scitopolitano**, De vita et scriptis; p. 191–205: Sfameni Gasparro, Giulia: Aspetti della controversia origeniana: Le traduzioni latine del Peri archon; p. 207–216: Moreschini, Claudio: **Gerolamo** tra Pelagio e Origene; p. 217–222: Opelt, Ilona: Origene visto da san Girolamo; p. 223–227: Trapè, Agostino: Nota sul giudizio di S. **Agostino** su **Origene**; p. 229–240: Grossi, Vittorio: A proposito della presenza di Origene in Praedestinatus. Il cristianesimo latino del sec. V tra Origene e Agostino; p. 241–249: Murphy, F. X.: Magistros meos nec muto nec accuso: **Rufinus** on Origen; p. 251–260: Doignon, Jean: **Hilaire** lecteur du commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques? À propos de l'image psalmique du filet tendu à l'âme; p. 261–272: Micaelli, Claudio: L'anima di Cristo nella

teologia occidentale tra il quarto e il sesto secolo: Tracce della presenza di Origene; p. 273–279: Bundy, David: The book of the Holy Hierotheos and Manichaeism; p. 281–293: Voicu, Sever: Uno Pseudocrisostomo ‹Cappadoce?› lettore di Origene alla fine del sec. IV; p. 295–303: Crouzel, Henri: Origene e l'origenismo: Le condanne di Origene.

Arianism. Historical and theological reassessments. Papers from the 9th International Conference on Patristic Studies, Sept. 5–10, 1983 Oxford. Ed. by Robert C. Gregg. – (Cambridge, MA): The Philadelphia Patristic Foundation 1985. VI, 380 p. = Patristic monograph series XI; $ 12,–; [cont.:] p. 1–35: Williams, R. D.: The quest of the historical Thalia; p. 37–58: Hall, S. G.: The Thalia of Arius in **Athanasius**' accounts; p. 59–78: Kannengiesser, C.: The blasphemies of Arius: Athanasius of Alexandria, *De Synodis 15*; p. 79–83: Hanson, R. P. C.: Who taught ΕΞ ΟΥΚ ΟΝΤΩΝ?; p. 85–109: Gregg, R. C.: **Cyril of Jerusalem** and the Arians; p. 111–151: Wiles, M. F., in collaboration with R. C. Gregg: Asterius: A new chapter in the history of Arianism?; p. 153–179: Kopecek, T. A.: Neo-Arian religion: The evidence of the Apostolic Constitutions; p. 181–211: Hanson, R. P. C.: The Arian doctrine of the incarnation; p. 213–221: Torjesen, K. J.: The teaching function of the Logos: Athanasius, *De Incarnatione XX–XXXII*; p. 223–232: Rusch, W. G.: Some comments on Athanasius' *Contra Arianos I,3*; p. 233–242: Dragas, G. D.: The homoousion in Athanasius' Contra Apollinarem I; p. 243–255: Pettersen, A. L.: The questioning Jesus in Athanasius' Contra Arianos III; p. 257–266: Lyman, J. R.: Substance language in **Origen** and **Eusebius;** p. 267–279: Steenson, J. N.: **Basil** of **Ancyra** on the meaning of homoousios; p. 281–286: Sansbury, C. J.: Athanasius, Marcellus, and Eusebius of Caesarea: Some thoughts on their resemblances and disagreements; p. 287–302: Burns, P. C.: **Hilary** of **Poitiers**' confrontation with Arianism in 356 and 357; p. 303–311: Fernández, G.: **Athanasius of Alexandria** and **Liberius of Rome:** Analysis of the Letter *Pro deifico timore* of Liberius in the light of the Edict of Arles of 358; p. 313–319: Lienhard, J. T.: The Epistle of the Synod of Ancyra, 358: A reconsideration; p. 321–326: Norris, F. W.: **Gregory Nazianzen**'s opponents in Oration 31; p. 327–334: Barnes, M. R.: Δύναμις and the anti-monistic ontology of **Nyssen**'s *Contra Eunomium*; p. 335–360: Vaggione, R. P.: An appeal to antiquity: the seventeenth and eighteenth century manuscripts of the heretic **Eunomius;** p. 361–370: Barnard, L. W.: Edward Gibbon on Athanasius.

Lorenz, Rudolf: Der zehnte Osterfestbrief des **Athanasius** von **Alexandrien**. Text, Übersetzung, Erläuterungen. – B, NY: de Gruyter 1986. VIII, 95 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche IL; Lw. DM 44,–.

Vogüé, Adalbert de: Les sources des quatre premiers livres des Institutions de **Jean Cassien**. Introduction aux recherches sur les anciennes règles monastiques latines. – Studia monastica XXVII, 1985, 241–311.

Sims-Williams, Nicholas: The christian sogdian manuscript C2. – B: Akademie-Verl. 1985. 250, XCV p., ill. = Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients, Berliner Turfantexte XII; kart. M 160,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Schwaiger, Georg: Die konziliare Idee in der Geschichte der Kirche. – Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte V, 1986, 11–23; S. 25–32: Winkler, Gerhard B.: Die **Salzburg**er Provinzialsynoden; S. 33–51: Polonyi, Andrea: Synodale Gesetzgebung in der Kirchenprovinz **Mainz** – dargestellt an der Beginenfrage; S. 53–70: Maier, Konstantin: Die **Konstanz**er Diözesansynoden im Mittelalter und in der Neuzeit; S. 71–84: Lang, Peter Thaddäus: Die Synoden in der alten Diözese **Würzburg**; S. 85–89: Maier, Konstantin: Nachtridentinische Diözesansynoden – Höhepunkte der Kirchenreform? Eine kritische Anfrage; S. 91–114: Kustermann, Abraham Peter: Zum Synodenwesen der Deutschkatholiken (1844–1847). Mit Seitenblicken auf den Deutschkatholizismus in Südwestdeutschland; S. 115–140: Kessler, Michael: Die **Rottenburg**er Diözesansynode von 1930. Ziele – Durchführung – Ergebnisse; S. 141–153: Schmitter, Elisabeth: Die Rottenburger Diözesansynode von 1950. Ziele – Durchführung – Ergebnisse; S. 155–175: Kessler, Michael: Die Rottenburger Diözesansynode von 1960. Zielsetzung – Durchführung – Ergebnisse; S. 177–212: Zeeden, Ernst Walter: Berthold **Pürstinger**, Bischof von Chiemsee. Ein katholischer Theologe in den Glaubensauseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts.

Das Kanonissenstift und Benediktinerinnenkloster **Herzebrock**. Bearb. von Edeltraud Klueting. – B, NY: de Gruyter 1986. XII, 364 S., 4 Bl. graph. Darst., Kt. = Germania sacra. N.F. XXI = Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln. Das Bistum Osnabrück I; Lw. DM 164,–.

Urkundenbuch des Klosters **Iburg**. Bearbeitet von Horst-Rüdiger Jarck. – Osn: Wenner 1985. 417 S. = Osnabrücker Urkundenbuch V = Veröffentlichungsreihe des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück.

Urkundenbuch des Klosters **Ebstorf**. Bearb. von Klaus Jaitner. – Hild: Lax 1985. VII, 600 S. = Lüneburger Urkundenbuch. Abt. 3 = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen XXXVII = Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Niedersachsens im Mittelalter VII; Lw. DM 166,–.

5. Mittelalter

Engen, John van: The christian middle ages as an historiographical problem. – AHR XCI, 1986, 519–552; p. 576–591: Berger, David: Mission to the Jews and jewish-christian contacts in the polemical literature of the high middle ages; p. 592–613: Cohen, Jeremy: Scholarship and intolerance in the medieval academy: The study and evaluation of judaism in european christendom.

Vaughn, Richard: The **past** in the middle ages. – Journal of medieval history XII, 1986, 1–14; p. 15–36: Bitel, Lisa M.: **Women**'s monastic enclosure in early **Ireland**: a study of female spirituality and male monastic mentalities.

Hasenfratz, Hanz-Peter: **Seelenvorstellungen** bei den Germanen und ihre Übernahme und Umformung durch die christliche Mission. – ZRGG XXXVIII, 1986, 19–31.

Pluta, Olaf: Kritiker der **Unsterblichkeits**doktrin in Mittelalter und Renaissance. – Amst: Grüner 1986. 137 S. = Bochumer Studien zur Philosophie VII; hfl 52,50.

Chavasse, Antoine: Les grands cadres de la célébration à Rome *in Urbe et Extra Muros* jusqu'au VIIIe siècle. – RBén XCVI, 1986, 7–26; p. 27–29: Dolbeau, François: Une ancienne édition et un manuscrit oubliés des sermons de l'évêque **Petronius**; p. 30–47: Devroey, Jean-Pierre: Note sur les biens de **Saint-Germain**-des-**Prés** en Belgique ‹VIIIe–Xe siècles›; p. 48–93: Keefe, Susan A.: An unknown response from the archiepiscopal province of **Sens** to Charlemagne's circulatory inquiry on baptism; p. 94–99: Frede, Hermann Josef: Der Text des Hebräerbriefes bei **Liudprand** von **Cremona**; p. 100–105: Vogüé, Adalbert de: Le **codex** de **Leodegundia** ‹Escorial a.I.13›. Identification et interprétation de quelques morceaux; p. 106–117: Ziezulewicz, William: 'Restored' churches in the fisc of **St. Florent-de-Saumur** ‹1021–1118›. Reform ideology or economic motivation?; p. 118–124: Sinclair, Keith V.: New light on early hospitaller practices; p. 125–168: Goering, Joseph – Frank A. C. Mantello: *The Perambulavit Iudas* ‹Speculum Confessionis› attributed to **Robert Grosseteste.**

Hoffmann, Hartmut: Kirche und **Sklaverei** im frühen Mittelalter. – DA XLII, 1986, 1–24; S. 25–85: Löwe, Heinz: Zur Überlieferungsgeschichte der **Vita Findani**; S. 86–117: Erkens, Franz-Reiner: **Ludwigs** des **Frommen** Urkunde vom 28. Juni 823 für **Passau** (BM^2 778); S. 118–144: Pokorny, Rudolf: Eine Kurzform der Konzilskanones von **Trosly** (909). Zur Reformgesetzgebung in der ausgehenden Karolingerzeit; S. 145–191: Märtl, Claudia: **Regensburg** in den geistigen Auseinandersetzungen des Investiturstreits.

Dierkens, Alain: Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse: ‹7éme–11éme siècles›. Contributions à l'histoire religieuse des campagnes du haut Moyen Âge. Préf. de Georges Despy. – Sigmaringen: Thorbecke 1985. 367 p., ill. = Beihefte der Francia XIV; Lw. DM 98,–.

Maß, Josef: Das Bistum **Freising** im Mittelalter. – Mchn: Wewel 1986. 430 S., davon 32 S. Abb.; Lw. DM 48,–.

Haddad, Rachid: La **Trinité** divine chez les théologiens **arabes 750–1050**. – P: Beauchesne 1985. 275 p. = Beauchesne religions XV; F 270,–.

Zimmermann, Harald: Im Bann des Mittelalters. Ausgew. Beiträge zur Kirchen- und Rechtsgeschichte. Festgabe zu seinem 60. Geburtstag. Hrsg. von Immo Eberl und Hans-Henning Kortüm. – Sigmaringen: Thorbecke 1986. XIV, 232 S.; DM 84.–.

Forey, A. J.: Novitiate and instruction in the military orders during the twelfth and thirteenth centuries. – Speculum LXI, 1986, 1–17; p. 269–304: Engen, John van: The "Crisis of Cenobitism" reconsidered: Benedictine monasticism in the years **1050–1150**; p. 305–329: Farcasiu, Simina M.: The exegesis and iconography of vision in **Gonzalo** de **Berceo**'s *Vida de Santa Oria*; p. 330–363: Whatley, Gordon: Heathens and saints: **St. Erkenwald** in its legendary context; p. 364–380: Helmholz, R. H.: Usury and the medieval English church courts.

Moolenbroek, J. J. van: De stichting van cisterciënzer vrouwenkloosters in Nederland tot 1300. – AGKatKN XXVII, 1985, 169–214.

Bredero, Adriaan H.: **Cluny** et **Cîteaux** au douzième siècle. L'histoire d'une controverse monastique. Avec des résumés en allemand et en anglais, une bibliographie et un index. – Amst: APA – Holland Univ. Pr. 1985. XVIII, 410 p.; hfl. 112,–.

Torrell, Jean-Pierre – Denise Bouthillier: **Pierre** le **Vénérable** et sa vision du monde. Sa vie – son œuvre. L'homme et le démon. – Lv: Spicilegium sacrum Lovaniense 1986. XL, 453 p. = Études et documents XLII.

Bienvenu, Jean-Marc: **Aliénor** d'**Aquitaine** et **Fontevraud**. – Cahiers de civilisation médiévale X^e–XIIe siècles XXIX, 1986, 15–27; p. 41–47: Chibnall, Marjorie: L'ordre de Fontevraud en Angleterre au XIIe s.; p. 61–73: Foreville, Raymonde: Tradition et renouvellement du monachisme dans l'espace Plantagenêt au XIIe s.; p. 75–82: Gardelles, Jacques: La première architecture gothique dans la **Gascogne** des **Plantagenêt**; p. 83–94: Gaussin, Pier-Roger: Y a-t-il eu une politique monastique des Plantagenêt?; p. 129–137: Pontal, Odette: Les évêques dans le monde Plantagenet.

Küsters, Urban: Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert. – Düs: Droste 1985. 366 S. = Studia humaniora II; kart. DM 64,– [Diss., Düsseldorf]

Péano, Pierre: Les Ministres provinciaux de la primitive Province de Provence ‹1217–1517›. – AFrH LXXIX, 1986, 3–77; p. 78–141: Piana, Celestino: Postille al «Chartularium Studii Bononiensis S. Francisci» (continua); p. 142–152: Carolus-Barré, Louis: Guillaume de Saint-Pathus, confesseur de la reine Marguerite et biographe de saint Louis; p. 153–178: Panella, Emilio: **Lapina** da **Firenze**, eretica del Libero Spirito, madre di Fr. Filippo di Lapo.

Hauke, Rainer: Trinität und Denken. Die Unterscheidung der Einheit von Gott und Mensch bei Meister **Eckhart**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 350 S. = Kontexte III; kart. sfr 68,–. [Diss., Tübingen]

Imbach, Ruedi: Metaphysik, Theologie und Politik. Zur Diskussion zwischen **Nikolaus** von **Straßburg** und **Dietrich** von **Freiberg** über die Abtrennbarkeit der Akzidentien. – ThPh LXI, 1986, 359–395.

Melloni, Alberto: Interpretari et addere Euangelio: aspetti dei fondamenti biblici della christianitas in **Sinibaldo Fieschi / Innocenzo IV.** – Cristianesimo nella storia VII, 1986, 239–264.

Kilwardby, Robert: Quaestiones in librum primum Sententiarum. Hrsg. von Johannes Schneider. – Mchn: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; Beck [in Komm.] 1986. 56*, 308 S. = Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt XIII.

Verdeyen, Paul: Le procès d'inquisition contre **Marguerite Porete** et **Guiard de Cressonessart** ‹1309–1310›. – RHE LXXXI, 1986, 47–94; p. 117–130: Menache, Sophia: Réflexions sur quelques papes français du bas moyen âge. Un problème d'origine.

Hölscher, Wolfgang: Kirchenschutz als Herrschaftsinstrument. Personelle und funktionale Aspekte der **Bistumspolitik Karls IV.** – Warendorf: Fahlbusch-Hölscher-Rieger 1985. 256 S., 1 Kt. = Studien zu den Luxemburgern und ihrer Zeit I; kart. DM 62,– [Diss., Münster]

6. Gesamte Neuzeit

Gutierrez, David: Il carteggio tra Girolamo **Seripando** e Guglielmo **Sirleto.** – Analecta Augustiniana XLIX, 1986, 5–64; p. 65–87: Luppino, Giuseppe: Il 'Recanetum de musica aurea' di Stefano **Vanni**; p. 89–135: Alonso, Carlos: Elección y consagración de **Alejo** de **Meneses**, OSA, como arzobispo de Goa (1594–1595); p. 137–154: Bellini, Pietro: Notizie sul convento di S. Agostino di **Piandimeleto** (Pesaro); p. 155–171: Eckermann, Willigis: Die Augustinusrezeption bei Franz Xaver **Vázquez** ‹1703–1785›; p. 173–184: Zumkel-

ler, Adolar: P. Possidius **Zitter** († 1802), agostiniano tedesco, una figura rilevante nella svolta della sua epoca; p. 185–191: Sladek, Paulus: P. Kosmas **Schmalfus** ‹1730–1811›, OSA; p. 193–254: Marinelli, Bruno: La vicenda del «Polittico» di Niccolò Alunno nella chiesa di S. Nicolò in Foligno. Parte I: ‹1909–1923›; p. 256–310: Alonso, Carlos: Documentos inéditos sobre el convento de la Encarnación de **Madrid** de Agustinas Recoletas; p. 311–349: Rano, Balbino: Documentos en torno al breve pontificio «Religiosas Familias» ‹16. IX. 1912›, documento fundacional de la Orden de los Agustinos Recoletos; p. 351–399: De Meijer, Alberico: **Vázquez** e la Chiesa di Utrecht. Documenti inediti; p. 401–411: Wernicke, Michael: Engelbert **Klüpfel** und Jordan **Simon**. Zwei Vorkämpfer der Studienreform.

Hürten, Heinz: Kurze Geschichte des **deutschen Katholizismus 1800–1960**. – Mz: Grünewald 1986. 280 S.; Lw. DM 48,–.

Lönne, Karl-Egon: Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert. – Ffm: Suhrkamp 1986. 338 S. = Edition Suhrkamp 1264 = N.F. 264: Neue historische Bibliothek; kart. DM 16,–.

Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland. Grundlagen, Quellen, Unterrichtsmodelle. Im Auftrag der Konrad-Adenauer-Stiftung hrsg. von Günther Rüther. Teil 1 und 2. – Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1986. 376, 368 S., Ill.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Roeser, Volker: Politik und religiöse Toleranz vor dem ersten **Hugenotten**krieg in Frankreich. – Bas, Ffm: Helbing und Lichtenhahn 1985. 307 S. = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft CLIII; kart. DM 90,– [Diss., Basel]

Lebeau, Jean: L'**Alsace** au siècle de la Réforme **1482–1621**. Textes et documents. – Nancy: Presses Univ. 1985. 404 p.

Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe LXII: Ortsregister zur Abteilung Schriften Bd 1–60 einschließlich geographischer und ethnologischer Bezeichnungen. – Wei: Böhlau 1986. XV, 408 S.; kart. M 125,–.

Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge. Vollst. Neued. in Erg. zu Bd XXXV der Weimarer Ausg. Bearbeitet von Markus Jenny. – Köln, Wien: Böhlau 1985. VIII, 388 S., Noten und Beil. = Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers IV; Lw. DM 165,–.

Brecht, Martin: Martin Luther. Bd II: Ordnung und Abgrenzung der Reformation: 1521–1532. – Stu: Calwer Verl. 1986. 517 S., Ill.; DM 38,–.

Europa in der Krise der Neuzeit. Martin **Luther**: Wandel und Wirkung seines Bildes. Hrsg. von Susanne Heine. – Wien, Köln, Graz: Herm. Böhlaus Nachf. 1986. 187 S.; kart. DM 38,–; [enth.:] S. 11–26: Lutz, Heinrich: Europa in der Krise – Sozialgeschichtliche und religionssoziologische Analyse der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert; S. 27–40: Brecht, Martin: Rückgriff mit Zukunft: Das Neue im Denken Luthers und der Reformatoren; S. 41–49: Raddatz, Alfred: Luthers reformatorisches Denken in Bildern seiner Zeit; S. 51–67: Manns, Peter: Begegnungen eine katholischen Theologen mit Martin Luther; S. 69–87: Kühn, Ulrich: Martin Luther – Geleit eines evangelischen Theologen; S. 89–111: Brosseder, Johannes: Lutherbilder in der neuesten Literatur zum Thema: Martin Luther und die Juden; S. 113–128: Scharfenberg, Joachim: Martin Luther in psychohistorischer Sicht; S. 129–165: Heine, Susanne: Erziehung in der Reformationszeit: Luther und Erasmus als Pädagogen; S. 167–184: Heine, Susanne: Nachwort: Zusammenfassung des Fachgesprächs.

Taube, Roselies: Gott und das Ich. Erörtert in einer Auseinandersetzung mit Luthers Lehre über Glaube und Liebe in seinem Galater-Kommentar (1531/35). – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 612 S. = Europäische Hochschulschriften XXII, 259; sfr 84,–. [Diss., Hamburg]

Nipkow, Karl Ernst: Bildung – Glaube – Aufklärung. Zur Bedeutung von **Luther** und **Comenius** für die Bildungsaufgaben der Gegenwart. – Kstz: Christliche Verlagsanstalt 1986. 35 S. = Konstanzer theologische Reden II.

Hägglund, Bengt: De providentia. Zur Gotteslehre im frühen Luthertum. – ZThK LXXXIII, 1986, 356–369.

Schröder, Werner: Auxiliar-Ellipsen bei **Geiler** von **Kaysersberg** und bei **Luther**. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1985. 64 S. = Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur Jg. 1985, 5; kart. DM 28,–.

Lohse, Bernhard: **Cajetan** und **Luther** – Zur Begegnung von Thomismus und Reformation. – KuD XXXII, 1986, 150–169.

Dotzauer, Wilfried: Die Ausformung der frühneuzeitlichen deutschen **Thronerhebung**. Stellenwert, Handhabung und Zeremoniell unter dem Einfluß von Säkularisation und Reformation. – AKG LXVIII, 1986, 25–80.

'Astrologi hallucinati.' Stars and the end of the world in Luther's time. Papers presented at the International Seminar at the Wissenschaftskolleg zu Berlin, 28–29 May 1984. – B, NY: de Gruyter 1986. X, 294 p.; Lw. DM 128,–.

Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation. Korporative Religionspolitik 1521–1529/30. – Stu: Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1986. XIV, 366 S. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz CXXII; Lw. DM 86,–.

Historia Residentiae Gedanensis Societatis Jesu ab anno 1585. Geschichte der **Jesuiten**residenz in **Danzig** von **1585** bis **1642**. Hrsg. von Richard Stachnik in Zusammenarbeit mit Anneliese Triller. – Köln, Wien: Böhlau 1986. XVIII, 204 S. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XXI; Lw. DM 88,–.

Himmighöfer, Traudel: Die **Neustadt**er **Bibel** von **1587/88**, die erste reformierte Bibelausgabe Deutschlands. – Speyer: Evangelischer Presseverlag Pfalz 1986. 248 S., Ill. = Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte XII; kart. DM 24,–.

Ford, Alan: The **protestant reformation** in **Ireland**, **1590–1641**. – Ffm, Bern: Lang 1985. 316 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXXIV.

8. Neuere Zeit

Bircher, Martin: Deutsche Drucke des Barock **1600–1720** in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel. Abt. B, Mittlere Aufstellung. Bd III: Theologie. 1: A–E. 2: F–L. – Mchn, NY, Lo, P: Saur 1986. IX, 445 S., Ill.; IX, S. 446–973; je Lw. DM 320,–.

Voorvelt, Gebhard: Le «votum» de Carlo Francesco de **Varese**, O.F.M., concernant l'‹Amor poenitens› de Jean de Neercassel. – AFrH LXXIX, 1986, 179–222.

Akten und Urkunden zur Außenpolitik Christoph **Bernhard**s von **Galen** ‹1650–1678›. Teil III: Vom Kölner Frieden bis zum Tode des Fürstbischofs ‹1674–1678›. Mit einem Nachtrag bearbeitet von Wilhelm Berning. – Mstr: Aschendorff 1986. XI, 752 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XLII = Quellen und Forschungen zum Absolutismus in Westfalen I; kart. DM 128,–.

Kurten, Petra: Umkehr zum lebendigen Gott. Die Bekehrungstheologie August Hermann **Francke**s als Beitrag zur Erneuerung des Glaubens. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1985. X, 298 S. = Paderborner theologische Studien XV; kart. DM 34,– [Diss., Paderborn]

Weitlauff, Manfred: Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst **Max Emanuel** ‹1679–1726›. Vom Regierungsantritt Max Emanuels bis zum Beginn des Spanischen Erbfolgekrieges ‹**1679–1701**›. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1985. XXVI, 540 S. = Münchener theologische Studien I, 24; kart. DM 125,– [Habil.-Schr., München]

Clemens, Th.: De uitgavegeschiedenis van het kerkboek de *Christelyke onderwyzingen en gebeden* en de implicaties ervan voor de geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden ‹1685–1894›. – AGKatKN XXVII, 1985, 215–253.

Livet, Georges: Du «tyran» au «plus juste des rois», 1685–1782. Deux anniversaires: quelle politique? – BSHPF CXXXII, 1986, 161–211; p. 213–237: Lienhard, Marc: Les controverses entre Luthériens et Catholiques à Strasbourg entre 1682 et 1688; p. 239–255: Châtellier, Louis: Les catholiques rhénans et la révocation de l'Edit de Nantes; p. 284–300: Oberlé, Raymond: La République de Mulhouse et les réfugiés huguenots; p. 301–306: Bérenger, Jean: La révocation et les Habsbourg.

Dierauer, Walter: Hölderlin und der spekulative Pietismus Württembergs. Gemeinsame Anschauungshorizonte im Werk **Oetinger**s und **Hölderlin**s. – Zü: Juris-Druck und Verl. 1986. VIII, 293 S. [Diss., Zürich]

Mühlenberg, Heinrich Melchior: Die Korrespondenz Heinrich Melchior **Mühlenberg**s aus der Anfangszeit des deutschen Luthertums in Nordamerika. Hrsg. in Verbindung mit der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, Univ.- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Archiv der Franckeschen Stiftungen, Dt. Demokratische Republik, von Kurt Aland. Bd I: 1740–1752. – B, NY: de Gruyter 1986. XX, 573 S. = Texte zur Geschichte des Pietismus III, 2; Lw. DM 295,–.

Internationaler **Schleiermacher**-Kongreß Berlin 1984. Hrsg. von Kurt-Victor Selge. Teil I–II. – B, NY: de Gruyter 1985. XXXIII, 640 S.; IX, S. 644–1319. = Schleiermacher-Archiv I; Lw. DM 198,–.

Nowak, Kurt: Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jh. in Deutschland. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 320 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte IX; Lw. DM 68,–.

Merrick, Jeffrey: Politics in the pulpit: ecclesiastical discourse on the death of **Louis XV**. – History of european ideas VII, 1986, 149–160.

Lachner, Raimund: Das ekklesiologische Denken Johann Sebastian **Dreys**. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. IX, 586 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 280; kart. sfr 82,– [Diss., München]

Wiesner, Helmut: Religion und Vernunft im Frühwerk Friedrich **Brenner**s: ‹1810–1818›. Bd III: Theorie der Dogmatik. – Wü: Echter-Verl. 1986. X, 448 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte XI; kart. DM 56,– [Diss., Bamberg. Gesamthochschule]

Battelli, Giuseppe: Gli anni giovanili di Giacomo M. Radini **Tedeschi**. Aristocrazia e tradizionalismo cattolico ‹1857–1880›. – Cristianesimo nella storia VII, 1986, 265–304.

Ohlemacher, Jörg: Das Reich Gottes in Deutschland bauen. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der deutschen Gemeinschaftsbewegung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 296 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XXIII; kart. DM 64,– [Diss., Bethel. Kirchl. Hochschule]

Goichot, Émile: Sur «l'affaire **Tyrrell**»: Documents inédits. – RHE LXXXI, 1986, 95–116.

9. Neueste Zeit

Schell, Karl-Heinz: Gemeinschaft für die Welt. Gründung, Theorie und Lebenspraxis amerikanischer Klöster benediktinischer Tradition. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1986. 110 S., Ill. (z. T. farb.), Noten = Münsterschwarzacher Studien XXXVIII; kart. DM 23,–.

Schüssler, Werner: Paul **Tillich** zum Problem der Säkularisierung. – TrThZ XCV, 1986, 192–207.

Trenner, Florian: Carl-Oskar Freiherr von **Soden**. Ein Politiker-Priester in Bayern zwischen Monarchie und Diktatur. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1986. XIV, 288 S., Ill. = Münchener theologische Studien. I: Historische Abteilung XXV; kart. DM 49,– [Diss., München]

Montini, Giovanni Battista (Paolo VI): Lettere ai familiari 1919–1943. I: 1919–1927. II: 1928–1943. A cura di Nello Vian. Premessa di Carlo Manziana. – Brescia: Istituto Paolo VI / R: Edizioni Studium S.p.A. 1986. XXXII, 1070 p. = Pubblicazioni dell'istituto Paolo VI, 4/2; Lire 130 000.

Hastings, Adrian: A history of **English Christianity 1920–1985**. – Lo: Collins 1986. 720 p.; £ 25,–.

Gatz, Erwin: Geschichte des Bistums **Aachen** in Daten 1930–85. Der Weg einer Ortskirche. – Aachen: Einhard-Verl. 1986. 187 S., Ill.; kart. DM 20,–.

Mengel, Thomas: Das Schicksal der **schlesischen Frauenklöster** während des Dritten Reiches und 1945/46. – Köln, Wien: Böhlau 1986. XXIX, 261 S. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XXII; Lw. DM 88,–.

Indelicato, Antonino: La "Formula nova professionis fidei" nella preparazione del Vaticano II. – Cristianesimo nella storia VII, 1986, 305–340.

Gertler, Thomas: Jesus Christus – die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im 1. Teil der Pastoralkonstitution "Gaudium et Spes" des 2. Vatikanischen Konzils. – Lpz: St. Benno-Verl. 1986. XXV, 435 S. = Erfurter theologische Studien LII; kart. M 36,50.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bertetto, Domenico: Maria e l'attività missionaria di Cristo e della Chiesa. – Portare Cristo all'uomo. Congresso del Ventennio dal Concilio Vaticano II. Vol. I, R 1986, 455–472; p. 473–490: Yousif, Pietro: «Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti» (Mt 28,19) nello Scholion di Teodoro Bar Koni (fine VIII sec.)‹; p. 491–512: Chiocchetta, Pietro: Immagini religiose d'Oriente e d'Occidente nella lettura di René Grousset: «Bilan de l'Histoire»; p. 513–520: Virgulin, Stefano: Un missionario russo di due continenti: il vescovo Innocenzo; p. 521–532: Henkel, Willi: Bernardino de Sahagún, etnografo e missionario; p. 533–540: Bsteh, Andreas: Dialog aus der Mitte christlichen Glaubens. Gegenwärtige Perspektiven einer ur-christlichen Aufgabe; p. 907–919: Diouf, Léon: De l'Eglise missionnaire à l'Eglise particulière locale, ou le problème de l'Incarnation de l'Evangile; p. 921–927: Bakyenga, Paul: The challenge of the New Testament in incarnating Christianity in Africa: A reflection; p. 929–939: Ocumu, Joseph: The Church already established and the problem of real inculturation; p. 941–970: Misago, Augustin: L'Eglise du **Rwanda** face au problème de l'inculturation: Reflexion sur des expériences récentes; p. 971–979: Hon Tai-Fai, Savio: Adattamento liturgico e formazione liturgica: Qualche puntualizzazione per una strategia formativa nel Seminario di Hong Kong; p. 981–994: Mtega, W. Norbert: Gnosticisme as a philosophical and theological basis of Ulokole; p. 995–1006: Soglio, Etienne: Catholicité et mission, portée dans l'affrontement de l'Eglise et des systèmes politiques athées dans les pays en voie de développement; p. 1007–1015: Zanotelli, Alessandro: Esperienze significative di missione nell'Africa odierna.

Quack, Anton: The ambivalent relationship between mission and anthropology: Criticisms and suggestions. – Verbum SVD XXVII, 1986, 221–234; S. 235–268: Kirchberger, Georg: The problem of ecclesiastical ministries in the Catholic Church in **Indonesia**; S. 269–288: Piskaty, Kurt: The work of the Divine Word missionaries in Indonesia; S. 289–304: Piepke, Joachim: Theologie im gesellschaftlichen Kontext.

Guder, Darrell L.: Be my witnesses. The church's mission, message, and messengers. – GrR, Mich.: Eerdmans (1985). XIV, 237 p.; $ 10,95.

Raj, Solomon P.: A christian folk-religion in **India**. A study of the small Church movement in Andhra Pradesh, with a special reference to the Bible mission of M. **Devadas**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. IX, 383 p. = Studies in the intercultural history of Christianity XL; sfr 75,–.

Bosch, Juan: La Iglesia Negra. – Escritos del Vedat XVI, 1986, 7–55.

Van der Beken, Alain: L'Evangile en Afrique, veçu et commenté par des **Bayaka**. – Nettetal: Steyler Verl. 1986. 328 p. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XXXVIII; kart. DM 48,–.

Hood, George A.: Mission accomplished? The English Presbyterian mission in **Lingtung**, South China. A study of the interplay between mission methods and their historical context. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. VIII, 437 p. = Studies in the intercultural history of Christianity XLII; sfr 75,–.

Ahrens, Theodor: Unterwegs nach der verlorenen Heimat. Studien zur Identitätsproblematik in **Melanesien.** Im Anh. e. Gespräch mit Andrew Stratern über „enthusiast. Christentum". – Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1986. 280 S. = Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene IV.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Bianchi, Ugo: Problemi di storia delle religioni. – R: Ed. Studium (1986). 163 p.; Lire 10 000,–.

Hasenfratz, Hans-Peter: Die **Seele**. Einführung in ein religiöses Grundphänomen (mit ausgew. Texten). – Zü: Theologischer Verlag 1986. 131 S., 1 graph. Darst.; DM 46,–.

Lanczkowski, Günter: Die Inseln der Seligen und verwandte Vorstellungen. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 100 S., 6 Abb. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 261; sfr 26,–.

Sadek, Abdel-Aziz Fahmy: Contribution à l'étude de l'**Amdouat**: les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1985. XVI, 346, 48 S., zahlr. Ill. = Orbis biblicus et orientalis LXV; DM 118,–.

Ménard, Jacques: De la Gnose au Manichéisme. – P: Cariscript 1986. 105 p.

Merkelbach, Reinhold: **Mani** und sein Religionssystem. – (Opladen): Westdeutscher Verl. (1986). 58 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge. G 281.

Tubach, Jürgen: Im Schatten des Sonnengottes. Der **Sonnenkult** in **Edessa**, **Ḥarrān** und **Ḥaṭrā** am Vorabend der christl. Mission. – Wiesb: Harrassowitz 1985. XVIII, 546, [15] S., Ill.; kart. DM 198,– [Diss., Bonn]

Hock, Klaus: Der **Islam** im Spiegel westlicher Theologie. Aspekte christl.-theol. Beurteilung des Islams im 20. Jh. – Köln, Wien: Böhlau 1986. 403 S. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte VIII; kart. DM 64,– [Diss., Hamburg]

König, Ditte: Das Tor zur Unterwelt: Mythologie und Kult des **Termitenhügels** in der schriftl. und mündl. Tradition **Indiens.** – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1984. XII, 389 S., Ill., graph. Darst., Kt. = Beiträge zur Südasienforschung XCVII; kart. DM 66,– [Diss., Heidelberg]

Hein, Norvin: A revolution in Krsnaism. The cult of **Gopāla**. – HRel XXV, 4, 1986, 296–317; p. 318–340: Waldman, Marilyn Robinson: Tradition as a modality of change. Islamic examples; p. 341–351: Peacock, James L.: The creativity of tradition in Indonesian religion; p. 352–367: Fernandez, James W.: Location and direction in African religious movements. Some deictic contours of religious conversion.

Recent research on Max **Weber**'s studies of **Hinduism.** Papers submitted to a conference held in New Delhi 1.–3. 3. 1984/ed. by Detlef Kantowsky. – Mchn, Köln, Lo: Weltforum-Verlag 1986. 231 p. = Schriftenreihe Internationales Asienforum IV; kart. DM 59,–.

Grayson, James Huntley: Early Buddhism and Christianity in **Korea**. A study in the emplantation of religion. – Lei: Brill 1985. VIII, 164 p., tabl., cartes = Studies in the history of religions XLVII; hfl 67,– [Diss., Edinburgh]

Walf, Knut: Westliche **Taoismus**-Bibliographie (WTB). Western bibliography of Taoism. – Essen: Verlag Die Blaue Eule (1986). 101 S.; kart. DM 19,80.

Bennigsen, Alexandre – S. Enders Wimbush: Mystics and commissars: **Sufism** in the **Soviet Union**. – Lo: Hurst 1985. X, 195 p.; £ 16,50.

Wright, Barton: **Pueblo** cultures. – Lei: Brill 1986. XII, 29 p., 35 pl. = Iconography of religions X, 4; hfl 64,–.

Verhagen, Britta: Götter, Kulte und Bräuche der **Nordgermanen.** Kulturelle Wurzeln des Abendlandes in der nordeuropäischen Bronzezeit. – Herrsching: Pawlak 1986. 319 S., 41 Ill.; kart. DM 16,80.

VI. Religionsphilosophie

Neumann, Waltraud Maria: Die Stellung des Gottesbeweises in **Augustins** De libero arbitrio. – Hild, Zü, NY: Olms 1986. XVI, 145 S.; kart. DM 39,80 [Diss., Braunschweig]

Aertsen, Jan A.: The convertibility of being and good in St. **Thomas Aquinas**. – NewSchol LIX, 1985, 449–470.

Blázques, Niceto: El valor de las cinco vías de Santo Tomás. – Studium XXVI, 1986, 77–104.

Dewitte, Jayques: Le christianisme comme conscience de la finitude: la philosophie de la religion de Leszek **Kolakowski**. – Spinoza's political and theological thought . . ., Amst (1984), 135–158.

Kopas, Jane: **Whitehead**'s use of imagination in his conception of God. – Horizons XIII, 1986, 7–22.

Wagner, Falk: Was ist **Religion?** Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1986). 596 S.; kart. DM 98,–.

Smart, Ninian: Concept and empathy. Essays in the study of religion. Edited by Donald Wiebe. – Lo: Macmillan 1986. XI, 246 p. = Library of philosophy and religion; £ 27,50.

Beck, Heinrich: Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis. – Mchn, Sa: Pustet (1986). 443 S.; kart. DM 87,–.

Religious imagination. Edited by James P. Mackey. – Ed: Edinburgh Univ. Press 1986. V, 217 p.; £ 12,95.

Siegwart, Geo: Die Mehrdeutigkeit der Aussage ‚Gott existiert'. – ThPh LXI, 1986, 396–403.

Waldenfels, Hans: Der unbekannte Gott: Gott in der Ahnung der Völker – Gott. (Salzburger Hochschulschriften 1985), Graz (1986), 25–64; S. 65–88: Krings, Hermann: Der Gott der Philosophen; S. 115–143: Schmidinger, Heinrich M.: Gott ohne Welt – Welt ohne Gott; S. 211–256: Reisinger, Ferdinand: Alter und neuer Atheismus.

VII. Fundamentaltheologie

Verweyen, Hansjürgen: Fundamentaltheologie: zum „Status quaestionis". – ThPh LXI, 1986, 321–335

Exploring christian theology. Ed. by Ronnie Littlejohn. – (Lanham): Univ. Pr. of America (1985). XI, 530 p.; $ 19,95; [cont. e. a.:] p. 8–25: Gilkey, Langdon: The present situation within which theology is done; p. 26–44: Christian, C. W.: Scriptural foundations for theology; p. 45–60: Gill, Jerry H.: Empirical foundations for theology; p. 61–75: Van Til, Cornelius: Presuppositional theological method; p. 76–94: Tracy, David: Revisionist theological method retrospective.

Das neue **Paradigma** von Theologie. Strukturen und Dimensionen. Hans Küng / David Tracy ‹Hrsg.›. – (Zü, Köln:) Benziger Verl.; (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1986.) 242 S. = Ökumenische Theologie XIII; kart. DM 58,–; [enth.:] S. 11–18: Toulmin, Stephen: Die Historisierung der Naturwissenschaft: ihre Implikationen für die Theologie; S. 19–28: Bubner, Rüdiger: Paradigmawechsel – einige kontinentale Perspektiven; S. 29–32: Jossua, Jean-Pierre: Eine Krise des Paradigmas oder eine Krise der Wissenschaftlichkeit der Theologie?; S. 35–52: Blank, Josef: Secundum Scripturas. Ursprung und Struktur der theologischen Hermeneutik im Neuen Testament; S. 53–71: Antworten an Josef Blank; S. 75–86: Schillebeeckx, Edward: Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird; S. 87–103: Moltmann, Jürgen: Verschränkte Zeiten der Geschichte. Notwendige Differenzierungen und Begrenzungen des Geschichtsbegriffs; S. 104–110: Antworten an Edward Schillebeeckx und Jürgen Moltmann; S. 119–128: Metz, Johann Baptist: Theologie im neuen Paradigma: Politische Theologie; S. 129–144: Gilkey, Langdon: Der Paradigmenwechsel in der Theologie; S. 145–150; Cobb, John: Antwort an Johann B. Metz und Langdon Gilkey; S. 151–158: Geffré, Claude: Die politische Dimension eines neuen theologischen Paradigmas; S. 159–168: Carr, Anne E.: Feministische Theologie in einem neuen Paradigma; S. 169–182: Boff, Leonardo: Der Beitrag der Befreiungstheologie zum neuen Paradigma; S. 183–195: Dhavamony, Mariasusai: Indische Perspektiven in den neuen Paradigmen von Theologie; S. 205–216: Küng, Hans: Ein neues Grundmodell von Theologie? Divergenzen und Konvergenzen; S. 217–225: Marty, Martin E.: Tübinger Modelle für Theologie; S. 226–232: Lamb, Matthew L.: Paradigmen als Imperative zu kritischer Zusammenarbeit; S. 233–242: Tracy, David: Abschließende Gedanken zur Konferenz: Einigkeit mitten in Verschiedenheit und Konflikt.

Wahrheitsansprüche der Religionen heute. Hrsg. von Willi Oelmüller. Mit Beitr. von Hans Michael Baumgartner . . . – Pad (u. a.): Schöningh (1986). 366 S. = Kolloquium Religion und Philosophie II; kart. DM 38,–; [enth. u.a.] S. 13–25: Baumgartner, Hans Michael: Philosophie – Wissenschaft – Religion. Dimensionen des endlichen Wahrheitsgeschehens; S. 26–42: Bolz, Norbert: Interlinearversionen der geoffenbarten Wahrheit; S. 43–61: Geyer, Carl-Friedrich: Überlegungen zum Wahrheitsanspruch der Religion im Anschluß an die These von der ‚Hellenisierung des Christentums'; S. 62–64: Kambartel, Friedrich: Bemerkungen zu Verständnis und Wahrheit religiöser Rede und Praxis; S. 65–83: Lübbe, Hermann: Historismus oder die Erfahrung der Kontingenz religiöser Kultur; S. 84–92: Oeing-Hanhoff, Ludger: Über den Wahrheitsanspruch des Christentums und zur Geschichte seiner Auflösung; S. 93–107: Oelmüller, Willi: Wahrheitsansprüche der Religionen – was heißt das unter den Bedingungen durchgesetzter Modernisierungsprozesse?, S. 108–133: Piepmeier, Rainer: Wahrheit im Angedenken. Versuch einer Rekonstruktion des christlichen Wahrheitsanspruchs;

S. 134–155; Schellong, Dieter: Was zählt als Religion?; S. 156–162: Sommer, Manfred: Die objektivierende Auffassung der ursprünglichen Empfindungen. Zum Verhältnis von religiöser Mystik und philosophischer Aufklärung; S. 163–179: Zimmerli, Walther Ch.: ‚Wahr' und ‚richtig'. Zu Differenz und Identität von deskriptiven und normativen Geltungsansprüchen religiösen Wissens.

Velthaus, Andreas: Hans **Alberts** Kritik am Offenbarungsgedanken. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 215 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 284; sfr 49,– [Diss., Mainz)

Webster, John Bainbridge: Eberhard **Jüngel**: An introduction to his theology. – Cambridge: Cambridge Univ. Press 1986. VIII, 182 p.; £ 20,–.

Wiesner, Helmut: Philosophie und Theologie im Umbruch. Stationen in der Neuzeit. – (Ffm:) Heag u. Herche Verl. (1986). 118 S.; kart. DM 19,80.

Allen, Diogenes: **Philosophy** for understanding theology. – (Lo:) SCM Press (1985). VI, 287 p.; £ 9,50.

O'Leary, Joseph Stephen: Questioning back. The overcoming of metaphysics in christian tradition. – Minneapolis, Minn., Chic, NY: Winston (1985). 225 p.

VIII. Dogmatik

Fransen, Piet F.: Hermeneutics of the councils and other studies. Collected by H. E. Mertens and F. de Graeve. – Lv: Univ. Press; Peeters 1985. 543 p. = Bibliotheca Ephemeridium Theologicarum Lovaniensium LXIX; FB 1600.

Siegwalt, Gérard: Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne. I: Les fondements de la foi. 1: La quête des fondements. – (P:) Ed. du Cerf; (Genève:) Labor et Fides (1986). 328 p.

Keil, Günther: Glaubenslehre: Grundzüge christl. Dogmatik. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1986. 260 S.; kart. DM 39,–.

Lafont, Ghislain: Dieu, le temps et l'être. – P: Ed. du Cerf 1986. 373 p. = Cogitatio fidei LXXXIX; F 146,–.

Brown, David: The divine **trinity**. – (Lo:) Duckworth (1985). XVIII, 315 p.

Kern, Iso: Trinität – Theologische Überlegung eines Phänomenologen. – FZPhTh XXXIII, 1986, 181–196.

Hilberath, Bernd Jochen: „Der Geist ist und der Leben schafft." Anstöße zur Rede vom Heiligen Geist. – ZkTh CVIII, 1986, 282–291.

Gozzelino, Giorgio: Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Saggio di **antropologia teologica** fondamentale (Protologia). – Leumann (Torino): Editrice Elle Di Ci 1985. 527 p. = Collana Saggi di Teologia; Lire 25 000.

Ohlig, Karl-Heinz: Fundamentalchristologie im Spannungsfeld von Christentum und Kultur. – Mchn: Kösel 1986. 728 S.; kart. DM 98,–.

Commissio Theologica Internationalis: La conscience que Jésus avait de lui-même et de sa mission. Quatre propositions avec commentaire. – Greg LXVII, 1986, 413–427.

Auer, Johann: Jesus Christus – Gottes und Mariä „Sohn". – Rgb: Friedrich Pustet (1986). 443 S. = Kleine Katholische Dogmatik IV/1.

Johnson, Elizabeth A.: Christology's impact on the doctrine of God. – HeythrJ XXVI, 1985, 143–163.

Splett, Jörg: Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropotheologie. – Ffm: Knecht (1986). 351 S.; Lw. DM 48,–.

Kaczynsky, Edward: Alcuni problemi post-conciliari della **Chiesa.** – Angelicum LXIII, 1986, 368–385; p. 386–395: Goldie, Rosemary: Il Sinodo e la posizione dei laici nella Chiesa e nel mondo; p. 396–402: Accattoli, Luigi: Il Sinodo e l'opinione pubblica mondiale; p. 403–418: Aumann, Jordan: Non-ordained ministry and lay apostolate after Vatican Council II.

Macquarrie, John: Theology, church and ministry. – Lo: SCM Press 1986. X, 211 p.; £ 6,95.

Kress, Robert: The church. Communion, sacrement, communication. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Press (1985). IV, 217 p.; $ 9,95.

Nicolas, Marie J(oseph): La grâce d'être prêtre. – (P:) Desclée (1986). 203 p.

Kehl, Medard: **Eschatologie**. – (Wü): Echter Verl. (1986). 369 S.; kart. DM 34,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Gregson, Vernon: **Lonergan,** spirituality, and the meeting of religions. Foreword by Sebastian Moore. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America (1985). XVI, 154 p. = College Theology Society studies in religion II; $ 10,75.

Archer, Anthony: The two Catholic churches: a study in oppression. – Lo: SCM Press 1986. X, 273 p.; £ 9,50.

Waxman, Mordecai: Réflexions sur le dialogue à venir. – Istina XXXI, 1986, 148–162; p. 163–180: Fisher, Eugene J.: L'évolution d'une tradition: de «Nostra Aetate» aux «Notes».

Brück, Michael von: Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog. – (Mch:) Kaiser Verl. (1986). 338 S.; kart. DM 58,–.

Lehrverurteilungen – Kirchentrend? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Hrsg. von K. Lehmann u. W. Pannenberg. Ökumenischer Arbeitskreis evang. u. kath. Theologen. – Frb/B: Herder; Gö: Vangenhoeck & Ruprecht (1986). 199 S. = Dialog der Kirchen IV; kart. DM 26,–.

Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung. Eine Studie zur Rezeption ökumen. Dokumente, erarbeitet vom Ökumen. Studienausschuß der Vereinigten Evangel. Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (DNK/LWB). Hrsg. von Hermann Brandt. – Stu: Calwer Verlag (1986). 156 S.

Kühn, Ulrich: Das reformatorische Proprium und die Ökumene. – KuD XXXII, 1986, 170–186; S. 188–206: Volk, Ernst: Evangelische Akzente im Verständnis der Eucharistie; S. 207–231: Slenczka, Reinhard: Ökumenische Erklärungen und dogmatische Klärungen.

Eham, Markus: Gemeinschaft im Sakrament? Die Frage nach der Möglichkeit sakramentaler Gemeinschaft zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen. Zur ekklesiologischen Dimension der ökumenischen Frage. Teil I–II. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. XVIII, 851 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 293; sfr 150,– [Diss., München]

Churches respond to BEM. Official responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry". Vol. I: Text. Ed. by M. Thurian. – Genéve: World Council of Churches 1986. VI, 128 p. = Faith and order paper CXXIX; sfr 15,–.

Stahl, Rainer: Grunddimensionen einer ökumenischen Ekklesiologie. Ein Versuch. – ThL CXI, 1986, Sp. 81–90.

Meyer, Harding: Schwerpunkte der heutigen ökumenischen **Amts**debatte. – Lutherische Kirche in der Welt XXXIII, 1986, 157–170.

Bosshard, Stefan N.: Zur Bedeutung der Anamneselehre für ein ökumenisches Eucharistieverständnis. – ZkTh CVIII, 1986, 155–163.

Müller-Schwefe, Hans-Rudolf: Christus im Zeitalter der Ökumene. Ein Entwurf. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 246 S.; kart. DM 29,80.

Ökumenische Existenz heute. (Hrsg. von) Wolfgang Huber/Dieter Ritschl/Theo Sundermeier. – (Mch:) Kaiser Verl. (1986). 147 S. = Ökumenische Existenz heute I; kart. DM 14,80.

Birmelé, André – Thomas Ruster: Brauchen wir die Einheit der Kirche? – (Wü:) Echter Verl.; (Gö:) Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 78 S. = Arbeitsbuch Ökumene I; kart. DM 12,–.

X. Moraltheologe

Gallagher, John: The basis for christian ethics. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1985). VII, 271 p.; $ 8,95.

O'Donovan, Oliver: Resurrection and moral order. An outline for evangelical ethics. – GrR/Mich.: Eerdmans; Leicester: Inter-Varsity Pr. (1986). 284 p.

Nürnberger, Klaus: Dependenztheorien in der Entwicklungsdebatte als Thema der Theologischen Ethik. – ZevE XXX, 1986, 438–464.

Dinan, Stephen A.: The particularity of moral knowledge. – Thomist L, 1986, 66–84.

Flippen, Douglas: **Natural law** and natural inclinations. – NewSchol LX, 1986, 284–316; p. 317–355: Crosby, John F.: The encounter of God and man in moral obligation.

Wolbert: Werner: „Niemals bloß als Mittel, immer zugleich als Zweck." Die Idee der Menschenwürde und ihre Relevanz in Fragen der Moral. – ThGl LXXVI, 1986, 1–16.

Universalité et permanence des **lois morales.** Edité par Servais (Th.) Pinckaers et Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. – Frb/S: Éd. Universitaires; (P:) Ed. du Cerf (1986). 454 p. = Études d'éthique chrétienne XVI; sfr 58,–; [cont.:] p. 1–19: Gilbert: Maurice: L'universalité des normes morales selon l'Ecriture; p. 20–42; Vellanickal, M.: The objectivity of moral judgment in the light of the sacred Scripture; p. 43–73: Descamps, A.-L.: Le Discours sur la montagne. Esquisse de théologie biblique; p. 74–98: Dupont, Jacques: Le langage symbolique des directives éthiques de Jésus dans le Sermon sur la montagne; p. 90–103: Trapè, A.-A.: L'universalità e l'immutabilità delle norme morali e l'oggettività del giudizio morale secondo i Padri latini, in particolare secondo sant'**Agostino;** p 104–114: Gribomont, Jean: La loi morale et la formation du jugement moral chez les Pères grecs, en particulier chez saint Basil; p. 115–135: Spanneut, Michel: Les normes morales du stoïcisme chez les Pères de l'Eglise; p. 136–148: Brugues, J.-L: La loi morale et la formation du jugement moral chez saint **Thomas d'Aquin;** p. 149–162: Vereecke, Louis: Loi naturelle et conscience morale chez les théologiens post-tridentins; p. 163–171: Walgrave, J.-H.: La loi morale et la conscience selon le Cardinal **Newman;** p. 172–190: Caffarra, Carlo: L'autorità del Magistero in morale; p. 191–238: Cottier, George: Positions du Magistère. Dossier; p. 239–257: Styczen, Tadeusz: Das Problem der Allgemeingültigkeit ethischer Normen in epistemologischer Sicht; p. 238–276: Composta, Dario: Nuove impostazioni della teologia morale; p. 277–290: Pinckaers, S.: Le problème de l'"Intrinsece malum". Esquisse historique; p. 291–313: Pinto de Oliveira, C.-J.: Actes intrinsèquement mauvais. Une doctrine à l'épreuve de l'histoire, de la critique et de la pratique; p. 314–329: Aubert, Jean-Marie: Y a-t-il des normes morales universelles?; p. 330–343: Compagnoni, F.: L'intenzione dell'agente nella determinazione della moralità; p. 344–361: Vidal, Marciano: Papel de la intención del agente en la determinación de la moralidad; p. 362–388: Tettamanzi, Dionigi: L'oggettività del giudizio morale; p. 389–407: Capone, Domenico: Oggettività dell'ordine morale nel giudizio di coscienza in situazione; p. 408–441: Delhaye, Philippe: Le Sermon sur la montagne. Suggestions théologiques et pédagogiques; p. 442–454: Pinckaers, S.: L'universalité et la permanence des lois morales dans la Loi évangélique.

Gleixner, Hans: **Tugend** wieder gefragt. Das neuerwachte Interesse an der Tugend aus theologischer Sicht. – ZkTh CVIII, 1986, 255–265; S. 266–281: Hilpert, Konrad: Modell – Norm – Beispiel. Zum Verhältnis von Situation und normativer Tradition als Grundproblem moraltheologischer Hermeneutik.

Bayer, Edward J.: Rape within marriage. A moral analysis. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America (1985). IX, 150 p.; $ 9,75.

Hübner, Jürgen: Die neue Verantwortung für das Leben. Ethik im Zeitalter von Gentechnologie u. Umweltkrise. – Mchn: Kaiser (1986). 253 S.; kart. DM 35,–.

Rubio, Miguel: El 'pesimismo integral' y ostra inmoralidades de la civilización actual. – Moralia VII, 1985, 131–165; p. 167–187: Moreno Rejon, F.: Aportes metodológicos de la reflexión latinoamérica a la teología moral; p. 188–199: Elizari, Franciso X. – Marciano Vidal: La **bioética;** p. 201–212: Vidal, Marciano: Fecundación artifical y ética. ¿Cómo formular un juicio ético con validez científica?; p. 213–231: Moreno Rejon, F.: Información bibliográfica sobre la moral fundamental desde **América Latina.**

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Gobry, Ivan: Les moines en Occident. T. I: De saint Antoine à saint Basile. Les origines orientales. – (P): Fayard (1985). 526 p.; F 150,–.

„Eine Höhe, über die nichts geht." Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik? Hrsg. Von Margot Schmidt . . . – Stu-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1986. VIII, 248 S. = Mystik in Geschichte und Gegenwart I, 4; Lw. DM 46,–; [enth. u. a.:) S. 1–18: Gössmann, Elisabeth: „Ipsa enim

quasi domus sapientiae." Die Frau ist gleichsam das Haus der Weisheit. Zur frauenbezogenen Spiritualität **Hildegards** von **Bingen**; S. 19–32: Köpf, Ulrich: Mystik im Denken **Bernhards** von **Clairvaux**. Eine Hinführung zu ausgewählten Texten; S. 71–92: Schmidt, Margot: „die spilende minnevlût." Der Eros als Sein und Wirkkraft in der Trinität bei **Mechthild** von **Magdeburg**; S. 135–146: Langer, Otto: Meister **Eckharts** Lehre von der Gottesgeburt und vom Durchbruch in die Gottheit und seine Kritik mystischer Erfahrung; S. 163–186: Jungmayr, Jörg: **Caterina** von **Siena**. Mystische Erkenntnis und politischer Auftrag in den Traditionen der mittelalterlichen Laienbewegung; S. 217–237: Clark, John P. H.: Die Vorstellung der Mutterschaft Gottes im Trinitätsglauben der **Juliane** von **Norwich**.

Abendländische **Mystik** im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984. Hrsg. von Kurt Ruh. – Stu: Metzler (1986). IX, 547 S. = Germanistische Symposien-Berichtsbände VII; Lw. DM 118,– [enth.:] S. 7–16: Albert, Karl: Meister **Eckharts** Mystik der Selbsterkenntnis; S. 17–32: Langer, Otto: Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart; S. 33–48: Ueda, Shizuteru: Meister Eckharts Predigten. Ihre „Wahrheit" und ihre geschichtliche Situation; S. 49–62: Kobusch, Theo: Mystik als Metaphysik des moralischen Seins. Bemerkungen zur spekulativen Ethik Meister Eckharts; S. 63–79: Mieth, Dietmar: Die theologische Transposition der Tugendethik bei Meister Eckhart; S. 80–93: Schweitzer, Franz-Josef: Die ethische Wirkung Meister Eckharts zwischen Laienfrömmigkeit und Häresie, besonders in den Niederlanden; S. 125–134: Flasch, Kurt: Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister **Dietrich**, Meister **Eckhart** und **Berthold** von **Moosburg**; S. 135–144: Mojsisch, Burkhard: „Dynamik der Vernunft" bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart; S. 145–161: Sturlese, Loris: ‚Homo divinus.' Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nacheckhartschen Zeit; S. 162–176: Stirnimann, Heinrich, OP: Zu **Augustinus'** Soliloquia I, 1,2–6; S. 177–195: Schmidt, Martin Anton: Verstehen des Unbegreiflichen in den beiden ersten Büchern ‚De Trinitate' des **Richard** von **Saint-Victor**; S. 196–217: Wéber, Edouard-H.: Eléments néoplatoniciens en théologie mystique au XIIIème siècle; S. 241–268: Schmucki, Oktavian, OFMCap: Zur Mystik des hl. **Franziskus von Assisi** im Lichte seiner ‚Schriften'; S. 269–285: Grau, Engelbert, OFM: Das ‚Sacrum commercium sancti **Francisci** cum domina paupertate'; S. 286–299: Potestà, Gian Luca: Aspetti e implicazioni della mistica cristocentrica di **Ubertino** da **Casale**; S. 300–312: Riehle, Wolfgang: Wesenszüge der eremitischen Mystik in England; S. 319–341: Haas, Alois M.: Was ist Mystik?; S. 354–367: Wehrli-Johns, Martina: Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung; S. 368–387: Willaert, Frank: **Hadewijch** und ihr Kreis in den ‚Visionen'; S. 388–401: Wallach-Faller, Marianne: Ein mittelhochdeutsches Dominikanerinnen-Legendar des 14. Jahrhunderts als mystagogischer Text?; S. 402–422: Peters, Ursula: Das ‚Leben' der Christina **Ebner**: Textanalyse und kulturhistorischer Kommentar; S. 423–442: Ochsenbein, Peter: Die Offenbarungen **Elsbeths** von **Oye** als Dokument leidensfixierter Mystik; S. 443–465: Sargent, Michael G.: ‚Le mirouer des simples âmes' and the English mystical tradition; S. 481–493: Spitz, Hans-Jörg: ‚Spiegel der Bräute Gottes.' Das Modell der vita activa und vita contemplativa als stukturierendes Prinzip im St. Trudperter Hohen Lied; S. 494–508: Haug, Walter: Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Spechens; S. 509–526: Michel, Paul: Durch die bilde über die bilde. Zur Bildgestaltung bei **Mechthild** von **Magdeburg**.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Utz, Arthur-Fridolin: Sozialethik. Mit internationaler Bibliographie. Teil III: Die soziale Ordnung. – Walberberg: Institut für Gesellschaftswissenschaften; Bonn: IfG Verl. Ges. (1986). 316 S. = Sammlung Politeia X, 3; Lw. DM 78,–.

Koslowski, Peter: Metaphysik, christliche Religion und soziale Ordnung. – ThPh LX, 1985, 188–212.

Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. Heinz Kleger/Alvis Müller. – (Mchn:) Kaiser (1986). 280 S. = Religion, Wissen, Kultur; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 7–15: Kleger, Heinz – Alois Müller: Einleitung: Bürgerliche Religion, Religion des Bürgers, politische Religion, Zivilreligion, Staatsreligion, Kulturreligion; S. 19–41: Bellah, Robert N.: Zivilreligion in Amerika; S. 42–63: Bellah, Robert N.: Religion und die Legitimation der amerikanischen Republik; 64–84: Layendecker, Leo: Zivilreligion in den Niederlanden; S. 85–103: Guizzardi, Gustavo: Der Theismus mit öffentlichen Funktionen. Katholische Kirche und komplexe Gesellschaft in Italien; S. 104–120: Bailey, Edward: Zivilreligion in Großbritannien; S. 121–146: Saurma, Adalbert: Schweizer Treu und Glaube. Gedanken über das Eidgenössische; S. 147–174: Willaime, Jean-Paul: Zivilreligion nach französischem Muster; S. 175–194: Luhmann, Niklas: Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas; S. 195–220: Lübbe, Hermann: Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität; S. 221–262: Kleger, Heinz – Alois Müller: Mehrheitskonsens als Zivilreligion? Zur politischen Religionsphilosophie innerhalb liberal-konservativer Staatstheorie; S. 263–277: Kleine kommentierte Forschungsbibliographie.

Una nuova pace costantiniana? Religione e politica negli anni '80. A cura di Giuseppe Ruggieri. – (Casale Monferrato): Marietti (1985). 219 p. = «Terzo-millennio»; Lire 13 000; [cont.:]; p. 13–27: Ruggieri, Giuseppe: Una nuova pace costantiniana?; p. 28–39: Menozzi, Daniele: Tra vecchio e nuovo costantinismo. Il dibattito interno al mondo cattolico; p. 40–54: Gray, Lawrence: Religione e politica in America: una coesistenza inscindibile; p. 55–77: Vignaux, Paul: Tra «nuova destra» e «nuova sinistra« francese; 78–113: Zizola, Giancarlo: L'uso delle istanze religiose nel mondo politico italiano; p. 114–168: Pomian, Krzysztof: Religione e politica in Polonia; p. 169–179: Souza, Luiz Alberto: Alcune riflessioni sulla chiesa d'oggi nell'esperienza latinoamericana; p. 180–192: Gentili, Anna Maria: Politica e cristianesimo nell'Africa contemporanea; p. 193–199: Renaud, Etienne: Le molteplici forme del fondamentalismo musulmano contemporaneo.

Laurent, Philippe: Pour l'entreprise. Création et responsabilité. – (P:) Ed. du Centurion (1985). 179 p. = Eglise et société; F 88,–.

Pemberton, Prentiss L. – Daniel Rush Finn: Toward a christian economic ethic. Stewardship and social power. – (Minneapolis, Minn.): Winston Pr. (1985). VI, 256 p.; $ 11,95.

Foss, Øyvind: Politische Diakonie? Das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland und der Versuch nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches eine gesellschaftsorientierte Diakonie zu verwirklichen. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 199 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 274; sfr 45,– [Diss., Heidelberg]

Entwicklung für die **Armen** – Beispiel **Indien.** Ziele, Strategien u. Arbeitsfelder kirchl. Entwicklungsarbeit. Hrsg. von Hans-Peter Gohla u. Horst Sing. – (Mz:): Matthias-Grünewald-Verl.; (Mchn): Kaiser (1986). 238 S., Kt., Tab., graph. Darst. = Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen XIX; kart. DM 25,–.

XIII. Kirchenrecht

Puza, Richard: Katholisches Kirchenrecht. – Hei: Müller-Juristischer Verl. (1986). 424 S. = UTB 1395; kart. DM 34,80.

Voll, Otto: Handbuch des Bayerischen Staatskirchenrechts: Unter Mitw. von Johann Störle. – Mchn: Boorberg 1985. XL, 490 S.; Lw. DM 138,–.

Aymans, Windfrid: Lex Canonica. Consideraciones sobre el concepto de Ley Canónica. – Ius canonicum XXV, 1985, 463–478; p. 479–516: Otaduy, Javier: Funciones del Código en la recepción de la legislación postconciliar; p. 517–526: Feliciani, Giorgio: Nuove prospettive delle Conferenze episcopali e delle relazioni fra Chiesa e Stati. Il caso italiano; p. 527–574: Prieto Martínez, Vicente: Iniciativa privada. Personas jurídicas privadas; p. 575–628: García García, Luis Manuel: La significación matrimonial en los autores eclesiásticos de ámbito italiano desde fines del S. IV al S. VIII.

Carlson, Robert: The parish according to the revised law. – Studia canonica XIX, 1985, 5–16; p. 17–29: Morrisey, Francis G.: L'évolution du texte des canons **1055** et **1095;** p. 31–59: Mûelenaere, Marc de: Cultural adaptation and the Code of Canon Law; p. 61–80: Nedungatt, George: The title of the new canonical legislation; p. 81–98: Doyle, Thomas: The theology of marriage: Where we are today; p. 99–114: Williamson, Enid: The notion of charism in the religious life; p. 115–154: Zielinski, Paul: Pious wills and mass stipends in relation to canons **1299–1310;** p. 155–162: Pagé, Roch: Conseils et offices diocésains selon le nouveau Code.

Boni, Andrea: Codice e Costituzioni religiose del nouvo ordinamento giuridico della Chiesa. – Apol LVIII, 1985, 451–508; p. 509–587: Ciccimarra, Francesco: La sicurezza sociale dei Religiosi nell'Ordinamento giuridico italiano; p. 589–613: Cardinale, Marco: La soppressione del Collegio dei segretari apostolici: un provvedimento di riforma della Curia Romana ispirato e sostenuto dal Cardinale De Luca; p. 615–627: Orioli, Giorgio: Gli Arcivescovi Maggiori: origine ed evoluzione storica fino al secolo settimo; p. 629–699: Nasiłowski, Kazimierz: De potestatis sacerdotalis apud Origenem distinctione.

Ardito, Sabino: Vita consacrata e vita religiosa nel nuovo Codice di Diritto Canonico Fondamento ecclesiologico e norme comuni. – Salm XLVII, 1985, 524–554.

Arnold, John: The value of the canons of departure and dismissal from consecrated life in the new code. – R: Pont. Univ. Gregor. 1985. VI, 362 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregor.]

Örsy, Ladislas, SJ: **Marriage** in Canon Law. Texts and comments reflections and questions. – Wilmington, Delaware: Glazier (1986) 328 p.; $ 25,–.

Caberletti, Giordano: L'oggetto essenziale del consenso coniugale nel matrimonio canonico. Studio storico-giuridico sul pensiero di Tomás **Sánchez.** – (Brescia: Ed. Morcelliana 1985). 202 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregor.]

Tozzi, Valerio: Assistenza religiosa e diritto ecclesiastico. – Napoli: Casa Ed. Eugenio Jovene 1985. VIII, 235 p. = Pubblicazioni della Facoltá Giuridica dell'Università di Napoli CCXIX; Lire 19 500.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Otto, Gert: Grundlegung der Praktischen Theologie. – (Mchn:) Kaiser Verl. (1986). 250 S.; Lw. DM 35,–.

Riess, Richard: **Pfarrer** werden? Zur Motivation von Theologiestudenten. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 252 S.; kart. DM 32,–.

Diskussion zur „Theologie des **Gemeinde**aufbaus". Hrsg. von Rudolf Weth. – Neuk-Vluyn: Schriftmissions-Verlag (1986). 181 S.; kart. DM 18,60.

Der Dienst in der Gemeinde. Handreichungen für den pastoralen Alltag. Hrsg. von Hermann Klein, Michael B. Merz, Peter Weigand. – Düs: Patmos Verl. (1986). 250 S.; kart. DM 26,–.

Bohren, Rudolf: Gemeinde und Theologie. – Berliner theologische Zeitschrift VI, 1986, 241–250; S. 251–270: Jörn, K.-P.: Gemeinde und Gemeinschaft; S. 271–292: Wendland, Gerhard: Die Ortsgemeinde als Thema der neueren Evangelischen Sozialethik; S. 293–306: Langer, Jens: Übergang zwischen Weltlichem und Christlichem. Zu Fragen von kirchlicher Sozialgestalt und Ekklesiologie unter den Bedingungen der Säkularität in der DDR.

Meyer zu Uptrup, Klaus: **Gestalthomiletik**. Wie wir heute predigen können. [Hauptband.] – Stu: Calwer (1986). 201 S., graph. Darst.; DM 24,80.

Müller, Hans Martin: Predigt als Charisma. – Charisma und Institution . . ., Gü 1985, 439–451; S. 452–466: Möller, Christian: Charisma als Begeisterung für das Alltägliche; S. 467–485: Kaufmann, Hans Bernhard: Charismatische Erneuerung der christlichen Erziehung?

Rollny, Dietmar: Pastoraler Dienst an straffälligen jungen Menschen. – Ffm, Bern, NY: Lang (1986). VIII, 402, 74 S. = Erfahrung und Theologie XII.

Rauchenecker, Herbert: Lebendiges Brauchtum. Kirchliche **Bräuche** in der Gemeinde. – Mchn: Pfeiffer (1985). 238 S., graph. Darst., Abb.

Collins, Raymond F.: Aperçus sur quelques Églises locales à l'époque du Nouveau Testament. – MD CLXV, 1986, 7–47; p. 49–71: Alberigo, Giuseppe: Du seizième siècle à Vatican II; p. 73–100: Kerkhofs, Jan: L'Église locale de Vatican II jusqu'à nos jours; p. 101–116: Hume, Basil: Perspecitves sur l'Église locale à venir; p. 117–134: Tessier, Henri: Pour que croissent de vraies communautés chrétiennes de base.

Hough, Joseph C. – John B. Cobb: Christian indentity and theological education. – Chico, Ca.: Scholars Pr. (1985). IX, 131 p. = Scholars Press studies in religious and theological scholarship; $ 11,95.

Langer, Michael: Katholische **Sexualpädagogik** im **20**. Jahrhundert. Zur Geschichte eines religionspädagogischen Problems. – (Mch:) Kösel (1986). 430 S. = Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften. XXIV; DM 48,– [Diss., Wien]

Otto, Gert: „Religion" contra „Ethik"? Religionspädagog. Perspektiven. Unter Mitwirkung von Ursula Baltz. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. (1968). 134 S.; kart. DM 29,80.

Nipkow, Karl Ernst: Der Beitrag der Kirchen zum Erziehungsauftrag in der gegenwärtigen bildungspolitischen Situation. – Theologia practica XXI, 1986, 98–119; S. 119–130: Bäumler, Christof: Aspekte einer zukunftsorientierten Konzeption der Jugendarbeit.

Mühlek, Karl: Chancen und Schwierigkeiten des Religionsunterrichts heute. – ThpQ CXXXIV, 1986, 219–226; S. 227–236: Ecker, Franz: Religionsunterricht an Gymnasien. Hintergründe, Realität, Orientierungen; S. 237–243: Hemel, Ulrich: Zum Verhältnis Katechese, Evangelisation und schulischem Religionsunterricht; S. 244–248: Hellerbrand, Helga: Zur Schülerausgangslage im Religionsunterricht der Grundschule; S. 249–253: Stark, Axel H.: Zur Friedenserziehung im Religionsunterricht.

Bizer, Christoph: Die didaktische Meditation. – EvE XXXVIII, 1986, S. 408–420; S. 420–434: Schweitzer, Friedrich: Moralisches Lernen – Überlegungen zur Didaktischen Erschließung moralischer Inhalte; S. 434–459: Schori, Kurt: Grundprobleme einer theologischen Fachdidaktik.

Baudler, Georg: Kindern heute Gott erschließen. Theorie u. Praxis einer Evangelisation durch Erzählen. Mit einem Geleitwort von Rudolf Padberg. – Pad [u. a.:] Schöningh 1986. 143 S., 1 Abb. = Schriften zur Pädagogik und Katechetik XXXII; kart. DM 19,60.

XV. Liturgiewissenschaft

Chavasse, Antoine: Le sacramentaire de **Monza** ‹B. Cap. F1/101›. – Ecclesia orans II, 1985, 3–29; p. 31–65: Triacca, A. M.: «Christianus que plenitudinem temporis agnovit.» Una prospettiva escatologica in sant'**Ambrogio**; p. 67–94: Power, David M.: The sacrifice of the mass: A question on reception and re-reception; p. 113–125: Augé, Matias: Una liturgia del peregrinaje; p. 127–137: Olivar, Alejandro: Notas para el estudio de la interdependencia de textos litúrgicos y patrísticos; p. 139–162. 241–264: Detscher, Alan F.: The ancient **English** odination rites for presbyters; p. 163–172: Molin, Jean-Baptiste: Un rituel italien du mariage au **XVI**e siècle; p. 173–194: Neunheuser, Burkhard: Martin **Luthers** Kritik an der Meßliturgie seiner Zeit in der Sicht der Liturgiereform nach dem 2. vatikanischen Konzil; p. 195–219: Jounel, Pierre: Le culte de saint **Grégoire** le **Grand**; p. 225–240: Nautin, Pierre: La fête de saint **Étienne** dans le sacramentaire «Léonien»; p. 265–293: Huglo, Michel: L'ancien chant bénéventain; p. 295–317: Van Innis, G.: Fragments d'un missel ancien dans le Cusanus 101; p. 319–334: Nocent, Adrien: Unzione e rinuncia nella tradizione liturgica Romano-Franca.

Gamber, Klaus: Beracha: Eucharistiegebet u. Eucharistiefeier in der Urkirche. – Rgb: Pustet 1986. 124 S.; Ill. = Studia patristica et liturgica XVI; kart. DM 32,–.

Breviarium Ecclesiae **Ravennatis** ‹Codice Bavaro›, secoli VII–X. A cura di G. Rabotti. Appendici documentarie a cura di C. Curradi – G. Rabotti – A. Vasina. – R: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1985. XVII, 294 p. = Fonti per la Storia d'Italia CX.

Schmidt, Albert: Zusätze als Problem des monastischen Stundengebets im Mittelalter. – Mstr: Aschendorff (1986). XXII, 210 S. = Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums XXXVI; kart. DM 68,–. [Diss., Rom. S. Anselmo]

Lies, Lothar, SJ: Kultmysterium heute – Modell sakramentaler Begegnung. Rückschau und Vorschau auf Odo **Casel**. – ALW XXVIII, 1986, 2–21; S. 22–25: Gozier, André, OSB: L'influence de Dom Odon Casel en France; S. 26–42: Häußling, Angelus A., OSB: Bibliographie Odo Casel OSB 1967–1985. Mit einzelnen Nachträgen aus den früheren Jahren.

Krahe, Maria Judith: Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo **Casels**. Bd I: Das Mysterium Christi. Mit einer Einführung von Ernesto Grassi und einem Beitr. von Wilhelm Nyssen zu der Farbtafel „Der hölzerne Reliquienkasten der Sancta Sanctorum in Rom."; Bd. II: Das Mysterium von Pneuma Christi mit e. Epilog von Burkhard Neunheuser. Mit e. Beitr. Zu der Farbtafel „Himmelfahrt Jesu" aus dem Kodex des Rabula von Wilhelm Nyssen. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1986. 274 S.; XVI, 492 S. = Pietas liturgica II–III; kart. DM 68,–; Lw. DM 112,–.

Nübold, Elmar: Entstehung und Bewertung der neuen **Perikopenordnung** des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Feiertagen. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei (1986). 451 S.; kart. DM 58,– [Diss., Paderborn]

Haquin, André: L'Eglise en prière. La liturgie et le temps. – La foi et le temps XV, 1985, 265–290.

Latest Anglican liturgies 1976–84. Ed. by Colin O. Buchanan. – (Lo): SPCK; (Nottingham): Grove Books (1985). X, 278 p.

Wakefield, Gordon S[tevens]: The liturgy of **St. John**. – (Lo:) Epworth (1985). IX, 102 p.; £ 3,90.

Leuenberger, Samuel: Cultus ancilla Scripturae. Das **Book of Common Prayer** als erweckliche Liturgie – ein Vermächtnis des Puritanismus. – Basel: Reinhardt 1986. X, 403 S. = Theologische Dissertationen XVII.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstraße 8, A-8010 Graz; Prof. Dr. Theofried Baumeister, Gutenberg-Universität, Saarstraße 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Alfons Deissler, Reinhold-Schneider-Straße 5, 7800 Freiburg-Littenweiler; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. Dr. Ludwig Falkenstein, Krugenofen 14–16, 5100 Aachen; DDr. Helmut Feld, Marienburger Straße 38, 7406 Mössingen 1; Prof. Dr. Franz Furger, Obergütschstraße 14, CH-6003 Luzern; Prof. Dr. Miguel Mª Garijo-Guembe, Universität Münster, Kath.-Ökumen. Institut, Bogenstraße 6, 4400 Münster; Priv.-Doz. Dr. Dieter Geuenich, Schwarzwaldstraße 56, 7809 Denzlingen; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Mar Elija, A-3282 St. Georgen/Leys 90; Dr. Oda Hagemeyer, Abtei Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Dr. Linus Hauser, Hagemanns Kämpken 12, 4400 Münster-Roxel; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstraße 7, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Dipl.-Theol. Norbert Höhl, Ottostraße 16, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Dr. Hans-Jochen Jaschke, Burgstraße 2, 4570 Quakenbrück 1; Prof. Dr. Wilhelm Kohl, Uferstraße 12, 4400 Münster-Angelmodde; Prof. Dr. Walter Kornfeld, Laudongasse 42/11, A-1080 Wien; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Grimmstraße 14, 4402 Greven; Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster; Prof. DDr. Hubert Müller, Universität Bonn, Regina-Pacis-Weg 1a, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Straße 18, 8000 München 2; Prof. Dr. Heribert Raab, Université de Fribourg, Séminaire d'Histoire moderne Miséricorde, CH-1700 Fribourg; Dr. Johannes Reiter, Universität Mainz, FB Kath. Theologie, Postfach 39 80, Saarstraße 21, 6500 Mainz; Dr. Mechthild Sandmann, Institut für Frühmittelalterforschung, Salzstraße 41, 4400 Münster; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Universität Passau, Michaeligasse 13, Postfach 25 40, 8390 Passau; Prof. DDr. Adam Seigfried, Universität Regensburg, Postfach 397, Universitätsstraße 31, 8400 Regensburg; Dr. Thomas Söding, Dingbänger Weg 54a, 4400 Münster; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Woldemei 10, 4780 Lippstadt; Prof. Dr. Clemens Thoma SVD, Abendweg 22, CH-6006 Luzern; Prof. Dr. Marc van Uytfanghe, Schoolstraat 48, B-9140 Zele; Dr. theol. Emil Valasek, Pastoratsstraße 4, 4178 Kevelaer 2; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstraße 39, 7802 Merzhausen.

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 19,– DM, jährlich 90,– DM, Studenten-Abonnement 72,– DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1986 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, 1986

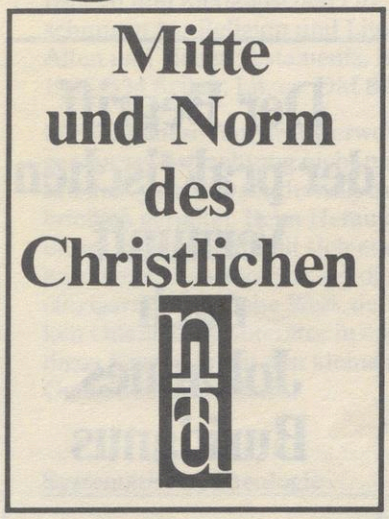
ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen die Prospekte »engagement« und »Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen« des Aschendorff-Verlages bei.

Neutestamentliche Abhandlungen







Anton Grabner-Haider: Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes. „Der wertvolle Beitrag der Untersuchung zur Exegese der Paulusbriefe besteht in dem Aufweis, daß Gott und Mensch nur in der Geschichte einander begegnen und die Zukunft der Welt ganz davon abhängt, ob sich der Heilsplan Gottes verwirklicht. Dazu aber gehören gute Taten, Verantwortung und selbstbewußtes Mitmachen der Christen. In diesem Zusammenhang hat die paulinische Paraklese auch heute noch Aktualität, Anziehungskraft und Berechtigung" (Trierer Theologische Zeitschrift). – *Neue Folge, Band 4.* 2., durchgesehene und im Literaturverzeichnis ergänzte Auflage, XXIV und 160 Seiten, Leinen 48,— DM, ISBN 3-402-03623-1.

Rolf Baumann: Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1–3,4. „Auf Grundfragen heutigen Glaubens sucht die vorliegende Arbeit eine Antwort zu geben. Sie erhebt aus 1 Korinther 1,1–3,4, einem Text, der die grundsätzliche Auseinandersetzung des Apostels Paulus mit der korinthischen Gemeinde spiegelt, in sorgfältiger Exegese die 'Mitte und Norm des Christlichen', die hier Paulus – gleichsam 'vor Ort' – explizit und implizit zur Sprache und Geltung bringt. Entgegen der verbreiteten Annahme einer gnostischen Bewegung in Korinth werden die dortigen Wirren aus einer theologischen Überbewertung des Charismas der Weisheitsrede erklärt, der gegenüber der Apostel das 'Wort vom Kreuz' als das Zentrum seiner Verkündigung herausstellt, es in seinen Konsequenzen entfaltet und kritisch-werbend vorträgt" (Prof. Dr. Karl Hermann Schelkle, Tübingen). – *Neue Folge, Band 5.* 2. Auflage, XII und 319 Seiten, Leinen 78,— DM, ISBN 3-402-03625-8.

Hans-Josef Klauck: Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten. Gesucht wird nach einer neuen Lösung des Allegorieproblems, das der Gleichnisexegese seit A. Jülicher aufgegeben ist. Klauck behandelt das Thema aus der Sicht des Neutestamentlers unter forschungsgeschichtlichem, religionsgeschichtlichem, literaturwissenschaftlichem und exegetischem Aspekt. Ein Beitrag zur Allegoriediskussion, der sich durch Materialreichtum und interdisziplinären Ansatz auszeichnet und der über die engeren Fachgrenzen hinaus Beachtung verdient. – *Neue Folge, Band 13.* 2., durchgesehene Auflage mit einem Nachtrag, VIII und 410 Seiten, Leinen 118,— DM, ISBN 3-402-03635-5.

Aschendorff

Postfach 11 24 – 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus

Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura

Metaphysik als Lebensform

Zur Grundlegung der Metaphysik im Kommentar Alberts des Großen

Gerhard Krieger: Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus. Die Ethik des Johannes Buridanus, des bedeutendsten Theoretikers der 'modernen' Scholastik des 14. Jahrhunderts, hat bislang in der Forschung wenig Beachtung gefunden. Im Lichte der Frage nach der Bedeutung der Rezeption der aristotelischen Ethik im lateinischen Mittelalter entwickelt die Untersuchung den für die Buridansche Konzeption praktischer Philosophie zentralen Begriff des „intellectus practicus". Er wird, im Unterschied zur aristotelischen „prudentia", als „ursprüngliches und uneingeschränktes Selbstverhältnis des Willens" bestimmbar. Vernunft, Wille und Freiheit gewinnen damit einen Rang, der die Ethik im Ganzen betrifft und verändert. (Neue Folge, Band 28) VI und 318 Seiten, kart. 88,— DM, ISBN 3-402-03923-0.

Beroald Thomassen: Metaphysik als Lebensform. Das Buch befaßt sich mit der Grundlegung der Metaphysik im Kommentar Alberts des Großen zur aristotelischen Metaphysik. Es wird gezeigt, wie sich diese Grundlegung bei Albert vollzieht, indem Metaphysik in Anlehnung an die aristotelische Ethik als menschliche Lebensform begriffen wird: Die Metaphysik ist als Inhalt des kontemplativen Glücks höchste irdische Möglichkeit des Menschseins. (Neue Folge, Band 27) VI und 182 Seiten, kart. 48,— DM, ISBN 3-402-03922-2.

Hanspeter Heinz: Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura. Fruchtbarkeit einer appropriativen Trinitätstheologie. Durch die scharfe Trennung von wesenseigenen und appropriierenden (zueignenden) Aussagen über den dreieinen Gott wurde die kirchliche Trinitätstheologie ärmer. Im unverkürzten Blick für die reiche Dynamik und Vielfalt der trinitarischen Beziehungen in der ganzen Schöpfung und Heilswirklichkeit ist das theologische Denken des hl. Bonaventura († 1274) trinitarische Begegnung. In meisterhafter Sprache wird ein klassisches Zeugnis einer strukturalen Trinitätstheologie dargestellt. (Neue Folge, Band 26) XVI und 298 Seiten, kart. 88,— DM, ISBN 3-402-03921-4.

Aschendorff

Postfach 11 24 – 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

Kirchengeschichte

Jörg Ohlemacher

Das Reich Gottes in Deutschland bauen

Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der deutschen Gemeinschaftsbewegung. (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Band 23). 1986. 296 Seiten, geb. DM 64,–

Untersucht werden die theologischen Grundlagen des Neupietismus, der sich als »deutsche Gemeinschaftsbewegung« im letzten Viertel des 19. Jhdts. formierte. Als tragende Kräfte werden Traditionen des südwestdeutschen Pietismus, einer an J.H. Wichern orientierten Frömmigkeit und Einflüsse der angelsächsischen Heiligungsbewegung herausgearbeitet. Deren unterschiedliche Konzepte konnten, unter der übergreifenden Perspektive der »Arbeit am Reiche Gottes« zusammengefaßt, die geistige Orientierung für diese letzte Erweckungsbewegung in Deutschland geben. Ausgewählte Quellenstücke erweitern die Möglichkeit der Arbeit mit dem Band.

Gerhard Besier

»Selbstreinigung« unter britischer Besatzungsherrschaft

Die ev.-luth. Landeskirche Hannovers und ihr Landesbischof Marahrens 1945–1947. (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, Band 27). 1986. 452 Seiten, kart. ca. DM 52,–; bei Subskription auf das Gesamtwerk ca. DM 46,80

In einem ersten Teil werden die allgemeinen Grundsätze britischer Kirchenpolitik, die dafür zuständigen Institutionen sowie die Entnazifizierung von Geistlichen in Hannover dargestellt. Im zweiten Teil kommt es zur Erörterung des 'Falles' Marahrens. Beide Teile bilden den Versuch einer historischen Analyse der Motive und Mittel, mit denen eine deutsche Landeskirche unter Aufsicht der britischen Besatzungsbehörden moralisches Versagen ahnden sollte, um sich nach dem eigenen Reinigungsprozeß an der »Regeneration of Germany« maßgeblich zu beteiligen.

Hermann Klemm

Im Dienst der Bekennenden Kirche

Das Leben des sächsischen Pfarrers Karl Fischer 1896–1941. (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe, Band 14). 1986. 490 Seiten, kart. ca. DM 80,–; bei Subskription auf das Gesamtwerk ca. DM 68,–

Karl Fischer, Pfarrer in Dresden, wurde nach der Ausweisung des sächsischen Bischofs Hahn durch die Nationalsozialisten der wichtigste Mann im Landesbruderrat seiner Kirche. Er setzte seine theologischen Kenntnisse und sein soziales Verantwortungsbewußtsein jederzeit und an jedem Ort energisch ein. Seine Biographie ist exemplarisch für den sächsischen wie auch für den deutschen Kirchenkampf.

Bibelwissenschaft

Martin Karrer

Die Johannesoffenbarung als Brief

Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 140). 1986. 354 Seiten, Ln. ca. DM 84,–

Die Johannesoffenbarung erweist sich bei genauerer Betrachtung nicht nur als brieflich gerahmt, sondern als durchgängig brieflich gestaltet. Beim Herausarbeiten dieser Eigenart enthüllt sich eine Vielfalt konkreter Situationsbezüge, die dieses einzigartige briefliche Werk der spätantiken Offenbarungsliteratur in einem lebendigen Gespräch mit den kleinasiatischen Gemeinden verankern.

Systematische Theologie

Per Lønning

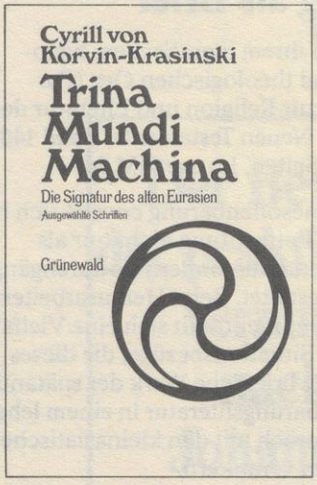
Der begreiflich Unergreifbare

»Sein Gottes« und modern-theologische Denkstrukturen. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 49). 1986. 390 Seiten, kart. DM 88,–

Das Buch enthält eine Analyse von Positionen mitteleuropäischer, englischer, amerikanischer und französischer Theologie in der Behandlung der Gottesfrage in neuerer Zeit, dazu auch von wichtigen Beiträgen aus der Philosophie. Den Ausgangspunkt bildet die Tod-Gottes-Theologie in einem weiteren theologiegeschichtlichen Kontext. Das Buch ist eine Herausforderung an führende Positionen heutiger Gotteslehre.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Dialog der Religionen



Cyrill von Korvin-Krasinski
Trina Mundi Machina
Die Signatur des alten Eurasien.
Ausgewählte Schriften. Mit s/w Abb.
Ca. 320 S. Ln. Ca. DM 48,–

In gesammelten Aufsätzen untersucht Cyrill von Korvin-Krasinski die Verbindungslinien zwischen europäischer Medizin- und Religionsgeschichte und erforscht die Bedeutung und Wirkungsgeschichte der alten Symbole. Er beschreibt uralte religiöse und medizinische Erfahrungen, die heute in der sogenannten „alternativen" Medizin wiederentdeckt und geschätzt werden und bietet fundiertes Hindergrundwissen zur Tradition der östlichen Medizin und Heilkunde.

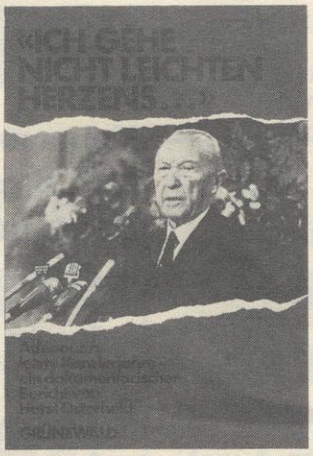
Raimundo Panikkar
Der unbekannte Christus im Hinduismus
168 S. Ln. DM 39,–

In einer nach-kolonialistischen Zeit, die durch kulturellen und religiösen Dialog gekennzeichnet ist, macht sich Panikkar auf die Suche nach dem unbekannten Christus in einer nicht-westlichen, nicht abrahamitischen, nicht geschichtlich orientierten Kultur und Religion: im Hinduismus.

Hans Waldenfels / Thomas Immoos (Hg.)
Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube
Festgabe für Heinrich Dumoulin SJ zur Vollendung des 80. Lebensjahres
324 S. Ln. DM 42,–

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

Dokumente zur Zeitgeschichte



„Ich gehe nicht leichten Herzens ..."
Adenauers letzte Kanzlerjahre – ein dokumentarischer Bericht von Horst Osterheld (Band 5 der Adenauer Studien)
Reihe B: Forschungen. Band 44 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte
Ca. 352 S. Ln. Ca. DM 48,–

Horst Osterheld, ehemaliger Leiter des außenpolitischen Büros im Bundeskanzleramt, schildert anhand seiner ausführlichen Tagebücher die weltpolitische Entwicklung der Jahre 1959–1963, darunter so dramatische Ereignisse wie den Bau der Mauer in Berlin, die Kuba-Krise, die Kämpfe um die Deutschlandpolitik und den Deutsch-Französischen Vertrag von 1963, aber auch innenpolitische Vorgänge und Adenauers schrittweise Entmachtung. In farbigen Portraits werden neben dem Kanzler die maßgeblichen Politiker charakterisiert.

Heinz Hürten
Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960
280 S. Ln. DM 48,–

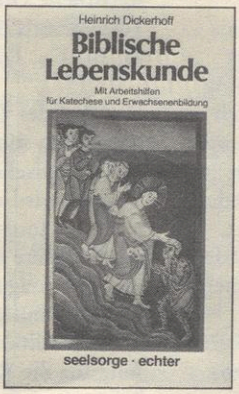
Der Autor läßt in diesem Buch die Geschichte des deutschen Katholizismus als Volksbewegung lebendig werden. In der Zeit nach 1789, als die Kirche an den Rand der Gesellschaft gedrängt schien, haben viele Laienverbände entscheidend zur politischen und sozialen Aktionsfähigkeit der Kirche beigetragen. Ein Band, der zum Verständnis der heutigen Situation notwendig und hilfreich ist.

Bitte fordern Sie unseren Sonderprospekt „Zeitgeschichte" an!

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

AUSGEWÄHLTE THEOLOGISCHE NEUERSCHEINUNGEN





André Birmelé/Thomas Ruster
ARBEITSBUCH ÖKUMENE
Band 1: Brauchen wir die Einheit der Kirche?
80 Seiten. Broschur mit farbigem Umschlag. DM 12,80

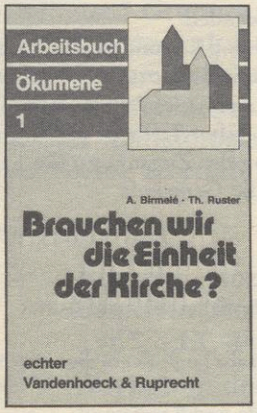
An ökumenischer Zusammenarbeit interessierte katholische und evangelische Christen, die sich in der Erwachsenenbildung engagieren, erwerben mit diesem didaktisch aufbereiteten Arbeitsbuch ein Instrument, das sie sachkundig in die Fragen und Ergebnisse der ökumenischen Dialoge einführt, Hintergrundinformationen gibt und den Stellenwert der offenen Fragen markiert.

Heinrich Dickerhoff
BIBLISCHE LEBENSKUNDE
Arbeitshilfen für Katechese und Erwachsenenbildung
198 Seiten. Broschur. DM 24,80

Ein erfahrener Praktiker erläutert in diesem Buch Hintergrund und Sinngehalt von neun Lehrstücken (Schöpfung, Babel, Jakob, Hiob, Maria, barmherziger Vater, Abendmahl, leeres Grab, Wunder). Zu ihrer praktischen Verwendung stellte er konkret ausgearbeitete Vorlagen zusammen.

Medard Kehl
ESCHATOLOGIE
370 Seiten. Broschur. DM 34,–. Fester Einband mit Schutzumschlag. DM 46,–

In diesem grundlegenden Dogmatiklehrbuch für Theologiestudenten, Seelsorger und Religionslehrer untersucht Kehl die Gegenwartsformen, das heute relevante Umfeld und den geschichtlichen Grund christlicher Hoffnung.





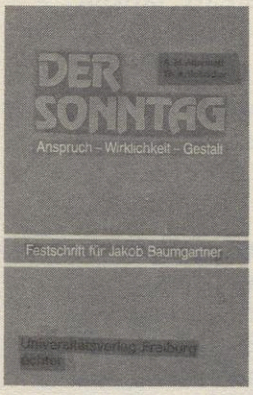
Alfons Fischer
PASTORAL IN DEUTSCHLAND NACH 1945
Band 1: Die »Missionarische Bewegung« 1945–1962
328 Seiten. Broschur. Empf. Richtpreis DM 39,–

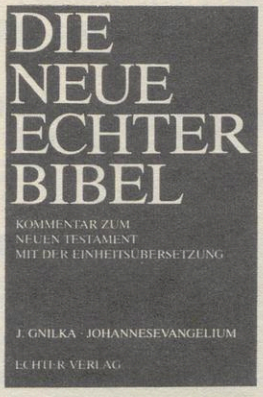
Band 2: Zielgruppen und Zielfelder der Seelsorge 1945–1962
344 Seiten. Broschur mit Umschlag. Empf. Richtpreis DM 39,–

Diese Reihe ist der Versuch einer Zeitgeschichte der katholischen Pastoral in Deutschland. Sie berichtet von 1945 bis zur Gegenwart.

A. M. Altermatt/Th. A. Schnitker (Hrsg.)
DER SONNTAG – Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt
Festschrift für Professor Dr. Jakob Baumgartner
Ca. 312 Seiten. Fester Einband mit Schutzumschlag. Ca. DM 39,–

Festschrift, deren Beiträge sich mit dem Thema beschäftigen, das dem Geehrten immer ein besonderes Anliegen war: der Sonntag und die Messe.





DIE NEUE ECHTER BIBEL

Kommentar zum Alten und Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung

Das Alte Testament
Hrsg.: Weihbischof Dr. Josef G. Plöger und Prof. Dr. Josef Schreiner

Das Neue Testament
Hrsg.: Prof. Dr. Rudolf Schnackenburg und Prof. Dr. Joachim Gnilka

Bitte fordern Sie den Prospekt über DIE NEUE ECHTER-BIBEL an.
Echter Würzburg, Postfach 5560, 8700 Würzburg

echter

»echter«-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Werner G. Jeanrond

Text und Interpretation als Kategorien Theologischen Denkens

1986. XII, 163 Seiten. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 23). ISBN 3-16-145101-5. Ln. DM 89,–

Theologisches Denken ist grundlegend auf die Interpretation von Texten verwiesen. Dieses Buch untersucht die philosophischen, linguistischen und theologischen Bedingungen des Textverstehens. Die kritische Aufarbeitung der hermeneutischen Entwürfe Hans-Georg Gadamers und Paul Ricoeurs führt zu einer Neufassung des Interpretationsbegriffs (Verstehen – Erklären – Deuten) und zu dessen text- und lesetheoretischer Fundierung. In kritischer Auseinandersetzung mit dem theologischen Werk David Tracys werden der hermeneutische Charakter theologischen Denkens sowie der Beitrag, den Theologie zur Theorie menschlichen Verstehens allgemein leisten kann, näher bestimmt. Das Buch eignet sich als Einführung in die theologische Hermeneutik überhaupt. Es führt exegetische Fragestellungen weiter, indem es Textprobleme und Rezeptionsprobleme in neuer Weise angeht. Es gibt einen Überblick über die hermeneutische Diskussion beiderseits des Atlantiks.

Inhaltsübersicht:

Vorwort, Abkürzungsverzeichnis, Einführung
I. Interpretation als Kategorie theologischen Denkens
II. Text als Kategorie theologischen Denkens
III. Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens
Verzeichnis ausgewählter Literatur, Register

Oswald Bayer

Schöpfung als Anrede

Zu einer Hermeneutik der Schöpfung. 1986. X, 166 Seiten. ISBN 3-16-145144-9. fh. Br. Ca. DM 39,–

Orientiert an Primärtexten des Glaubens (Lied, Katechismus, Predigt), stellt das Buch eine methodisch neue Grundlegung einer Schöpfungslehre dar. Im Gespräch vor allem mit Luther, Paul Gerhardt und Hamann erweist sich die unauflösbare Verschränkung von Gottes freier Anrede und seiner weltimmanenten Gegenwart. Damit zerbricht die Alternative, entweder eine Schöpfung ohne Schöpfer oder einen Schöpfer ohne Schöpfung zu denken.

Das Buch zeigt in acht sich ergänzenden Varianten, daß eine Schöpfungslehre von einer Sündenlehre ebensowenig absehen kann wie von einer Eschatologie.

Inhaltsübersicht:

1. Einführung
2. Schöpfung als „Rede an die Kreatur durch die Kreatur". Die Frage nach dem Schlüssel zum Buch der Natur und Geschichte
3. Verläßliches Wort. Sprache und Welt bei Luther
4. Zugesagte Welt in der Verschränkung der Zeiten
5. Tu dich auf! Verbum sanans et salvificans und das Problem der ‚natürlichen' Theologie
6. Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen
7. Der Schöpfungsmorgen
8. Tempus creatura verbi
9. Zukunft und Schöpfung. Unsere Hoffnungen und das Reich Gottes

Axel von Dobbeler

Glaube als Teilhabe

Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens. 1986. Ca. 350 Seiten. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe). ISBN 3-16-145121-X. fh. Br. Ca. DM 78,–

Das Ziel der Untersuchung ist es, den Realbezug von πίστις für die Lebenswirklichkeit der paulinischen Gemeinden zu erhellen. Gefragt wird nicht allein autorenbezogen nach der Intention des Apostels, sondern insbesondere nach der Wirkung der paulinischen Aussagen bei seinen Adressaten. Die religiöse und profane pagan-griechische Sprachtradition wird erstmals in ihrer Bedeutung für die Rezeption paulinischer Glaubensaussagen umfassend dargestellt. Mit der Verbindung von religions- und traditionsgeschichtlichen Fragestellungen und soziologischen Fragerichtungen im Blick auf die Rezeptionskritik werden neuere exegetische Methoden angewendet.

Die Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, daß die paulinische πίστις als ein umfassendes interpersonales Geschehen zu bestimmen ist: Glaube stiftet Teilhabe in der doppelten Dimension des Zugangs zu Gott und des Eintritts in die Gemeinde.

Inhaltsübersicht:

Einleitung:
1. Glaube als Teilhabe im Blick auf Gottes Handeln
2. Glaube als Teilhabe im Blick auf die Gemeinde der Erlösten
3. Voraussetzungen und Rezeption
4. Zusammenfassung
Anmerkungen, Literaturverzeichnis

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

KURT GOLDAMMER (Hrsg.)

THEOPHRAST VON HOHENHEIM GENANNT PARACELSUS

Sämtliche Werke

Zweite Abteilung: Theologische und religionsphilosophische Schriften

Band 3: **Dogmatische und polemische Einzelschriften.** 1986. LIV, 299 Seiten, Leinen DM 140,–

Der Band enthält besonders originelle theologische Schriften, die teilweise zu den früheren Werken des Paracelsus gehören und eine selbst für die turbulenten zwanziger Jahre des Reformationsjahrhunderts ungewöhnliche und teilweise extrem kritische Form der Auseinandersetzung mit überlieferten christlichen Glaubensinhalten und Verhaltensformen zeigen. Kritik und Polemik gelten zunächst der römisch-katholischen Kirche, zunehmend aber auch den neuen etablierten Kirchen und Gruppen der Reformation. Andererseits begibt sich der Autor auf dogmatisch-spekulatives Gebiet und sucht in Anknüpfung an die überlieferte theologische Vorstellungswelt und Terminologie neue Aspekte der Christologie und der Mariologie sowie der Trinitätslehre zu erschließen.

Bereits lieferbar:

Band 2: **Ethische, soziale und politische Schriften. Schriften über Ehe, Taufe, Buße und Beichte.** 1965. LIX, 442 S., kt. DM 94,–

Band 4: **Auslegung des Psalters Davids, Teil I:** Kommentar zu den Psalmen 75 (76) bis 102 (103). 1955. LV, 347 S., kt. DM 56,–

Band 5: **Auslegung des Psalters Davids, Teil II:** Kommentar zu den Psalmen 103 (104) bis 117 (118). 1957. XX, 260 S., kt. DM 40,–; Ln. DM 48,–

Band 6: **Auslegung des Psalters Davids, Teil III:** Kommentar zu den Psalmen 118 (119) bis 137 (138). 1959. XXV, 240 S., kt. DM 40,–; Ln. DM 48,–

Band 7: **Auslegung des Psalters Davids, Teil IV:** Kommentar zu den Psalmen 138 (139) bis 150. Auslegung über die Zehn Gebote Gottes. Fragmentarische Entwürfe zu den Zehn Geboten. Jesajakommentar. Danielkommentar. 1961. XLVIII, 359 S., kt. DM 54,–

Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH
Postfach 347 · D-7000 Stuttgart 1

Wolfgang Schieder (Hg.)

Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte

Neun Beiträge. 1986. Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11. 205 Seiten, kart. DM 42.– /für Abonnenten der Zeitschrift DM 36.–

Religiöse Vorstellungen und Verhaltensweisen haben auch soziale Bedingungen und eine breite Wirkung in der außerkirchlichen Umwelt. Nicht zuletzt gilt das für die Frömmigkeitsform, die Max Weber Volksreligiosität genannt hat. Ihr Wandel in der deutschen Gesellschaft von der Reformationszeit bis zum Ende des 19. Jahrhunderts ist das Thema dieses Bandes. Zum Teil in Fallstudien, zum Teil in Beiträgen über größere Zeiträume wird die gesellschaftliche Bedeutung der populären Frömmigkeit untersucht. Deutlich wird sowohl das historische Gewicht der Volksreligiosität als auch ein fundamentaler religiöser Verhaltenswandel: die Veränderung der populären Religiosität von einer eigenständigen Volkskultur zu einer weitgehend von oben gesteuerten Massenkultur.

Wolfgang Schieder, Einleitung / *Richard van Dülmen,* Volksfrömmigkeit und konfessionelles Christentum im 16. und 17. Jahrhundert / *Hartmut Lehmann,* Frömmigkeitsgeschichtliche Auswirkungen der ‚Kleinen Eiszeit' / *Walter Rummel,* Die »Ausrottung des abscheulichen Hexerey Lasters«. Zur Bedeutung populärer Religiosität in einer dörflichen Hexenverfolgung des 17. Jahrhunderts / *Christof Dipper,* Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert / *Werner K. Blessing,* Reform, Restauration, Rezession. Kirchenreligion und Volksreligiosität zwischen Aufklärung und Industrialisierung / *Jonathan Sperber,* Der Kampf um die Feiertage in Rheinland-Westfalen 1770–1870 / *Gottfried Korff,* Kulturkampf und Volksfrömmigkeit / *Klaus-Michael Mallmann,* »Aus des Tages Last machen sie ein Kreuz des Herrn ...«? Bergarbeiter, Religion und sozialer Protest im Saarrevier des 19. Jahrhunderts / *Urs Altermatt,* Konfessionelle Minderheit in der Diaspora: Zwischen Isolation und Assimilation. Das Beispiel von Katholisch-Zürich 1850–1950.

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen



Die sog. Jugendreligionen

Zwei Bände aus der Reihe „Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche". Zu den Gesprächen treffen sich alljährlich Wissenschaftler verschiedener Disziplinen und andere Fachleute. Sie führen ein kontinuierliches, sachkundiges, offenes und intensives Gespräch in dem Bemühen, das Verhältnis von Staat, Kirche und Gesellschaft in der Bundesrepublik zeit- und sachangemessen zu gestalten. Alle Vorträge werden ergänzt durch nicht selten erfreulich kontroverse Diskussionsbeiträge, an denen Vertreter verschiedener staatskirchenrechtlicher Grundpositionen beteiligt sind. Die Reihe wird herausgegeben von Heiner Marré und Johannes Stüting.

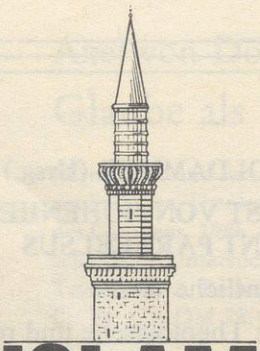
Im Band 19 wird die theologische und rechtliche Seite eines Phänomens behandelt, das in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den christlich geprägten westlichen Industrieländern auftauchte: die sogenannten Jugendreligionen. Sie stellen nicht nur diejenigen Eltern vor Probleme, deren Kinder sich diesen Gemeinschaften zuwenden. Sie fordern auch Pädagogen, Politiker, Verbände und nicht zuletzt Staat und Kirche heraus. Zu diesem Thema enthält der Band zwei Beiträge:

Dr. theol. habil. Reinhart Hummel, Stuttgart:
Die sogenannten Jugendreligionen als religiöse und gesellschaftliche Phänomene.

Prof. Dr. jur. Jörg Müller-Volbehr, Marburg:
Die sogenannten Jugendreligionen und die Grenzen der Religionsfreiheit.

Der dritte Beitrag des Bandes geht der Frage nach, welche Vorstellung vom Verhältnis von Kirche und Staat den Normen des neuen kirchlichen Gesetzbuches zugrundeliegt. Den Vortrag hielt Professor Dr. jur. Joseph Listl, Augsburg.

Essener Gespräche 19: Die sog. Jugendreligionen. 176 Seiten, Paperback 30,— DM, ISBN 3-402-03869-2.



Der ISLAM in der Bundesrepublik

In der wechselvollen Geschichte der Beziehungen zwischen dem christlich bestimmten Europa und der islamischen Welt ist in der Gegenwart durch die wachsende Präsenz der Muslime in Europa selbst eine völlig neue Situation eingetreten. Sie bringt – im Zeichen eines weltweit erwachten islamischen Selbstbewußtseins – für die europäische Gesellschaft, für die westeuropäischen Staaten und die christlichen Kirchen Spannungen und nicht leicht zu lösende Aufgaben mit sich. Es geht nicht nur darum, daß Christen und Muslime im Alltag das richtige Verhältnis zueinander finden. Politische, soziale, kulturelle, ethische, theologische Grundsatzfragen, die für das Zusammenleben von Christen und Muslimen im europäischen Umfeld von grundlegender Bedeutung sind, müssen möglichst frei von Emotionen und sachgerecht bewertet werden. Band 20 der „Essener Gespräche" enthält drei Vorträge zum Thema:

Prof. Dr. phil. Baber Johansen, Berlin:
Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?

Dr. jur Alfred Albrecht, Düsseldorf:
Religionspolitische Fragen angesichts der Präsenz des Islam in der Bundesrepublik Deutschland.

Prof. Dr. jur. Wolfgang Loschelder, Bochum:
Der Islam und die religionsrechtliche Ordnung des Grundgesetzes.

Essener Gespräche 20: Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland. 206 Seiten, Paperback 34,— DM, ISBN 3-402-04350-5.

Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

Verlag Aschendorff

494 † = Bau 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 90,–**

Nummer 6 **1986** **82. Jahrgang**

Erich Zenger: Der Gott JHWH im Spannungsfeld von Politik und Kult . . . . . Sp. 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 449
R. M. Grant / D. Tracy: A Short History of the Interpretation of the Bible (P.-G. Müller)
Die Übersetzung der Bibel – Aufgabe der Theologie. Hrsg. von J. Gnilka u. H. P. Rüger (O. B. Knoch)
F. Ahuis: Autorität im Umbruch (J. Scharbert)
J. Ernst / K. Backhaus: Studium Neues Testament (O. B. Knoch)
P. Hofrichter: Im Anfang war der „Johannesprolog" (R. Schnackenburg)
V. Mora: Le Refus d'Israël (F. Mußner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 459
E. Weidinger: Die Apokryphen (N. Brox)
W. R. Schoedel / H. Koester: Ignatius of Antioch (J. A. Fischer)
H. Paulsen: Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna (J. A. Fischer)
Origenes Werke, 3. Bd. Hrsg. v. E. Klostermann, 2. bearb. Aufl. hrsg. v. P. Nautin (R. M. Hübner)
L'Exposé valentinien. Présenté par J. E. Ménard (H.-J. Klauck)
H. Crouzel: Origène (M.-B. v. Stritzky)
Migne et le renouveau des études patristiques. Hrsg. v. A. Mandouze et J. Fouilheron (J. B. Bauer)
K. B. Schnurr: Hören und Handeln (W. Geerlings)
B. Studer: Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche (W.-D. Hauschild)
J. Dietenberger: Phimostomus scripturariorum. Hrsg. v. E. Iserloh u. P. Fabisch (Ph. Schäfer)
W. Steinbach: Opera exegetica quae supersunt omnia. Ed. H. Feld (I. Backus)
R. Riemeck: Glaube – Dogma – Macht (R. Bäumer)
Huldrych Zwingli. Prés. et Traduct. par J. Courvoisier (J. V. Pollet)
J. V. Pollet: Martin Bucer (M. Greschat)
A. C. Bolten: Watch – Pray – Fight (Ch. Stoll)
A. Plummer: Conversations with Dr. Döllinger 1870–1890. Ed. by R. Boudens (W. Brandmüller)
Verantwortung für die Kirche. Bearb. v. H. Braun und C. Nicolaisen (W. Ziegler)
Bekenntnis, Widerstand, Martyrium. Hrsg. v. G. Besier u. G. Ringshausen (W.-D. Hauschild)
Vom Widerstand lernen. Hrsg. v. R. Claussen u. S. Schwarz (W.-D. Hauschild)
K. Zehrer: Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich" (E. Laubach)
A. Milano: Persona in Teologia (H. R. Drobner)
E. Naab: Das eine große Sakrament des Lebens (E. Fastenrath)

Dogmatik und Fundamentaltheologie . Sp. 491
P. B. T. Bilaniuk: Theology and Economy of the Holy Spirit (M. Mª Garijo-Guembe)
M. Silberer: Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij (W. Goerdt)
L. Boff: Zeugen Gottes in der Welt (F. Wulf)
St. Sykes: The Identity of Christianity (E. Sturm)
D. Barley: Wissenschaft und Lebenswahrheit (J. Wohlmuth)

Ökumene . . . . . Sp. 499
Dialog der Wahrheit. Hrsg. v. A. Kallis (M. Mª Garijo-Guembe)
Ökumenische Hoffnungen. Hrsg. v. Th. Piffl-Perčević u. A. Stirnemann (M. Mª Garijo-Guembe)
Im Dialog der Liebe. Hrsg. v. Th. Piffl-Perčević u. A. Stirnemann (H. Wagner)
M. Seybold / A. Gläßer: Das „Lima-Papier" (H. Wagner)

Moraltheolgie . . . . . Sp. 501
Trattato di etica teologica. Hrsg. v. L. Lorenzetti (W. Wolbert)
La fertilizzazione in vitro. Hrsg. v. S. Privitera (W. Wolbert)
Die Welt für morgen. Hrsg. v. G. Hunold u. W. Korff (W. Wolbert)

Religionspädagogik und Pastoraltheologie Sp. 502
G. Lämmermann: Religion in der Schule als Beruf (J. Hofmeier)
A. Fischer: Pastoral in Deutschland nach 1945 (H. Wieh)
D. Bonhoeffer: Spiritual Care (E. Sturm)

Philosophie . . . . . Sp. 505
O. Pluta: Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance (G. Greshake)

Missions- und Religionswissenschaft . Sp. 507
J. Valderrey: Sekten in Mittelamerika (N. M. Borengässer)
G. Gutiérrez: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Kirche Lateinamerikas (W. Promper)
A. Th. Khoury / L. Hagemann: Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime (P. Heine)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 510
J. Bours: Der Mensch wird des Weges geführt, den er erwählt (O. Hagemeyer)

Corrigenda und Berichtigungen . . . Sp. 510

Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1985/86 . . . Sp. 511

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 515

Der Gott JHWH im Spannungsfeld von Politik und Kult*

Von Erich Zenger, Münster

Die neuere Diskussion über die Religion Israels, insbesondere über die Entstehung des Monotheismus, dokumentiert, wie vielschichtig das Beziehungsfeld von politischer Interessenkonstellation und öffentlichem Kult („Reichskult") in Israel war. Daß der komplexe Weg der Religion Israels aus polytheistischen Anfängen über die Monolatrie schließlich zum (theoretischen) Monotheismus führte, stellt sich für den Großteil der Alttestamentler heute als ein Prozeß dar, der zwar einerseits mit der religionsgeschichtlichen Eigenart des Gottes JHWH zu tun hat, der aber andererseits eng verbunden ist mit der politisch aufgezwungenen Auseinandersetzung Israels mit seiner Umwelt. Daß und wie Israel/Juda seine politische Geschichte reflektiert und bestanden hat, vor allem die großen Krisensituationen nach 722 und 587 v. Chr., hängt eng mit dem immer weiter vorangetriebenen Bemühen von „JHWH-Eiferern" zusammen, den Gott JHWH in seiner *differentia specifica* zu erfassen, diese kultisch darzustellen und schließlich theoretisch zu formulieren.

Aus den verschiedenen neueren Publikationen zur Religionsgeschichte Israels sollen im folgenden drei Diss. vorgestellt werden, die durch ihre pointierten Thesen und durch ihre weit ausgreifenden Überlegungen sowohl für die atl Exegese wie für die Geschichte des Gottesgedankens überhaupt wichtig sind.

1.

Daß die theologische Dimension des AT nur in der Beziehung des JHWH-Glaubens zur politischen und kultischen Realität Israels begriffen werden kann, ist auch die Hauptthese der Göttinger Diss. von Ch. Levin (bei R. Smend). Doch wie wird sie hier entwickelt und mit welch provozierenden Ergebnissen! Grob vereinfacht lautet die These, die in geschliffener Sprache und mit beeindrucken-

* **Levin,** Christoph: **Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 303 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 137). Lw. DM 74.–; **Spieckermann,** Hermann: **Juda unter Assur in der Sargonidenzeit.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 446 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 129). Lw. DM 98.–; **Dohmen,** Christoph: **Das Bilderverbot.** Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament. – Königstein/Ts., Bonn: Hanstein (1985). 311 S. (Bonner Biblische Beiträge, 62). kart. DM 84.–.

UB Tübingen
26. FEB. 1987
TR X cent. 26.2.8 210

der Sicherheit verkündet wird: Erst als die Katastrophe von 587 der JHWH-Religion die tragenden Institutionen Monarchie (Politik) und Tempel (Kult) wegnahm, war der Boden frei für die eigentlich theologische Dimension der Rede von JHWH als dem Bundesgott, der erstmals mit dem aus der beginnenden Perserzeit stammenden „Hauptgebot" Jer 7,23 „Hört auf meine Stimme, so will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein" Israel ein neues, d. h. erneuertes, gereinigtes und wiederhergestelltes (Bundes-)Verhältnis anbietet. Die theologische Metamorphose der natürlichen JHWH-Religion der vorexilischen Epoche, in der Juda/Israel noch wie die Völker der Umwelt in einer „natürlichen Synthese von Religion und Patriotismus" (L. zitiert mehrfach diese von L. Perlitt stammende Formulierung) lebte, war vorbereitet durch die Propheten, „die in ihrer Gerichtsverkündigung die Synthese zugunsten der Freiheit Gottes bestritten" (130) hatten, sie war ausgelöst durch die mit der Katastrophe von 587 hereingebrochene Gottesfinsternis, sie wurde beschleunigt, als die von den „dtr" Theologen im DtrG geweckten Erwartungen auf eine Restauration sich mit dem Auftreten der Perser endgültig zerschlugen — und sie wurde sprachlich und theologisch „geboren" im Jeremiabuch! Von hier aus hat sich die erst in der Perserzeit entstandene Bundestheologie wie der Sauerteig ausgebreitet. „Die Wirkungen dieser Theologie sind überall im Alten Testament zu spüren ... In gewissem Sinne handelt es sich um die Grundlegung der alttestamentlichen Theologie überhaupt" (131). So ist es folgerichtig, daß die christliche Gemeinde diese (jeremianische) Bundestheologie zur christologischen Mitte des NT in Beziehung gesetzt hat. Und so ist auch das Verhältnis beider Testamente nach Meinung L.s am ehesten von der Bundestheologie her einer Lösung näherzuführen.

In Ansatz, Ergebnis und Forschungskontext ist dies ein eigenständiges und eigenwilliges opus. Auch wenn es den Anspruch erhebt, die derzeitige Krise der atl Wissenschaft, der L. vorwirft, statt Exegese weitgehend Scholastik zu treiben (vgl. 20), zu überwinden, ist es eher ein weiteres Symptom dafür, daß in beinahe allen zentralen Problemfeldern unserer Forschung kaum noch ein Konsens gegeben ist. Die Widersprüche, die L. selbst laut anmeldet oder leise verwirklicht, können hier nicht im einzelnen aufgelistet werden. So sollen nur die wichtigsten genannt werden.

Gegen alle Versuche, atl Bücher redaktionsgeschichtlich und damit als „Programmtexte" zu verstehen, vertritt und expliziert L. seine These von der konsequenten „Fortschreibung" als Entstehungsmodell: „Die prophetische Literatur, ja mit Einschränkung das ganze Alte Testament, ist in erster Linie weder Autoren- noch Redaktorenliteratur, sondern Auslegungsliteratur, ein großer, in Jahrhunderten gewachsener, schriftlicher Midrasch: ‚Sacra scriptura sui ipsius interpres'" (67). Die Texte sind als kanonische Texte entstanden (!) und aktualisierend so weitergegeben, d. h. „fortgeschrieben" worden, daß sie, nachdem sie überhaupt einmal als Ersttext vorlagen, wie eine Matrize „für beliebige literarische Zusätze" (67) funktionierten. Es ist deshalb müßig und irrig, nach übergreifenden „Bearbeitungen" und „Redaktionen" zu fragen, vielmehr ist mit einem fließenden und punktuellen Wachstum der Texte – aber auf schriftlicher Ebene – zu rechnen. Die Texte sind „kanonisch" entstanden und „kanonisch" fortgeschrieben worden. „Das aber bedeutet, daß die gesamte Literaturgeschichte, so vielschichtig und verworren immer sie verlaufen sein mag, im heutigen Textbestand erhalten geblieben ist. Unsere Analyse kann ausgehen von der Möglichkeit einer lückenlosen Stratigraphie, und das Bemühen muß nur sein, die einzelnen Fortschreibungsstufen richtig zu unterscheiden und in die richtige historische Folge zu bringen. Aus demselben Grunde haben die zahllosen Konfusionen überlebt, die sich in vielen Fällen im Handumdrehen hätten ausgleichen lassen, wie aus der griechischen Übersetzung abzulesen ist" (69). Von diesem Ansatz her wird die Literarkritik, die derzeit nicht gerade hoch angesehen ist, von L. zum beinahe exklusiven Instrument der Exegese erhoben. Daß er dabei J. Wellhausen zum Vorbild und Vorläufer gewählt hat, ist sympathisch, löst aber nicht die Probleme, die mit der Literarkritik gegeben sind, vor allem wenn sie alles so genau weiß, wie dies hier vorexerziert wird.

Die neuerdings zur Mode gewordene Tendenz zur Spätdatierung atl Texte wird zum Axiom erhoben, nachdem sich für L. durch das Studium der Texte ergeben hat, „daß die Geschichte der Theologie des Alten Testaments nach der Vorgeschichte in exilischer Zeit und dem Zwischenspiel der Exilszeit (587–539) erst mit dem persischen Zeitalter beginnt" und „daß das Alte Testament zur Heiligen Schrift der nachexilischen Judenheit nicht erst nachträglich geworden, sondern daß es als solche entstanden ist" (21). So ist „das Deuteronomium, wie es heute vorliegt, ... zu wesentlichen Teilen erst das Ergebnis" der frühnachexilischen Bundestheologie (88), die geradezu als Überwindung des „vor-bundestheologischen Urdeuteronomiums" der Joschijazeit entstanden ist. Dieses „Ur-Dtn" hatte eine Erwählungstheologie, die nicht auf das Gottesvolk, sondern auf den Kultort gerichtet war. Und sein „Hauptgesetz" (J. Wellhausen) war nicht das Erste Gebot, sondern das Gesetz über die Zentralisierung des Kultes (Dtn 12). Seine prägende Struktur als „Bundesgesetz" konnte das Dtn eben erst erhalten, als die Bundestheologie „geboren" wurde: aus und in 7,22–23! So ist es nur konsequent, daß die ebenfalls stark bundestheologisch gestaltete Priesterschrift ins 4. Jh. datiert wird – adressiert an die jüdische Diaspora (231). „In ihrer Darstellung des Sinaigeschehens entpuppt die Priesterschrift sich auf ihre besondere Weise als eine weitere Fassung der Verheißung des neuen Bundes, diesmal in Gestalt einer Projektion, die die Verheißung auf die geschehene Geschichte Gottes mit seinem Volk abbildet. Nach dem Vorbild von Lev 26,9b.11a.12aβb←Ez 37,26–27* [zur Erinnerung: bislang war es fast Konsens, daß Lev 26 von der Priesterschrift abhängt!] ist der Bund Jahwes mit Israel dahin verstanden, daß er durch den Kult seines Heiligtums inmitten seines Volkes erfahrbare Wirklichkeit wird" (233). Der Priesterschrift geht es nicht um den Entwurf eines künftigen, sondern um den Erweis der Legitimität des bestehenden Kultes: im Lande! Den Kult im Land der Väter wahr- und anzunehmen, d. h. die Diaspora zu verlassen und nach Palästina/Israel zu ziehen, das propagiert P „als das Glaubenszeugnis der Übersiedlung in ein fremdes Land, für die es keinen nationalen und erst recht keinen materiellen, sondern allein einen religiösen Beweggrund gibt: die Gegenwart der Herrlichkeit Jahwes im Tempel auf dem Zion" (234).

Die ganze Fülle der explizit vorgenommenen oder nur angedeuteten „Spätdatierungen" kann hier nicht weiter referiert werden. Aber sie ist bemerkenswert, nicht zuletzt weil sie vom Ansatz der Fortschreibungshypothese sogar bis ins 2. Jh. ausgezogen wird (z. B. Jer 33,14–26).

Vier wichtige Thesen verdienen noch besonders hervorgehoben zu werden:

(1) Der theologische Begriff ברית stand nicht an der Wiege der Bundstheologie. „Anders als das nachhaltige exegetische Interesse erwarten läßt, das dem Begriff ברית zugewendet zu werden pflegt, ist er für die alttestamentliche Bundestheologie nicht konstitutiv! Jer 7,22–23, der Dekalog und die bundestheologische Rahmung des Deuteronomiums kommen ohne ihn aus. In der Sinaiperikope findet er sich erst in der nachträglichen Erweiterung der Verpflichtungsszene Ex 24,4–8" (113). Der Begriff stammt aus der Innenpolitik des vorexilischen Juda, nämlich aus dem im Krönungszeremoniell praktizierten „Königsvertrag". Als theologisch-metaphorischer Begriff begegnet ברית erstmals im nachexilischen (!) Text Jos 24, wo die Gotteswahl Israels nach dem Vorbild der Königswahl erzählt wird: „Israel wählt hier in freier Entscheidung Jahwe zu seinem Gott" (115). Dieses theologische Konstrukt, das religionsgeschichtlich unsinnig ist, ist die Antwort darauf, daß unter dem Eindruck der Konsolidierung der persischen Macht in Palästina jede Hoffnung auf Restauration zu Ende kommen mußte: „Die Bundesgemeinde des zweiten Tempels überwand den Verlust der Hoffnung auf das Königtum mit der Vorstellung, daß Jahwe selbst der König über Israel sei. Dafür konnte sie an die gemeinsemitische und auch im vorexilischen Juda vorhandene Vorstellung vom Königtum Gottes anknüpfen, die freilich so verstanden ihr Wesen gründlich wandelte und etwas unmittelbar Verpflichtendes erhielt" (118f).

(2) Die ursprüngliche Gestalt des Dekalogs, die nur Ex 20,1–3a.5a.13–17a umfaßte (also: Hauptgebot und Verbot des Mordens, Ehebrechens, Stehlens, Lügenzeugnisses, das Haus des Nächsten zu begehren), ist ebenfalls „letzten Endes verursacht durch die in Jer 7,22–23 angelegte Verknüpfung des Hauptgebots mit dem Exoduscredo" (96). Es gibt keine altisraelitische „Sinaitradition", der Dekalog ist eine späte bundestheologische Deutung des Exodus. Das sog. Privilegrecht Ex 34 ist erst danach (!) „als weitere Ausführung des im Dekalog vorliegenden Hauptgebots entstanden" (97).

(3) „Das Alte Testament ist aus der Verschmelzung zweier theologischer Schultraditionen hervorgegangen, der palästinischen, für die als Beispiele das Deuteronomium und seine Bearbeitungen, das deuteronomistische Geschichtswerk und das Jeremiabuch stehen müßten, und der babylonischen, für die Deuterojesaja und das Ezechielbuch genannt seien ... Die Synthese fand in Jerusalem statt ... und muß durch die Rückwanderung führender Theologen der Gola veranlaßt worden sein. Beim Aufeinandertreffen der beiden Schultraditionen kam es naturgemäß zu einem Rangstreit. In ihm konnten die Exulanten sich durchsetzen. Sie haben sich, wie an den Bearbeitungen des Jeremiabuches zu sehen ist, der palästinischen Tradition bemächtigt und ihr ihre Sicht des Verlaufs der Heilsgeschichte aufgeprägt" (167f).

(4) Das Verhältnis des NT zum AT kann weder als heilsgeschichtliche Kontinuität noch als vollständige Diskontinuität bestimmt werden. In Christus wird vielmehr die vor und ohne ihn bestehende Heilserwartung des AT nicht ins Unrecht, sondern ins Recht gesetzt. „Durch Gottes Recht, das ihr zukommt, wird sie gerechtfertigt, nämlich als Gottes wahrhaftige Verheißung gerechtfertigt ... Die Entsprechung, die zwischen Neuem und Altem Testament besteht, ist die Analogia fidei, sub specie Dei iustificantis die Analogia promissionis" (276).

Einem solchen Feuerwerk von Thesen und Ideen, das mit vielen Positionen der Forschung (in teilweise nicht gerade zimperlicher Polemik: auch hier spürt man auf Schritt und Tritt das „Idol" Wellhausen!) abrechnet und programmatisch beinahe das ganze AT anleuchtet, täte man Unrecht, wollte man nun Punkt für Punkt eine Gegenposition entwickeln. Ich will dennoch nicht verhehlen: Mich überzeugt (fast) keine der literarkritischen Operationen. Und schon gar nicht die Hauptthese! Zwar fasziniert die theologische Leidenschaft, mit der hier analysiert und exegesiert wird. Und nicht weniger faszinierend finde ich die Idee, das AT voll als Produkt der nachexilischen Gemeinde zu begreifen, in Strukturanalogie zum NT als Produkt der nachösterlichen Gemeinde. Mit diesem Modell wischt L. kühn die Spätjudentumstheorie seines „Mentors" Wellhausen vom Tisch und alle antijüdischen „Prophetenanschlußtheorien", mit denen christliche Neutestamentler Jesus vom nachexilischen Judentum fernhalten wollen. Nur: Die hist. Richtigkeit einer Theorie hängt nicht davon ab, ob man sie faszinierend findet. Sie muß historisch-kritisch begründet sein. Und da beginnen die Probleme.

Selbst wenn man sich einmal auf die literarkritischen Thesen einläßt – die Kühnheit, mit der sie zeit- und theologiegeschichtlich „ausgewertet" werden, verschlägt einem schier den Atem! Da werden

recht genaue zeitliche und lokale Angaben gemacht, wenn Texte bzw. Textfortschreibungen „geortet" werden, aber weder die Zeit noch die „Orte" werden differenzierter beschrieben. Was Wunder auch: die fraglichen Jahrhunderte gehören ja nicht gerade zu jener Epoche, über die wir besonders viel wissen. Die Reduktion des nachexilischen Judentums auf zwei „Schulen" ist eben doch zu einfach. Immerhin ist die ägyptische Diaspora, um nur ein Problem zu nennen, auch noch da. Und überhaupt: Auch die nachexilische Theologie ist weder in einem religionsgeschichtlichen noch in einem sozialgeschichtlichen Vakuum entstanden; beide Dimensionen kommen bei L., falls ich nichts übersehen habe, überhaupt nicht vor. Wie sollten sie auch, wenn die Theologie von „Fortschreibern" gemacht wird!

Ebensowenig wie das Bild des nachexilischen Judentums, das dem Buch zugrunde liegt, historisch begründet ist, ist es das „Gegenbild" der vorexilischen Zeit bzw. Religion. „Daß die offizielle Religion Israels mindestens bis zum Exil eine nationale Kultreligion gewesen ist, ist trotz der Schriftpropheten sicher" – das ist zwar die These S. Mowinckels, die L. zitiert, aber redeten und dachten die Propheten wirklich als absolute Monaden? Und was war eigentlich die politische und sozialkritische Brisanz des „Exoduscredos", das L. doch selbst „zum heilsgeschichtlichen Grundbestand der vorexilischen Jahwe-Religion Israel/Judas" (50) zählt? Ist es nicht schlichtweg vermessen, die Pentateuchüberlieferung und überhaupt die Frage nach den historischen Anfängen der Rede vom Gott JHWH so einfach beiseite zu schieben? Die von L. in seiner Studie über Ataljas Sturz (vgl. SBS 105) selbst bemühte Strukturanalogie zwischen der Entstehung des AT und des NT müßte – abgesehen davon, daß die Entstehung der nachexilischen Gemeinde sich keinem der Auferweckung Jesu strukturanalogen Geschehen verdankt – auch implizieren, daß die in nachexilischer Zeit entstehenden Schriften sich als Interpretation des vorexilischen Handelns JHWHs begreifen. Das Bild der vorexilischen Religionsgeschichte Judas/Israels ist eben doch komplexer. Das belegen nicht zuletzt die beiden nun vorzustellenden Diss. von H. Spieckermann und Ch. Dohmen, deren forschungsgeschichtliches Gewicht sehr hoch zu veranschlagen ist.

2.

Die ebenfalls in Göttingen (bei L. Perlitt) entstandene Studie H. Spieckermanns hat materialmäßig zwei Schwerpunkte. Zum einen bietet sie eine literarhistorische Analyse der einschlägigen Texte aus den beiden Königsbüchern, in denen über kultische Maßnahmen der judäischen Könige im 7. Jh. v. Chr. die Rede ist. Da diese Maßnahmen im Kräftefeld der assyrischen Oberherrschaft geschehen, erarbeitet S. zum anderen eine fundierte Skizze der assyrischen Religion jener Epoche und überprüft die bislang kontroverse Frage, ob und wie die Assyrer gegenüber Juda religionspolitische Pressionen ausgeübt haben. Von der Antwort auf diese Frage hängt ja, wie die Arbeit eindrucksvoll dokumentiert, auch die hist. Beurteilung der spätvorexilischen JHWH-Religion ab.

Ausgangspunkt der Arbeit ist die Analyse von 2 Kön 22–23, bei der als heuristisches Modell die „Göttinger Deuteronomistenhypothese" im Hintergrund steht. Für die letztlich leitende hist. Fragestellung ergibt sich dabei, daß der sog. erste dtr „Historiker" (DtrH: nach Smend um 560, also nach der Begnadigung Jojachins, anzusetzen) bald nach 609 v. Chr. (Joschijas Tod) entstandene „Regesten über Josias Werk" zur Verfügung hatte, die er aufnahm und programmatisch erweiterte, sowohl durch Universalisierung (Vernichtung aller möglichen, in der Kultgeschichte Israels je verehrten nichtjahwistischen Gottheiten und Kultobjekte) als auch durch geographische Ausweitung (Einschluß von Bethel) der Reform. Die von DtrH aufgenommene Vorlage umfaßte bereits den Dreischritt Buchfund (inklusive Rahmennotizen und Huldaorakel: 22,1.3–5. [6.]7–12.13aα*βbα. 14.15aαb.16a.17b.18.19aβ*γ.20aγb), Bund (23,1.2aα*.b.3aαγδb) und Reform (inklusive Abschlußnotizen : 23,5aαβb*.6a*b.7.8a.10f.12aα*γ*.29f). Die in dieser „Reformvorlage" erwähnten Gottheiten, Kultobjekte und Priester „deuten teilweise auf eine derartige Vertrautheit mit der assyrischen Religion hin, daß ihre Aufzeichnung aus allzu großer Distanz höchst unwahrscheinlich ist, d. h. daß ihre Datierung ins ausgehende 7. Jh. plausibler als jeder spätere Zeitpunkt ist" (154f). Das empfiehlt die Vorlage insgesamt als hist. Dokument: „Die in 2 Kön 22f präsentierte Handlungsreihe ist nicht nur logisch stringent, sondern auch historisch wahrscheinlich ... Die Berichterstattung ist bis in die Details (König als Zentralfigur, Befragung einer ansonsten unbekannten Prophetin, Einsetzung hoher, teilweise nur vorexilisch bekannter Würdenträger bei bestimmten Aufgaben, Beteiligung der Ältesten von Juda und Jerusalem) historisch plausibel und erweckt im ganzen nicht den Verdacht literarischer Fiktion" (155). Das gilt auch für die erst von Dtr vollzogene ausdrückliche Gleichsetzung des joschijanischen Gesetzbuches mit dem Dtn bzw. einer Vorform des Dtn.

Die sich von der Textanalyse her ergebende hist. Plausibilität des biblischen Berichts wird erhärtet durch den von S. mit vielen assyrischen Quellen geführten Nachweis, daß die Assyrer nicht nur in ihren Provinzen, sondern auch von ihren Vasallen den Reverenzerweis für die assyrischen Reichsgötter verlangten, also vielfältige religionspolitische Pressionen auch auf Juda ausübten, denen sich vor allem Manasse, der Vorgänger Joschijas (die unbedeutende Episode der Regierung Amons kann unberücksichtigt bleiben) bereitwillig beugte. Gerade dieser über ein Jahrhundert währende religionspolitische Druck der Assyrer, der sich in der Rezeption zahlreicher assyrischer Kulteinrichtungen und -praktiken im Jerusalemer Tempel und in manchen Ortsheiligtümern Gestalt schuf, die auf weite Kreise der Bevölkerung zugleich Faszination ausübte, führte in priesterlichen Kreisen des Jerusalemer Tempels zu einer (Untergrund-)Opposition, die ihren JHWH-Eifer in ein theologisches Programm goß – eben in jenes dt Gesetz, das sie in einer günstigen Stunde, im Jahre 622 v. Chr. dem König Joschija als „Fund" zuspielten, der sofort handelte. Was die Deuteronomiker verlangten, war die kultische und poltische Konsequenz des theologischen Gedankens der Einzigkeit JHWHs (Dtn 6,4): Sie verlangten intolerante Ablehnung aller anderen Götter und – in dieser Reihenfolge – deshalb auch Widerstand gegen die Völker, die andere Götter verehrten. Und sie verlangten die Einzigkeit der Jerusalemer Kultstätte, weil nur so die Reinheit der JHWH-Verehrung (durch sie) kontrolliert und sichergestellt werden konnte. Deshalb lautet die m. E. wichtigste hist. These dieser Studie: „Die nach der Gesetzespromulgation [von Joschija] eingeleitete Kultreform, der auch die ass. Kulteinrichtungen im Jerusalemer Tempel zum Opfer fielen, war ... nicht primär politisches Signal für die Befreiung vom ass. Joch, sondern theologisches Signal für den Anbruch einer neuen Ära der Jahweverehrung, in der religiöse Kompromisse – ob nun unter ass., ägypt. oder kanaanäischem Vorzeichen – keinen Platz mehr hatten. Der politische Bruch mit Assur war eine notwendige Folge des theologischen Bruches mit jeder halbherzigen Form der Jahweverehrung. Die josianische Reform war eine ‚Revolution von oben', denn die radikale Abschaffung lieb gewordener religiöser Gewohnheiten war nicht Sache der Volksfrömmigkeit, sondern priesterlicher, ‚wissenschaftlicher' Theologie" (379).

Als der „Kultreformator" Joschija 609 fiel, blieb den Deuteronomikern „nur der Rückzug in ihre priesterliche Sphäre, in der ihre Nachfolger im 6. Jh., die Deuteronomisten, unter Verwendung der aus Tempel- und Palastarchiv geretteten Quellen die Heils- und Unheilsgeschichte Israels niederschrieben" (381). Sie stilisierten nun sukzessiv (DtrH, DtrP, DtrN, SD = spätdtr) Joschija zu einer Heilsgestalt hoch, der nur noch mit Mose und David zu vergleichen war – und der dennoch das Unheil von 587 v. Chr. nicht aufhalten konnte.

Auf die Dtr geht vor allem auch die Stilisierung des Manasse zu einer Kontrastfigur (S.: „Gegenreformator") und des Hiskija zu einer Vorläuferfigur des Jochija (S.: „Vorreformator") zurück. Beides konnte freilich an hist. Vorgaben anknüpfen, die sich bereits in den „Vorlagen" der Dtr, wie sie S. rekonstruiert, fanden. Viel ist das freilich nicht, was da – ganz im Unterschied zur Spieckermannschen Analyse von 2 Kön 22–23 – hist. übrig bleibt. Für Hiskija nur: „Er zerstörte die eherne Schlange, die Mose gemacht hatte und die man Nehuschtan nannte" (2 Kön 18,4a). Und für Manasse: „Er errichtete Altäre für das ganze Himmelsheer in den beiden Höfen des Tempels JHWHs und er stellte das Ascherabild (= Bild der assyrischen Ischtar) im Tempel auf" (2 Kön 21,5.7a). Von der (erst durch die Dtr „geschaffenen") hisikijanischen Kultreform bleibt also wenig übrig, weshalb S. meint: „Zur Zerstörung der ehernen Schlange durch Hiskia kann nur F. Horsts über die josianische Reform ungerechtfertigt gesprochenes, hier aber berechtigtes Urteil zitiert werden: ‚Wer das nun als Kultusreform ... bezeichnen will, kann das tun', muß sich dann aber den Vorwurf gefallen lassen, eine ziemlich unscheinbare Aktion, deren Hintergrund zudem einigermaßen dunkel ist, mit einem sehr anspruchsvollen Titel zu versehen" (172). Statt dessen macht S. den (mir einzig plausiblen) Vorschlag, die Aktion politisch zu verstehen – im Kontext der ab 705 v. Chr. einsetzenden Rebellion Hiskijas gegen die assyrische Oberherrschaft: „Vielleicht war der gegen Assur rebellierende Vasall Hiskia geradezu gezwungen, das altehrwürdige Symbol der ehernen Schlange preiszugeben, wollte er sich nicht dem Mißverständnis aussetzen, die Ablehnung ass. Oberherrschaft und Religion nur halbherzig zu betreiben" (173 Anm. 33).

Die Hauptthese S.s, daß die politische Durchsetzung des Alleinverehrungsanspruchs JHWHs die Antwort auf die assyrische Religionspression war, halte ich für gut begründet. Allerdings ist die nähere Präzisierung, der politische Bruch Joschijas mit Assur sei eine Folge des vorangegangenen theologischen Bruchs mit den aufgezwungenen Formen des Synkretismus, weniger sicher. Ich meine sogar, das Gegenteil sei der Fall: von der Textbasis und von der religionsgeschichtlichen Realität her! Einerseits ist die in Auseinandersetzung mit H. D. Hoffmann (Reform und Reformen, Zürich 1980) durchgeführte Analyse der Texte aus 1.2 Kön als der überzeugende Nachweis dafür zu werten, daß hier ein komplexes literarhistorisches Gefüge vorliegt, dessen älteste Elemente durchaus als hist. Quelle für eine Rekonstruktion der vorexilischen Kultgeschichte dienen können (wenngleich das „Smend-Modell" dabei nicht weiter begründet oder erhärtet wird; es überrascht ohnedies, daß S. auf eine Auseinandersetzung mit dem „Cross-Modell" verzichtet bzw. dieses offensichtlich ignoriert!), andererseits ist die Analyse von 2 Kön 22–23 dann doch auf halbem Wege stehengeblieben, wenn sie so unbefangen eine „Vorlage" rekonstruiert, die an den berühmten „historischen Kern" erinnert, ohne den man nun einmal nicht auskommen mag. Daß die „Vorlage" bereits, um mit den alten Literarkritikern von 2 Kön 22–23 zu sprechen, „Buchauffindungsbericht"und „Reformbericht" zugleich bot, ist auf Grund in der „Vorlage" 2 Kön 22,1–13* noch vorhandener Spannungen zwischen Tempelreno-

vierung und Buchauffindung wenig wahrscheinlich. S. spürt das offensichtlich selbst, wenn er die erzählerische Inkonsequenz so erklärt: „Die Ausführung des königlichen Befehls von 2 Kön 22,4f.7 wird ... nicht lang und breit berichtet. In beträchtlicher Zeitraffung finden wir in 22,8 Schaphan bereits im Gespräch mit Hilkia, was seinen Gang zum Tempel und die Erledigung seines Auftrags voraussetzt. Daß die Erzählung von dem Befehl des Königs sogleich zu dem Gespräch Hilkias mit Schaphan springt, ist nicht einmal primär stilistisch motiviert, ... sondern in erster Linie durch den sachlichen Grund, daß der Erzähler energisch auf den zentralen Gegenstand seiner Geschichte hindrängt, den Hilkia nunmehr gegenüber Schaphan zur Sprache bringt: ‚Das Gesetzbuch (ספר התורה) habe ich im Tempel gefunden' (22,8aβ)" (50). Sollten hier, wie ich meine, zwei ursprüngliche selbständige „Vorlagen", deren eine von der Beseitigung assyrischer Kultgegenstände und deren andere von der „Auffindung"/ Promulgation des dt Gesetzes erzählte, gegeben sein, die erst durch DtrH programmatisch verbunden wurden, ergäbe sich auch ein anderes hist. Bild: Wie seinerzeit Hiskija den Nehuschtan als Signal seiner politischen Rebellion gegen Assur beseitigte (vgl. dazu demnächst die Münsteraner Dissertation von L. Camp), so beendete auch Joschija seine Abhängigkeit von Assur demonstrativ mit seinen „kultpolitischen" Aktionen. Erst in einem zweiten und späteren (!) Akt, der von der dt „Untergrundbewegung" theologisch und literarisch vorbereitet und getragen war, erhielt die Befreiung von Assur bzw. von der assyrischen Religionspression ihre theologische Innenseite: mit der Promulgation des um das Hauptgebot (Dtn 6,4) zentrierten „joschijanischen Urdeuteronomiums." Damit ist freilich die ganze Crux der von S. entworfenen spätvorexilischen Kultgeschichte aufgedeckt: Sie läßt sich in ihrer theologischen Brisanz und Relevanz nur verstehen, wenn sie mit der Entstehungsgeschichte des Buches Dtn bzw. der deuteronomischen Bewegung gekoppelt wird. Einen wichtigen Beitrag zu dieser Problematik leistet Ch. Dohmen, auf dessen Untersuchung nun kurz einzugehen ist.

Die Bonner Diss. von Ch. Dohmen (bei F. L. Hossfeld, an dessen Münsteraner Habil. über den Dekalog – 1982 erschienen in der Reihe OBO – sie anknüpft) entfaltet und begründet folgende Hauptthese: Das erstmals im früh-deuteronomistischen Grundtext des Dekalogs (wohl in frühexilischer Zeit!) formulierte Kultbildverbot ist „durchaus als *differentia specifica* Israels zu werten, da es die der israelitischen Religion eigene heilsgeschichtliche Komponente anschaulich in seinen Entstehungsbedingungen und in seiner Entwicklung zum Ausdruck bringt" (286).

Sachlich liegen nach D. die Wurzeln des Bilderverbots in der kultbildlosen Religionsform jener (halb-)nomadischen Gruppen, die ihren Gott JHWH in das in Palästina entstehende Israel eingebracht haben. Darin gleichen diese Gruppen jenen anikonischen Kulten, die in den Randgebieten altorientalischer Hochkulturen erkennbar sind. Insbesondere die vorislamische Religion Arabiens läßt Spuren dieser (kulturgeschichtlich bedingten!) kultbildlosen Religionsform erkennen, die im Gegensatz zur Religion der urbanen Gesellschaft weder geschlossene, überdachte Tempelhäuser noch Kultbilder als Verehrungsobjekte kennt. Kennzeichnend für sie sind offene Kultplätze und ihre Kultsymbole sind vornehmlich natürliche unbehauene Steine (Masseben), teils auch Bäume. In ihr gibt es zwar Amulette und kleine Figurinen, die als Schutzgottheiten gelten; aber ihnen kommt keinerlei kultisch-rituelle Verehrung zu.

Im frühen Israel gab es aber auch das Weiterwirken der kanaanäischen Stadtkultur, in der Tempel als ‚Wohnhäuser' von Götterbildern und ein mit den Götterbildern verbundener Kult eine wichtige Rolle spielten. Als die Verehrung des Gottes JHWH von den Anhängern dieser Tradition übernommen worden war, brachten diese ihre Tempel samt Kultbildtradition in die neue Mischgesellschaft Israel ein, wobei – zumindest offiziell – die übernommenen Kultbilder zunehmend jahwisiert wurden, d. h. sie galten nun als Bilder bzw. Symbole des bei/an ihnen (unsichtbar) gegenwärtig gedachten Gottes JHWH. So sind auch die goldenen Kälber des Jerobeam in Betel und Dan zu verstehen: als Postamente, auf denen der Exodusgott gegenwärtig gedacht wurde – nicht viel anders, als wenn die Lade mit den Keruben im Jerusalemer Tempel die Funktion des leeren Throns für den unsichtbar thronenden JHWH besaß.

Damit steckt in den Anfängen Israels, insofern es aus (halb-)nomadischen und kanaanäischen Wurzeln kam, eine synkretistische Komponente, die zur Klärung geführt werden mußte, auch wenn die auf Integration bedachte tolerante Monolatrie der frühen Königszeit sich dazu noch keinesfalls gedrängt fühlte. Die Auseinandersetzung begann nicht in Jerusalem (noch der Prophet Jesaja läßt nichts von dieser Problematik erkennen; die „Götter", gegen die er wettert, residieren in den „Tempeln" der Militärs: es sind die Kampfrosse und Streitwagen!), sondern im Nordreich. Ihre Wortführer waren im 9. Jh. der Prophet Elija und ein Jahrhundert später der Prophet Hosea. Die von ihnen stark geprägte militante JHWH-Allein-Bewegung, die durch ein verstärktes Eindringen des phönizischen Baalkultes hervorgerufen wurde, propagierte eine Abgrenzungsstrategie nicht nur gegenüber allen Vorstellungen und Kultformen, die offenkundig nicht mit der JHWH-Religion vereinbar waren (z. B. im Bereich der Fruchtbarkeits- und Sexualkulte), sondern sie bekämpfte zunehmend auch jene Kultbilder und Kultsymbole, die zwar von ihrer Herkunft her mit JHWH in Verbindung standen und als genuine Hinweise auf die Wirkmächtigkeit JHWHs betrachtet worden waren, nun aber wegen ihrer Offenheit für nichtjahwistische Deutungen auf die Kritik und schließlich auf das Veto dieser JHWH-Eiferer stießen. Während Elija an den in Betel und Dan von Jerobeam I. aufgestellten goldenen Kälbern als Kultbilder, die auf JHWHs Gegenwart hinweisen sollten, offensichtlich noch keinerlei Anstoß nahm, lehnt Hosea ein Jahrhundert nach Elija diese Bilder ab, allerdings nicht mit dem Hinweis auf ein Bilderverbot, sondern mit einer Argumentationsfigur, die aus der Tradition der Fremdgötterpolemik des Elija schöpft. Hosea bekämpft nicht grundsätzlich die Kultbilder, sondern die goldenen Kälber wegen ihrer Verwandtschaft mit den baalistischen Traditionen. Sich vor einem Stierbild niederzuwerfen oder ihm zu räuchern, ist für Hosea mit dem Alleinverehrungsanspruch JHWHs nicht vereinbar, weil diese Kultpraktiken viel zu stark von baalistischen Mißverständnissen besetzt waren. Der Kampf des Hosea gegen Baal mußte deshalb konsequenterweise auch zum kompromißlosen Kampf gegen die wichtigste Kultstatuette des Baalismus, den Stier bzw. das Kalb, führen.

In dieser Tradition des Hosea steht die aus dem Nordreich kommende, vom jehowistischen Werk der Hiskijazeit aufgenommene und entsprechend ausgestaltete Erzählung vom Goldenen Kalb Ex 32*, die u. a. eine theologische Reflexion über den Untergang des Nordreichs darstellt und die Wurzel dieser Katastrophe in der Abwendung von JHWH sieht, die sich beispielhaft im Kälberkult von Betel und Dan geäußert hat. Dabei zielt die jehowistische Polemik nicht auf die grundsätzliche Ablehnung von Kultbildern oder gar Kultsymbolen, sondern auf den Synkretismus des Nordreichs, als dessen Exponent das baalistische Kalb gezeichnet wird.

Auch die Tempelreinigung des Hiskija, bei der dieser die eherne Schlange entfernen ließ, ist noch nicht von einem Bilderverbot her zu verstehen, schon gar nicht ist die Aktion als eine Art atl Bildersturm zu begreifen. Die Aktion richtet sich auch hier gegen ein ursprünglich allgemein akzeptiertes *jahwistisches* Kultbild, das nun aber wegen seiner politisch brisanten Verwechselbarkeit mit einem assyrischen Kultbild gegen das Fremdgötterverbot verstieß und den Alleinverehrungsanspruch gefährdete. Bei dieser Schlangenfigurine handelt es sich um ein altehrwürdiges, bis dato niemals anstößiges Kultbild. Da das Schlangensymbol, worauf D. in diesem Zusammenhang aufmerksam macht, „auch im Kult der vorislamischen Araber begegnet, ist es durchaus denkbar, daß dieses Kultsymbol (als Zeichen für Heilung?) aus der vorstaatlichen Zeit Israels stammt und problemlos, da als Kultsymbol und nicht als Gottesbild verstanden, seinen Platz im Tempel hatte, ohne daß ihm von den Tradenten bis zur Zeit Hiskias besondere Bedeutung beigemessen wurde" (265). Solange diese Schlangenfigurine als Symbol der Heilkraft JHWHs durch andere sich aufdrängende Deutungen keine Konkurrenz hatte, erfüllte sie diese jahwistische Verweisfunktion. Das änderte sich schlagartig, als die assyrische Vasallitätspolitik auch in Jerusalem ihren religionspolitischen Druck ausübte und beispielsweise Ahas zwang, im Jerusalemer Tempelbezirk auch für den Reichsgott Assur Opfer darbringen zu lassen. Da Hiskija, der Sohn und Nachfolger des Ahas, in seinem Versuch, sich dem assyrischen Druck zu entziehen, auch eine Konzentration auf den genuinen Jahwismus anstrebte, mußte ihm die mögliche Verbindung des alten schlangengestaltigen JHWH-Symbols zum assyrischen Kult, in dem das Schlangenbild ein wichtiges Emblem war, sowohl politisch wie theologisch so belastend erscheinen, daß er es zerschlagen ließ.

Die Kultpolitik des Hiskija wurde von seinem Sohn und Nachfolger Manasse wieder rückgängig gemacht. Einerseits unter der religionspolitischen Pression der assyrischen Oberherren (D. schließt sich hier der oben skizzierten Position Spieckermanns an!), andererseits aber auch aus politischem Opportunismus und aus Bewunderung für die assyrische Weltkultur führte Manasse eine Reihe kultischer Neuerungen in Jerusalem ein. So stellte er im Tempelbereich eine Kultstatue der „Aschera", d. h. der assyrischen Liebesgöttin Ischtar auf und förderte die mit ihr verbundene kultische Prostitution. Genau gegen dieses Eindringen assyrischer Praxis und Ideologie wendet sich die dtn Bewegung, die in der Reformpolitik des Joschija ihren ersten Höhepunkt erreicht. „Das gesamte Reformwerk Josias steht im Zeichen (der) dtn Forderung nach ausschließlicher Alleinverehrung JHWHs; diese hat die Abschaffung fremder Kulte und die Reinigung des JHWH-Kultes von allen mehrdeutigen Kultobjekten und -praktiken bewirkt. Wenn also im Reformbericht (2 Kön 23,4–20.24) von der Vernichtung von Kultobjekten wie Aschera (= hölzerne Kultpfähle) und Masseben (= steinerne Kultmale) die Rede ist, dann ist dies von der Forderung der Kulteinheit und -reinheit her zu deuten und nicht als sachliche Ausdehnung eines Bilderverbots. Für das Vorhandensein eines Bilderverbots bietet die Reform des Josia direkt keinen Hinweis" (269). Im Gegenteil: Die Formulierung des Bilderverbots im Dekalog wächst geradezu aus der joschijanischen Reform heraus. Einerseits könnte die Wahl des Nomens פסל = „Kultbild, für den Kult gefertigtes Bild" geradezu auf die Tat des Manasse (vgl. 2 Kön 21,7: „und er brachte das *Kultbild* (פסל) der Aschera, das er *gemacht* hatte, in den Tempel ...") anspielen, andererseits war der Begriff so weit, daß damit alle Kultbilder, insofern sie eine bildhafte Gestalt hatten, getroffen wurden. Diese Bilder wurden verboten, weil sie in sich eben *nicht* jahwespezifisch waren, sondern auch im Kult anderer Götter verwendet werden konnten.

Das Bilderverbot ist somit entstanden als Konkretion des Alleinverehrungsanspruchs JHWHs. Da jedes Bild oder Symbol im Kult potentiell Hinweis auf andere Götter sein kann, muß der Jahweglaube sie ablehnen. Das ist die Pointe des Bilderverbots im Dtn-Dekalog: Es ist ein Spezialfall des Fremdgötterverbots. Weil für Israel keine anderen Götter in Frage kommen, darf es im Kult Israels auch keine Kultbilder geben – was ja das Zentrum dieser „Fremdreligionen" ausmacht. Da die Verwendung von Kultbildern die JHWH-Religion auf eine Stufe

mit den anderen Religionen stellen würde und da ein Kultbild wegen seiner Ambivalenz (d. h. wegen seiner fehlenden Eindeutigkeit) zumindest in der Volksfrömmigkeit die Tür zu fremden Religionen öffnen könnte, werden Kultbilder grundsätzlich verboten. „Die Tatbestände von Fremdgötter- und Bilderverbot verhalten sich in der Geschichte des AT folglich nicht wie Geschwister, sondern wie Vater und Sohn; der eine entsteht aus dem anderen und löst diesen später ab. Bei aller Selbständigkeit und Verschiedenheit haben beide aber gemeinsam die Zugehörigkeit zur gleichen Familie" (277).

Mit seiner Studie, die in ihren vier Teilen (1. Untersuchungen zur atl Bilderterminologie [warum wird nicht breiter angesetzt?]; 2. Analyse von Ex 32 als Voraussetzung für ein religionsgeschichtliches „Koordinatensystem"; 3. Kontextanalysen der Bilderverbotsstellen; 4. Historische Skizze zur Entstehung des Bilderverbots) gut strukturiert und auf hohem wissenschaftlichen Standard gearbeitet ist, bietet D. eine fundierte, überzeugende Sicht dieses zentralen Aspekts der JHWH-Religion. Auch hier wäre es unangemessen, durch die Infragestellung von Einzelheiten der Analysen (z. B. müßte die Diskussion eröffnet werden über die literarhistorische Zuweisung von Ex 32,20 [m. E. nicht Dtr, sondern jehowistisch: als ‚Vorlage' von Dtn 9,21], von Ex 32,35a [m. E. nicht jehowistisch, sondern Pentateuchredaktion] und vor allem über die literarkritische und religionsgeschichtliche Wertung des für D.s Skizze zentralen Bundesbuchtextes Ex 20,23 [dieses von D. als auf die Übernahme von urbaner Lebens- und Kulturform abzielend gedeutete Verbot war m. E. nie und nimmer die Ouverture eines alten Bundesbuchs, sondern gehört in die späte Redaktionsgeschichte; vgl. dazu demnächst die Münsteraner Dissertation von L. Schwienhorst]) oder durch Anmeldung von Desiderata (noch stärkere Einbeziehung des archäologischen Befundes [z. B. würde sich das Problem des latenten, kultur- und sozialgeschichtlich bedingten „Synkretismus" der frühen Religion Israels noch deutlicher machen lassen, wenn die 1978 im samarischen Gebirge zufällig gefundene höchstwahrscheinlich „israelitische" Stierstatuette mitberücksichtigt wird; daß diese im übrigen keine Ausnahme darstellt, belegen zwei vergleichbare Statuetten, die neuerdings im „Reuben-und Edith-Hecht-Museum" zu Haifa zu sehen sind; zur erstgenannten Statuette vgl. R. Wenning – E. Zenger, Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samarischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels: ZDPV 102, 1986] oder die vom Thema her unbedingt notwendige Behandlung der Amulette) die Hauptthese anzuzweifeln oder die hier vorliegende Leistung zu schmälern.

Statt dessen sollen drei Linien angedeutet werden, die sich aus der von D. vorgelegten Skizze ergeben und diese weiterführen.

(1) Die von D. herausgearbeitete jehowistische Erzählung vom Goldenen Kalb (über die zusätzlich angenommene „Vorlage" ließe sich streiten!) ist einerseits gewiß eine theologisch-politische Reflexion über den Untergang des Nordreichs. Der Stier- bzw. Kalbskult von Betel wird dadurch zum Rückfall bzw. zur Realisierung jener „Ursünde", deren Schrecklichkeit und Gefährlichkeit doch eigentlich schon von der Exodusdimension der JHWH-Religion her hätte bewußt sein müssen. Die Katastrophe von 722 v. Chr. war deshalb kein Naturereignis, sondern das von Amos und Hosea (vgl. Ex 32,34b mit Am 3,14; Hos 1,4; 2,15; 4,9b.14; 8,13; 9,7.9; 12,13) angekündigte Gericht JHWHs. Andererseits hat die Erzählung aber zugleich eine aktuelle theologisch-politische Stoßrichtung, die mit der Zeit und den Umständen zu tun hat, in der das jehowistische Werk anzusetzen ist. Der größere literarische und theologische Kontext von Ex 32 ist das privilegrechtliche Fremdgötterverbot Ex 34,14. Aktualität und Schärfe der jehowistischen Zusammenschau von Ex 32 und Ex 34,14 lassen sich aber nach all dem, was nunmehr über die „Kultreform" des Hiskija feststehen dürfte, nämlich daß sie auf die spektakuläre Vernichtung des Nehuschtan als Zeichen der politischen Rebellion gegen Assur zu reduzieren ist, nicht mehr mit Hiskija verbinden, sondern müssen als prophetisch inspirierte (der "Mose" des jehowistischen Werks trägt insgesamt prophetische Züge; in Ex 32* erinnert die Figurenkonstellation Mose–Aaron an die in Am 7,10–17 gestaltete Konstellation Prophet–Priester) Auseinandersetzung mit der Kultpolitik des Manasse interpretiert werden. Die von P. Weimar schon 1980 (vgl. Die Berufung des Mose, Freiburg–Göttingen 1980, 317) auf Grund anderer Erwägungen vorgeschlagene Kennzeichnung von Je als „Dokument des prophetischen Widerstandes gegen die Politik des Manasse" bestätigt sich demnach, wenn Ex 32* auf dem Hintergrund der von H. Spieckermann und Ch. Dohmen erarbeiteten Kultgeschichte gedeutet wird.

(2) Die „Herabdatierung" des jehowistischen Werks in die Epoche Manasses ermöglicht ein zeitgeschichtlich plausibleres Verständnis der ebenfalls jehowistischen Erzählung von der Herstellung bzw. Aufstellung der ehernen Schlange durch Mose (Num 21,4–9*). Sie arbeitet den Unterschied zum Goldenen Kalb heraus. Und das muß und kann die Erzählung ja auch tun. Immerhin ist Jerusalem ja trotz dieses Kultsymbols, das da jahrhundertelang in Jerusalem war (übrigens sagt 2 Kön 18,4 nicht, wo es eigentlich war; im Tempel? irgendwo sonst in einem Heiligtum in oder bei Jerusalem?) nicht erobert worden. Und das hat seinen Grund eben darin, daß – wie man vermutlich schon lange vor Je in Jerusalem erzählte – dieses Kultsymbol, vor dem auch gar keine Opfer wie vor dem Kalb dargebracht wurden, von JHWH selbst und zwar als auf die Zeit der Wüste begrenztes „Rettungsmittel" gegeben war. Auf die Tradition vom Nehuschtan konnten sich also Manasse und sein Klerus wirklich nicht berufen!

(3) Die Ablösung des konsequent kultpolitisch gestalteten Privilegrechts Ex 34*, das in der Zeit der assyrischen Religionspressionen die theologisch-politische Identität des JHWH-Volks retten wollte, durch den deuteronomistischen Dekalog Dtn 5* hatte, wie D. eindrucksvoll gezeigt hat, die Konsequenz, daß nun Fremdgötterverbot und Kultbildverbot (das als solches ja noch im Privilegrecht fehlte!) zum Hauptgebot wurden, das an die Spitze der daran angeschlossenen sozialpolitischen Verbote trat. Das bedeutete einerseits, daß das Bilderverbot nunmehr zugleich an die Stelle der in Ex 34* stehenden kultischen Einzelgebote trat, während andererseits dadurch die Möglichkeit geschaffen wurde, die für die Identität des JHWH-Volks nicht minder wichtige gesellschaftspolitische Dimension in Gestalt der Sozialprohibitive anzufügen.

Der „Aufstieg" des Gottes JHWH vom Schutzgott einer halbnomadischen Gruppe zum „einzigen" Gott Israels und zum alleinigen Gott „von Himmel und Erde" vollzog sich, wie die hier vorgestellten drei Diss. auf je unterschiedliche Weise aufzeigen, vor allem dadurch, daß das Widerfahrnis des „Anfangs", das die Überlieferung mit JHWH als dem Gott des Exodus verbindet, sich in der Begegnung mit anderen Religionsformen und in vielfältigen politischen Krisen so durchgehalten hat, daß sein theologisches und begriffliches Profil immer schärfer wurde. Der Gott JHWH erweist eben seine Vitalität noch allemal und zuallererst dadurch, daß er seinem Volk Identität und Geschichte ermöglicht.

Grant, Robert M. / **Tracy,** David: **A Short History of the Interpretation of the Bible.** Second edition. Revised and enlarged. – Philadelphia: Fortress Press 1984. X, 213 S., kart. US-$ 10.95

Die erste Ausgabe dieses Buches war 1948 unter dem Titel „Die Bibel in der Kirche" erschienen, wurde dann 1963 als erste Auflage unter dem jetzigen Titel veröffentlicht und wurde nun durch D. Tracy um die Kapitel 16–18 vermehrt und im ganzen überarbeitet. Die Autoren sind Neutestamentler bzw. Fundamentaltheologen an der Universität Chicago/USA.

Unter Ausklammerung der israelitischen und jüdischen Schriftauslegung in der vorchristlichen und der rabbinisch-pharisäischen Schriftinterpretation in der christlichen Ära werden in dieser Studie die einzelnen geschichtlichen Phasen der neutestamentlich-kirchlichen Bibelauslegung und ihre theoretischen Voraussetzungen dargestellt. Während Teil I von G. in 15 Kap. die großen Perioden der Bibelauslegung von Jesus von Nazareth bis in die Gegenwart darstellt, widmet sich T. in Teil II in drei Kap. den hermeneutischen Implikationen kirchlicher Bibelauslegung und den damit verbundenen Auslegungstheorien. Der Anmerkungsteil (189–198), eine auf englische Titel beschränkte Auswahlbibliographie (199–203) sowie ein Namens- und Sachverzeichnis (205–213) schließen den gerade auch für Studenten und Laien geschriebenen Einführungsband ab.

Im einzelnen werden folgende Kapitel behandelt: 1. Einführung, 2. Jesus und das Alte Testament, 3. Paulus und das Alte Testament, 4. Das Alte Testament im Neuen, 5. Die Bibel im zweiten Jahrhundert, 6. Die Schule von Alexandrien, 7. Die Schule von Antiochien, 8. Die autoritative Interpretation, 9. Die Bibel im Mittelalter, 10. Die Bibel und die Reformation 11. Das Aufkommen des Rationalismus, 12. Das neunzehnte Jahrhundert, 13. Römisch-katholischer Modernismus, 14. Moderne protestantische Interpretation, 15. Die Interpretation der Bibel, 16. Bibelauslegung und Auslegungstheorie, 17. Theologische Bibelauslegung heute, 18. Theologische Schriftauslegung in der Kirche: Vorausschau und Rückblick.

Die Studie will die hauptsächlichen Auslegungsmethoden, welche die Christen benutzten, darlegen und die Umstände, die zu ihrer Anwendung führten, beschreiben. Es wird sowohl die komplexe Vielfalt der kirchlichen Auslegungsweisen wie auch deren geistes- und kirchengeschichtlicher Hintergrund dargelegt, also eine Geschichte der Hermeneutik und Methodologie geboten. Die unglückliche Unterscheidung zwischen theologischer Interpretation und philolo-

gisch-historischer Exegese wird erfreulicherweise zurückgewiesen. Eine vereinseitigende Absolutsetzung der historisch-kritischen Methode wird als bleibendes Problem auch in der gegenwärtigen Theologie gesehen (Antiquarianismus, Historizismus), während das historische Verstehen des Textes als Grundlage jeder weiteren Interpretation festgehalten wird (5). „Der ureigene Platz der Bibel ist in der Kirche. Die Kirche existierte vor Erschaffung der Schrift; sie ist die Umwelt der Schrift ... Doch die Kirche kam zuerst, und die Schrift wurde erst in ihr produziert" (6). Diese Sicht der Beziehung von Kirche und Schrift ist angesichts der komplizierten Entstehungsverhältnisse der einzelnen ntl Texte im Verlauf der Urchristentumsgeschichte sowie angesichts der vielfachen Implikationen des ntl Traditionsprozesses in der vor- und nachösterlichen Phase der Jesusbewegung freilich recht einfach, wie der Vf. denn auch betont, daß der Ausleger nicht nur der Wahrheit des Textes gegenüber, sondern auch der Christengemeinde gegenüber Verantwortung trage (6). Aber ist diese Verantwortung des Exegeten eine andere, als der Kirche immer wieder die Wahrheit des Evangeliums freizulegen und zu verkündigen?

Jesus wird hier konsequent als Jude und als erster Bibelausleger in der Christenheit verstanden (8). Hätte das nicht drei weitere Kapitel zu Beginn des Buches notwendig gemacht, nämlich einmal die Schriftauslegung innerhalb des hebräischen AT der Masora darzustellen, dann die erheblichen interpretatorischen Momente der griechischen Septuaginta anzusprechen und schließlich die vorchristliche jüdisch-pharisäische und rabbinische Auslegungsmethodik zu referieren, bevor der „Jude Jesus" als Schriftausleger zur Darstellung kommt? Es wäre hilfreich, Jesus als Jude im Milieu und Mutterboden alttestamentlich-jüdischer Hermeneutik zu verankern, gerade auch um das herauszuarbeiten, was Jesus Neues gebracht hat, auch auf dem Gebiet der Schriftauslegung seiner Zeit (vgl. 15).

Von der Verwendung des AT in den spätapostolischen Schriften springt der Vf. sofort in die Auslegungsmethodik des zweiten Jh.s, also der beginnenden Patristik (39–51). Reizvoll wäre ein Kapitel darüber gewesen, wie im NT selbst auf den einzelnen Redaktionsstufen der synoptischen Literatur Interpretation vorgefundener Traditionen erfolgt und wie im Verlauf des ntl Traditionsprozesses die werdende neue Schrift des NT selbst vielfach interpretiert, umgeschrieben, gekürzt und erweitert wird, um sie je neuen Situationen und Verstehenshorizonten anzupassen.

Ausgehend von Philo von Alexandrien wird die Schule von Alexandrien mit ihrer allegorischen Methode und anschließend die antiochenische Schule treffend dargestellt. Im 8. Kap. wird die Entstehung lehramtlicher Entscheidungen über Bibelauslegung vom 3.–6. Jh. beschrieben und die Weisung Papst Stephanus' erklärt: „Nihil novandum, nisi quod traditum est" (Keine Neuerungen, ausgenommen aus der Tradition). Die Kap. über die Bibel in der Reformation, im Zeitalter der Aufklärung und des Rationalismus, im 19. Jh. (Schleiermacher, F. C. Baur, E. Renan, Coleridge, Colenso) und in der katholischen Modernismuskrise sind spannend und informativ zu lesen, das Plädoyer für eine typisch „katholische" Bibelauslegung (143) wirkt im Zeitalter ökumenischer Exegese und Kommentare eher fraglich.

Stuttgart Paul-Gerhard Müller

Die Übersetzung der Bibel – Aufgabe der Theologie. Stuttgarter Symposium 1984. Hrsg. von Joachim Gnilka u. Hans Peter Rüger. – Bielefeld: Luther-Verlag 1985. 315 S. (Texte und Arbeiten zur Bibel, Bd 2), geb. DM 54.–

Der Bd enthält die Referate und die gestrafften Texte der Aussprachen, die beim Symposium über Probleme der Bibelübersetzung und der Bibelausgaben durchgeführt wurden, das auf Einladung der Deutschen Bibelgesellschaft und des Katholischen Bibelwerks vom 4.–7. April 1984 in Stuttgart stattfand. Den Anlaß dazu bildeten die Fertigstellung der Nachrevision des NT von Luther, der sog. Einheitsübersetzung und der ökumenischen Übersetzung „Die Bibel in heutigem Deutsch". Die letztgenannte Übersetzung geschah im Auftrag der evangelischen und katholischen Bibelwerke im deutschsprachigen Gebiet Europas, die Einheitsübersetzung wurde erstellt im Auftrag der Bischöfe der deutschsprachigen Diözesen, das NT und die Psalmen auch im Auftrag des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bibelgesellschaft.

Nun ging es darum, sich aufgrund der gewonnenen Erfahrungen auf ökumenischer Ebene zu verständigen über die Textgrundlagen der Bibelübersetzung, über die erforderlichen Methoden, den Einfluß der verschiedenen Zielsetzungen entsprechend der Verwendung und den Adressaten auf die Eigenart der Übersetzung, näherhin auf deren Nähe zum Grundtext und zur jeweiligen Bestimmung und auf die Bedeutung vorgegebener, normativ gültiger Übersetzungen (Luther!). Zugleich ging es darum, die vorliegenden kirchlich anerkannten oder teilweise autorisierten Übersetzungen zu gewichten nach hermeneutischen, sprachlichen, exegetischen, pädagogischen, liturgischen und homiletischen Gesichtspunkten. Dazu wurden als Beispieltexte Ijob 16 und Jes 1 sowie Mt 13,24–52 und Röm 8 ausgewählt. Eingeladen zur Teilnahme waren neben den Verantwortlichen für die genannten Übersetzungen und einzelnen wichtigen Mitarbeitern Fachleute für Fragen der Übersetzung, der vergleichenden Sprachwissenschaft, der Exegese, der Homiletik, der Religionspädagogik, der Lutherübersetzung und als Schirmherren die Bischöfe Moser (Protektor des Kath. Bibelwerks) und Lohse (Vorsitzender der Dt. Bibelgesellschaft).

Besonders bedeutsam war, daß angesehene Fachleute der Übersetzungswissenschaft an diesem Symposion teilnahmen. Damit wurde bewußt die Gesprächsebene über den Kreis der theologischen und kirchlichen Beauftragten hinaus ausgeweitet. Vorbereitet wurde das Symposion durch einen wissenschaftlichen Beirat aus Fachleuten der Exegese, der Übersetzungswissenschaft und des Weltbundes der Bibelgesellschaften.

Das Symposium war von den Teilnehmern und dem Programm her wirklich kompetent, was sich sowohl im Niveau der Beiträge wie an den Ergebnissen der Aussprache zeigt. Der Geist unbedingter Offenheit unter den Teilnehmern führte vor allem auch zu einem fruchtbaren Austausch über bedeutsame konfessionell vorgegebene Probleme und Wirklichkeiten wie die Abgrenzung des Kanons der biblischen Schriften im AT, die Bedeutung der Septuaginta für die Textfassung einzelner atl Schriften, das Problem der Bindung an die Lutherübersetzung im protestantischen Raum. Hier wurde rasch ein Einverständnis erzielt, beiden Kirchen vorzuschlagen, Wege zu einverständlichen Lösungen zu suchen. Die Bindung der deutschen evangelischen Kirche an die Luthertradition führte seitens einiger Teilnehmer, vor allem auf Anregung von Prof. Scharbert, München, zu dem Vorschlag, baldmöglichst mit den Vorarbeiten dafür zu beginnen, um 2010 eine wirklich allseits anerkannte Einheitsübersetzung zu haben, die auch von Juden und Christen aller größeren Kirchengemeinschaften mitverantwortet würde.

Daneben seien allerdings andersartige Übersetzungen vielfältiger Prägung erwünscht und notwendig, um den vielseitigen Bedürfnissen biblischer Verwendung entsprechen zu können. Als kurz- und mittelfristige Aufgaben wurden genannt: 1. Überprüfung der text- und kanongeschichtlichen Voraussetzungen für eine gemeinsame Textgrundlage der „ökumenischen Einheitsübersetzung"; 2. einheitlicher Gebrauch der Bezeichnung „Spätschriften des Alten Testaments" für die sog. deutero-kanonischen bzw. apokryphen Schriften; 3. Einigung der Kirchen auf einen Basisbestand biblischer Schriften für eine Auswahlbibel; 4. Klärung der hermeneutischen, sprachlichen und übersetzerischen Voraussetzungen für eine künftige allgemeine anerkannte Einheitsübersetzung. 5. Wichtig für das Verwirklichen solcher und anderer gemeinsamer Aufgaben sei die regelmäßige Durchführung gleichgearteter Arbeitstagungen von Fachleuten und kirchlichen Beauftragten.

Der Bd ist reich an wichtigen Beobachtungen, Erkenntnissen, Einsichten und Anregungen. Besonders wertvoll sind die Thesen zur Übersetzung der Übersetzungsfachleute J. Holz-Mänttari, K. Reiß, H. J. Vermeer und W. Wilss und die Hinweise von K. Reiß zur Klärung der Eigenart von Paraphrase und Übersetzung. Er sollte daher von den kirchlichen Verantwortlichen für den Gebrauch der Bibel im Leben der Kirchen, den Beauftragten für Ökumene, den Fachleuten für Kanon- und Textgeschichte sowie für die Übersetzung biblischer Texte gründlich studiert werden, damit die darin enthaltenen Anstöße und Vorschläge nicht ins Leere gehen. Die Zeit zu deren Verwirklichung ist reif.

Passau Otto B. Knoch

Ahuis, Ferdinand: **Autorität im Umbruch.** Ein formgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der literarischen Schichtung und der zeitgeschichtlichen Bezüge von Num 16 und 17. Mit einem Ausblick auf die Diskussion um die Ämter in der Kirche. – Stuttgart: Calwer Verlag (1983). 128 S. (Calwer Theologische Monographien, Bd 13), kart. DM 24.–

Gleich im Vorwort (5f) formuliert der Vf. seine These: In Num 16f sind „drei Literaturwerke ineinandergearbeitet, die von tiefen geschichtlichen Einbrüchen zeugen" und Niederschlag sind „einer mehr als 500 Jahre atl Sozialgeschichte umgreifenden Auseinandersetzung um die Legitimation von Autorität".

In der „Einleitung" (9–21) bekräftigt der Autor sein Bekenntnis zur „Neueren Urkundenhypothese" in der Pentateuchforschung und geht von der Voraussetzung aus, daß der Jahwist aus dem Kreis der „landjudäischen Ältesten zur Zeit Salomos", die Priesterschrift aus dem Kreis der Priester in Babylon gegen Ende des Exils, der deuteronomistische Redaktor aus dem Kreis der „Leviten in Juda kurz nach dem Ende des Exils" stammt (21).

Diese Annahmen werden nun im „Hauptteil" (22–97) durch eine eingehende Analyse der Kapitel Num 16 und 17 erhärtet. Diese Analyse läßt deutlich drei Schichten erkennen:

1. Die jahwistische Datan-Abiram-Erzählung. In ihr sind Datan und Abiram die Repräsentanten der Wanderhirten, die als Familienväter mit ihren Familien in Zelten leben und sich gegen die Umwandlung der Lade von einem Wanderheiligtum zum ortsgebundenen königlichen Heiligtum Salomos zur Wehr setzen und die Wallfahrt zum Zion verweigern. In Mose stellt J dem

König (Salomo) ein Idealbild vor Augen. Mose übt die Funktion des priesterlichen Königs aus; so wie J Mose schildert (Fürbitter, bloßer Bote Jahwes, der nicht in eigener Machtvollkommenheit handelt), bringt er aber auch deutlich eine Kritik am absolutistischen Königtum Salomos an.

2. Die priesterschriftliche Erzählung von den 250 aufrührerischen Männern. Ihr liegt formgeschichtlich das Ritual eines Ordals zugrunde. In ihr versuchen die Priester, den von ihnen neu geordneten Gottesdienst in seinen drei Aspekten heiliges Amt, heiliger Ort und heilige Zeit gegenüber den Bestreitern dieser Ordnung durchzusetzen. Die 250 Männer sind die Repräsentanten der von der Exilsgemeinde berufenen bzw. gewählten Sippenhäupter, die im Exil eine Art Demokratie geschaffen haben und sich der Bevormundung durch die Priester widersetzen. Die Priester wissen aber, daß die Verhältnisse nach dem jetzt zu Ende gehenden Exil in Juda eine straffe religiöse Ordnung notwendig machen, wenn dem Synkretismus gewehrt werden soll. Sie wollen sich nicht zu Herren des Volkes machen, sondern wollen, wie Mose und Aaron, Mittler der Sühne sein. „Das Volksganze hat eine Hoffnung, wenn es sich ausrichtet an den Priestern, wie denn Aaron wohl auch nicht zufällig wie ein Mittler zwischen den Toten und Lebendigen steht" (67).

3. Die deuteronomistische Korach-Erzählung. Während die Datan-Abiram- und die 250-Männer-Erzählung zwei voneinander unabhängige Literaturwerke sind, ist die Korach-Erzählung nicht ohne Kenntnis und ohne Bezugnahme auf die beiden älteren Erzählungen geschaffen worden. Sie ist Bestandteil der deuteronomistischen Redaktion des Tetrateuchs. Der Deuteronomist hat die Erzählung von den 250 Männern als Grundlage genommen und sie um die Datan-Abiram-Erzählung so herumgelegt, daß er die Reihenfolge der Verse nicht veränderte. Für den Deuteronomisten ist Korach der Vertreter einer levitischen Gruppe, die sich von der Mose-Aaron-Tradition lösen will und eine Individualisierung des Kults anstrebt. Auch der Deuteronomist stammt aus levitischem Kreis; er weiß aber: „Wenn die Kultgemeinde ein ganzes bleiben und nicht auseinanderfallen soll in eine Vielzahl verstreuter Individuen, dann kann auch für die Zukunft nur die Ausrichtung an Mose und Aaron und damit an Jahwe weiterhelfen. Hier folgt DtrT nun ganz der Priesterschrift (17,7–13): Aaron schafft Sühne für die Überlebenden" (84).

Die Seiten 88–97 bieten eine Synopse der drei Erzählungen.

Die „Zusammenfassung" (98–117) stellt noch einmal die Ergebnisse zusammen, entwickelt eine „Geschichte der Ämter" im AT und versucht schließlich die Aussagen von Num 16f für die heutige Diskussion um Amt und Charisma in der Kirche fruchtbar zu machen. Ein ausführliches Literaturverzeichnis (118–123), ein Stichwort- und ein Bibelstellenregister schließen den Bd ab.

In dem heutigen Wirrwarr um das Pentateuchproblem, bei dem die „klassischen" Pentateuchquellen seit etwa zwanzig Jahren von zahlreichen ernst zu nehmenden Exegeten in Frage gestellt werden, zeigt der Vf. mit durchschlagenden Gründen, wenn auch nur an einem begrenzten Textmaterial, hier aber überzeugend die Stichhaltigkeit der „Neueren Urkundenhypothese" auf. Auch die Annahme des hohen Alters von J und der Abfassung von P gegen Ende des Exils in Babylonien nimmt man dem Autor gern ab. Die modernen Bestreiter der klassischen Pentateuchhypothese werden sich schwertun, die Argumente, die hier vorgebracht sind, zu entkräften. Nicht ganz überzeugt ist der Rezensent von der Spätansetzung des deuteronomistischen Redaktors. Was hier als DtrT bezeichnet wird, ist doch wohl eher der Pentateuchredaktor, den man kaum mit dem Deuteronomisten gleichsetzen kann.

Wenn auch der Rezensent davon überzeugt ist, daß man in J deutlich eine gewisse Kritik am davidisch-salomonischen Königtum erkennen kann, scheint es ihm doch zu weit hergeholt zu sein, in dem Mose der Datan-Abiram-Schicht von Num 16 einerseits ein Idealbild für den König, andererseits aber auch ein gewisses Gegenbild zu Salomo zu erkennen. Ferner liest der Vf. wohl doch zu viel aus den drei Schichten von Num 16f heraus, wenn er daraus eine ganze Geschichte der Ämter in Israel durch 500 Jahre zu entwickeln versucht.

Beachtlich sind aber eine Reihe von Einzelbeobachtungen, die man nicht übersehen sollte. So hat er m. E. wahrscheinlich gemacht, daß in dem Satz „Wir ziehen nicht hinauf" in Num 16,12 nicht die Weigerung zur Beteiligung an der Landnahme, sondern die Weigerung zur Wallfahrt zum Heiligtum, in der Erzählung zum Sinai, in der Situation der Entstehung der Erzählung aber zum Zionsheiligtum, gemeint ist und folglich die Datan-Abiram-Geschichte ursprünglich in J vor dem Bericht über die Sinai-Ereignisse stand (37–40). Recht wird der Vf. auch mit der Annahme haben, daß Gen 14,18–20 zum Jahwisten gehört, was bekanntlich so gut wie von allen anderen Exegeten geleugnet wird (52).

Die Arbeit verdient die Beachtung der Exegeten, auch wenn man in Einzelheiten oft anderer Meinung sein wird. Vielen dürften die Konstruktionen zu kühn sein. Das gilt vor allem von den Versuchen, aus Num 16f eine ganze Lehre von den Ämtern in der Kirche zu entwikkeln. Für einen evangelischen Theologen ist es gewiß sonderbar, wenn er in dem Aufbegehren der Kritiker des Mose und des Aaron eine Parallele sieht zu der Entwicklung in der Kirche, „daß Laien die These von einem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen vertraten, aber gerade so das Ganze aus dem Auge verloren" (112). Wenn man der Methode des Autors in der Auswertung des Textes für die Gegenwart folgen wollte, ließe sich sogar die Heilsbedeutung des Papstamtes für die Kirche aus Num 16f begründen, was natürlich der Vf. nicht beabsichtigt, freilich auch die Gefahr herauslesen, daß „das (Hohe-)Priesteramt ... nicht mehr das Ganze" sieht, sondern nur Herrschaft anstrebt. Bei solchen Aktualisierungen sollte man doch vorsichtiger sein, als es hier der Fall ist.

München Josef Scharbert

Ernst, Josef / **Backhaus,** Knut: **Studium Neues Testament.** – Paderborn: Bonifatius-Druckerei (1986). 122 S., kart. DM 12.80

Der Inhaber des Lehrstuhls für Neutestamentliche Exegese an der Theologischen Fakultät Paderborn und sein wissenschaftlicher Mitarbeiter wollen mit dieser handlichen Information den Studierenden helfen, ihr ntl Studium sinnvoll zu gestalten. Die Hilfe ist dreifach gegliedert:

I. Studium des Neuen Testaments – Wege und Schritte;
II. Die neutestamentliche Seminararbeit;
III. Bibliographie.

Teil I. informiert über das Studienziel, den griechischen Sprachkurs, die kursorische Bibellesung, die Einleitungswissenschaft, das Proseminar, die Exegese, das neutestamentliche Seminar, das Schwerpunktstudium, die Diplomarbeit und über begleitende und weiterführende private Studien; Teil II. über die Arbeitsstrategie (Orientierung, Erschließung, Formulierung, Diskussion), über Exegese als hörenden Glauben (die rechte Grundeinstellung), bietet Hinweise zur Gestaltung des Typoskripts und verweist auf hilfreiche Veröffentlichungen; Teil III. bietet gut ausgewählte Hinweise auf Quellenausgaben, exegetische Hilfsmittel, Nachschlagewerke, Einführungen, Literatur zur Basis der Exegese (Einleitungen, hermeneutische Schriften), Sammlungen exegetischer Schriften und Texte (Kommentarreihen und wichtigste Schriftenreihen, je mit Abkürzungen, z. B. TU, NtA, BZNW, BBB, SBS usw.), wichtige Zeitschriften (je mit Abkürzungen, z. B. ZNW, BZ, Bib, NTS, JBL, RB, auch CBQ, Ling Bibl, NT, ExpT, Biki), Literatur zu Gestalt, Geschichte und Geist des Urchristentms und seiner Umwelt (Darstellungen der Geschichte des Urchristentums, der Geographie sowie der Kultur- und Zeitgeschichte des NT und seiner Umwelt; der Religionsgeschichte im Umfeld des NT; der Theologie des NT), Literatur zu Werden und Wesen der Exegese, Literatur zur spirituellen Erschließung der biblischen Schriften (zur Bibellektüre und zur Betrachtung), Hilfsmittel wissenschaftlicher Arbeit (Leitfäden zur Arbeitstechnik, Bibliografien, Abkürzungsverzeichnisse).

Eine gründliche Durchsicht bestätigt, daß nahezu alle wichtigen Veröffentlichungen erfaßt und übersichtlich dargeboten wurden; dabei wird die katholische Literatur besonders berücksichtigt, vereinzelt auch ältere. Besonders zu begrüßen sind die Hinweise auf das geistliche Ziel des Studiums des Neuen Testaments und auf die Methoden zur Lektüre und zur Betrachtung. Hilfreich sind die praktischen Anleitungen für die wissenschaftliche Arbeit.

Da und dort sind noch Ergänzungen wünschenswert, z. B. durch Hinweise auf den Gebrauch des NT in Liturgie und Frömmigkeit. Da zu zahlreichen Themenbereichen mehrere Fachbücher angegeben werden, die z. T. sehr verschiedenartig und verschiedenwertig sind, wären kurze beschreibende und wertende Hinweise sehr hilfreich. Denn der Studierende der Exegese des NT besitzt noch kein Urteilsvermögen. Dasselbe gilt auch in bezug auf ältere oder vom theologischen Standpunkt aus „einseitige" Literatur.

Alles in allem: ein sehr brauchbares Hilfsmittel, das der akademische Lehrer seinen Studierenden gern empfehlen wird, das aber auch gute Dienste den Seelsorgern, Pastoralassistenten und Studienräten der Religion an Gymnasien leisten kann, vor allem was den Hinweis auf wichtige Literatur angeht. Deshalb sollte dieser Leitfaden ständig auf dem Laufenden gehalten und präzisiert werden.

Passau Otto B. Knoch

Hofrichter, Peter: **Im Anfang war der „Johannesprolog".** Das urchristliche Logosbekenntnis – die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie. – Regensburg: Fr. Pustet (1986). 481 S. (Biblische Untersuchungen Bd 17), kart. DM 48.–

Diese 1984/85 von der Theol. Fakultät der Universität Graz angenommene Habil., die eine Weiterführung (z. T. Revision) seiner Diss. an der Theol. Fakultät der Universität Salzburg „Nicht aus Blut, sondern monogen aus Gott geboren. Textkritische, dogmengeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Joh 1,13–14" (FzB 31, Würzburg 1978) darstellt und das Ergebnis eines zehnjährigen Forschungsprozesses ist, wie der Vf. im Vorwort sagt, stellt eine kühne These auf. Wenn sie zu Recht bestände, würde sie die johanneische und gnostische Forschung, darüber hinaus die weithin herrschenden Vorstellungen von der frühen und sich verschieden ausprägenden urkirchlichen

Christologie völlig umstürzen. Das mit guten Kenntnissen der gnostischen und patristischen Quellen und der bisherigen Forschung erarbeitete Werk stellt an den Anfang des Christusglaubens, wie der Titel andeutet, zur Verblüffung des Lesers gerade jene Logos-Christologie, die im johanneischen Prolog erkennbar wird und bisher als Spätstufe angesehen wurde. Von einem aus Joh 1,1–18 rekonstruierten „Logosbekenntnis" soll sich die urchristliche und andererseits die gnostische Gedankenbewegung erklären, und zwar jeweils in einem literarischen Prozeß, da das „Logosbekenntnis" in seiner literarischen Gestalt den Ausgangspunkt aller weiteren literarischen Ausfaltungen im Urchristentum und im Gnostizismus bilden soll. Das ntl Christentum sei, wie es im „Forschungsertrag" heißt, „in noch weit stärkerem Maße, als dies schon bisher gesehen wurde, von Anfang an eine literarische und textgebundene Erscheinung" (366). Um die explosive Kraft dieser Behauptung zu ermessen, lese man weiter: „Literarischen Ursprungs im besten Sinne sind gerade jene szenischen Bilder, die die christliche Phantasie am stärksten geprägt haben, wie Weihnachten, die Taufe und Verklärung Jesu oder die Bekehrung des Paulus" (366). Am Anfang steht ein Text, eben das „Logosbekenntnis", das dann auf die nachösterliche Hellenistengemeinde (327f) und letztendlich auf Gedanken des jüdischen Religionsphilosophen Philo von Alexandrien (337–347) zurückgeführt wird. Die Initialzündung wird zeitig angesetzt: „Es ist also damit zu rechnen, daß bereits unmittelbar nach dem Tode Jesu seine Anhänger aus dem hellenistischen Judentum, die wohl auch Mitglieder der in der Apostelgeschichte (6,9) genannten ‚Synagoge der Libertiner, Cyrenaiker, Alexandriner, Kilikier und (Klein-)Asier' waren, die zeitgenössische und ganz moderne Theologie des Philo von Alexandrien benutzten, um ihr Bekenntnis zu Jesus als zu dem in ihm fleischgewordenen philonischen Logos zu formulieren" (362). Um diese These zu beweisen, will der Vf. im einzelnen zeigen, wie aus dem für ihn feststehenden ursprünglichen Text des „Logosbekenntnisses" alle weiteren Texte – christliche und gnostische – abzuleiten sind, auch die jetzige, nach seiner Meinung gegen die Logoschristologie gerichtete Form des joh. Prologs und des ganzen Joh-Ev. Wirklich eine kühne These, die aber gerade wegen der vom Vf. behaupteten „rationalen Nachvollziehbarkeit" (366) der wissenschaftlichen Nachprüfung bedarf. Um es vorweg zu sagen: Diese in einer tour de force vorangetriebene These hat mich ganz und gar nicht überzeugt.

Zum Aufbau des Werkes: Zunächst stellt der Vf. „das Problem" vor (13–38). Neben knappen forschungsgeschichtlichen Überblicken findet sich darin schon eine gewichtige These, nämlich zum Verhältnis von Prolog und Joh-Ev.: „Hält man sich den Bekenntnischarakter des Prologs vor Augen, so ist das Evangelium wohl am ehesten ein fortgesetzter Kommentar zu diesem urchristlichen Glaubensbekenntnis, ein Katechismus in erzählender Form, in dem Jesus selbst als der Katechet – oder . . . als der ‚Exeget' auftritt (Joh 1,18)" (17). Der 2. Abschnitt „Rekonstruktion des Bekenntnisses" (39–82) setzt mit einer weiteren These ein: Es handelt sich nicht um einen Hymnus, sondern ein Bekenntnis; der rekonstruierte Text sei nicht im liturgischen, sondern im katechetischen Bereich anzusiedeln (41). Die Rekonstruktion dieses „Logosbekenntnisses" durch den Vf., zu der noch Stellung zu nehmen ist, wird deutsch S. 68f, griechisch S. 76f wiedergegeben. Der 3. Abschnitt (83–143) behandelt die „johanneische und frühkirchliche Rezeption", der 4. dann ausführlich die „gnostische Rezeption" (145–237), der 5. „die Interpretation des Logosbekenntnisses im vorjohanneischen Neuen Testament" (239–307), der 6. „Vorneutestamentliche Interpretation und Ursprung des Logosbekenntnisses" (309–363). Unter 7 faßt der Vf. seinen „Forschungsertrag" zusammen (365–467). Dann folgen die durchgezählten Anmerkungen für das ganze Werk (369–410), Literatur (411–438) und Register (Autoren 439–445, Stellen 446–481). Das Stellenregister aus Bibel und außerbiblischer Literatur belegt die umfangreiche Quellenbenutzung des Vf., das sei rühmlich hervorgehoben.

Der Aufbau ist für die These des Vf.s zielstrebig und zügig angelegt. Nicht zu allem kann ich hier Stellung nehmen; vor allem muß ich die Beurteilung der herangezogenen gnostischen Texte Experten für die Gnosisforschung zuweisen. Bei der jetzt durch die Nag-Hammadi-Texte angeschwollenen Fülle des Quellenmaterials muß man fragen, ob die Interpretation des Vf.s allen verfügbaren Texten gerecht wird; aber das Wesentliche (4.1 Die gnostische Gotteslehre; 4.2 Mythologische Konstanten; 4.3 Die mythologischen Texte von Nag Hammadi) hat der Vf. sicher berücksichtigt – ob auch immer richtig interpretiert (besonders 4.3), ist eine andere Frage. Hier beschränke ich mich auf den grundlegenden Ansatz, die Argumentation und die daraus gezogenen Folgerungen des Vf. für das NT und das Urchristentum.

Zur Rekonstruktion des „Logosbekenntnisses": Fraglich ist schon, ob man den erschlossenen Text als „Bekenntnis" auffassen soll. Es ist immerhin ein rhythmisch-poetischer Text von erheblicher Länge. Die ältesten Glaubens- oder Bekenntnisformeln sind kurz (dazu K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Gütersloh 1972, 55–117). Gewiß kann man Joh 1,14b „Und wir haben seine Herrlichkeit (als) eine Herrlichkeit des Monogenen vom Vater gesehen" als „Glaubensbekenntnis" ansehen, aber den ganzen Text? S. 72 spricht der Vf. selbst vom „Logoslied", das „der johanneischen Gemeinde als Glaubensbekenntnis im Gemeindeleben auch tatsächlich präsent gewesen sein muß" und nennt es S. 67 „ein christologisches Lied in drei Abschnitten". Wenn vorfindliche Christushymnen (Phil 2,6–11; 1 Tim 3,16; Kol 1,15–20; vielleicht Hebr 1,3) sonst mit dem Relativpronomen ὅς beginnen, so sind auch andere Lieder denkbar, die im urchristlichen Gottesdienst gesungen wurden (vgl. Eph 5,19), und die letzte Strophe, die allein die „Wir"-Form gebraucht (Joh 1,14.16), kann auch lobpreisenden Dank ausdrücken.

Seine Rekonstruktion beginnt der Vf. mit V. 13, der „Spitze des Eisberges". Zwar gesteht er (entgegen seiner Diss.) zu, daß textkritisch die singularische Lesart nicht ursprünglich ist; aber traditionsgeschichtlich will er an der Beziehung auf den Logos festhalten (46): „Nicht aus Blut und nicht aus Fleischeswollen, sondern aus Gott wurde er geboren" (68 bzw. 77). Man fragt sich, mit welchem Recht? Wohl deshalb, weil der Vf. diesen Vers aufs engste mit V. 14 verbindet und darin seine Logoschristologie ausgesagt findet. Für diese werden aber schon in V. 6–8 die Weichen gestellt; denn eine frühere Hypothese von H. H. Schaeder u. a. aufgreifend, bezieht er V. 6a.b „Ein Mensch trat auf, von Gott gesandt" nicht auf den Täufer Johannes, sondern auf den Logos (54–58). Der Anthropos, der göttliche Gesandte, ist der Logos. Andere Textteile in V. 6–8 gehören dann zur kirchlichen Interpretation auf Johannes d. T. Aber der „autoritative" Text (61), der übrigbleibt, stößt sich durch die Aussage „damit er Zeugnis gebe für das Licht" mit der Aussage, daß der Logos selbst das wahre Licht war (V. 9). Auf weiteres, besonders den angeblichen „präpaulinischen Einschub" in V. 14e–17 (63–66), will ich nicht eingehen.

Zur „Rezeption" des Logosbekenntnisses: Im 3. Abschnitt soll nun die johanneische und frühkirchliche Rezeption des „Logosbekenntnisses" aufgezeigt werden. Dazu bedient sich der Vf. einer einfachen, aber fragwürdigen Methode: Er geht das Joh-Ev., dann die übrigen joh. Schriften (auch die Joh-Apk) und Texte der nachneutestamentlichen Kirche auf Lexeme des Logosbekenntnisses durch und meint, ihre Anklänge und Nachklänge beweisen die Abhängigkeit vom Logosbekenntnis, allerdings in der „kirchlichen" Rezeption, die dem ursprünglichen Sinn nicht mehr entspreche. Aber muß deswegen das Joh-Ev. ein „Kommentar", ein „Katechismus in erzählender Form" sein? Warum soll sich der Evangelist nicht der gleichen Sprachkompetenz bedient haben, ohne das Logoslied „kommentieren" zu wollen? Gattungskritisch bleibt sein Werk doch ein „Evangelium", das starke Verbindungen zu den synoptischen Evangelien hat, auch wenn es oder gerade weil es eigene Traditionen verwendet. Für die Deutung des Vf. nur ein Beispiel: Wegen seiner Ablehnung der Logoschristologie soll der Evangelist nicht mehr vom personalen „Wort" sprechen, sondern statt dessen vom Wort, das Jesus gesprochen hat (85f). Damit scheint mir die eigenständige johanneische Theologie in ein Prokrustesbett gepreßt zu werden. Ähnliches gilt für „Mensch", „Gesandter", „Zeugnisgeben" (91–94). Für die Joh-Apk tut sich der Vf. selbst schwer (111f). Für die „nachneutestamentliche Kirche" zieht er in ähnlicher Weise die Oden Salomos, die Aloger u. a. heran bis zum Konzil von Nicäa. Überraschend ist die Zuweisung der Schrift „Josef und Asenat" zum hellenistischen Judenchristentum (128.138f). „Für die Interpretationsgeschichte des Logosbekenntnisses bedeutet dies, daß alle drei Leitmotive seiner Christologie – Logos, Mensch und Gesandter und göttlicher Ursprung – schon in ntl Zeit zum Problem geworden waren und auf dem Weg alternativer Textinterpretationen ausgeschaltet werden sollten . . ." (142).

Das Verfahren für die gnostischen Texte wird in der gleichen Weise durchgeführt. Der Vf. will nachweisen, daß das dem joh. Prolog zugrunde liegende urchristliche Bekenntnis nicht nur akzidentiell gnostisch benutzt wurde, sondern überhaupt die Basis der gnostischen Lehrentwicklung darstellt (146). Ob ihm das gelungen ist, scheint mir recht fraglich zu sein. Läßt sich unter Voraussetzung der ursprünglich christologischen Bedeutung von Joh 1,6 die gesamte gnostische Lehrentwicklung auf die „midraschartige Exegese des Logosbekenntnisses reduzieren"? (236) Doch das mögen, wie gesagt, andere beurteilen.

Besondere Aufmerksamkeit verlangt noch der 5. Abschnitt über die Interpretation des Logosbekenntnisses im vorjohanneischen NT.

Für das Mk-Ev. sieht der Vf. V. 6 des Logosbekenntnisses im Hintergrund des Mischzitates von Mk 1,2f (249–253). Bei Mk gehe es um eine Entchristologisierung des Logosbegriffes, und dafür wird ähnlich wie für das Joh-Ev. geltend gemacht, daß es in der Deutung des Sämannsgleichnisses heiße, daß der Sämann das Wort (den Logos) sät (253f), daß der „Anfang" jetzt auf das Evangelium bezogen wird (255f) und daß sich solche Interpretationen auch auf die Inszenierung (!) von Taufe, Jüngeraussendung, Petrusbekenntnis, Verklärung und Auferstehung ausgewirkt haben (259). Wer vermag da noch zu folgen? Wird da nicht der traditionsgeschichtliche Grund dieser Perikopen völlig mißachtet bzw. verkannt? In ähnlicher Weise werden dann auch die Kindheitsgeschichten als Midraschim zum Text des Logosbekenntnisses erklärt (262–279). Gewiß finden sich in ihnen wieder andere literarische Gattungen; aber ihre Bezogenheit auf das Logosbekenntnis vermag ich nicht zu sehen (der Vf. selbst hält sie S. 264 „auf den ersten Blick" für „eher unwahrscheinlich").

Nicht anders steht es mit den „Reflexionen und Deutungen des Logosbekenntnisses in der paulinischen Tradition" (282–307). Die „äußerst starken Indizien", die dafür sprechen sollen, „daß Paulus das Logosbekenntnis mit allen Erweiterungen – ausgenommen die späteren Täufereinschübe und die Textfixierung in Vers 13 – gekannt und seine Theologie in Kenntnis dieses Textes entwickelt hat" (286), werden den wenigsten Forschern einleuchten. Wie lassen sich damit die von Paulus aufgenommene christologische Formel in Röm 1,3f, die Hingabe-Formeln, die Glaubensformel 1 Kor 15,3–5 vereinbaren, wie der Sühne-

und Versöhnungsgedanke? Hier sind doch deutliche Spuren einer frühen und andersartigen Christologie unleugbar.

Die äußerst frühe Ansetzung des Logosbekenntnisses, die der Vf. behauptet (s. o.), setzt eine Rekonstruktion der urkirchlichen Geschichte voraus, die ganz hypothetisch bleibt: Simon Magus soll das Logosbekenntnis von Philippus erfahren haben (dazu wird Apg 8,4f herangezogen!), der es wieder von Stephanus her kannte (309–321). Weiter wird dann der Evangelist Philippus aus der Apg mit dem Apostel Philippus des Joh-Ev. identifiziert (322f), neben Andreas eine Autorität für das vierte Evangelium. Die Leitung der Hellenisten habe vor Errichtung des Siebenerkollegiums in der Hand des Andreas gelegen (327) usw. Das alles sind Behauptungen, bei denen es schwerfällt, den Ausdruck „phantastisch" zu vermeiden.

Was schließlich die Herleitung von Philo v. Alex. anbelangt, so ist die Verwandtschaft des Logosliedes in Joh 1 mit der philonischen Logoslehre unbestritten, aber eben nur die konzeptionelle Nähe, nicht der Ursprung bei Philo. Der Vf. sagt: „Der philonische Logos wurde durch seine christliche Indienstnahme mit allen seinen Äquivalenten nun zur Prädikation Jesu" (337). So einfach läßt sich m. E. die Traditionslinie nicht ausziehen. Nach der These des Vf. würde die ganze urchristliche Christologie ihren Ursprung und ihre Entwicklung (gab es eine solche einspurige Entwicklung?) dem alexandrinischen Religionsphilosophen verdanken. Das ist zwar theologiegeschichtlich keine ganz neue These (vgl. A. F. Gfrörer, gest. 1861), schien aber für unsere Zeit überwunden zu sein. Der neue, gewiß geistreiche, aber auch äußerst bedenkliche Vorstoß von P. Hofrichter auf Grund des angeblich am Anfang stehenden „Logosbekenntnisses" scheint mir wegen seiner hypothetischen, nicht wirklich abgesicherten Argumentation ins Leere zu laufen.

Würzburg Rudolf Schnackenburg

Mora, Vincent O.S.B.: **Le Refus d'Israël.** Matthieu 27,25. – Paris: Les Éditions du Cerf 1986. 182 S. (Lectio Divina 124), kart. FF 100.–

V. Mora ist Mitglied des OSB-Konvents der Dormition Abbey auf dem Sionsberg in Jerusalem und ein ausgewiesener Exeget. Es geht in seinem Buch um die „Verweigerung Israels", wie sie besonders in dem furchtbaren Ruf des „ganzen Volks" in Mt 27,25 zum Ausdruck kommt: „Sein Blut über uns und unsere Kinder!" M. geht nicht bloß dem unmittelbaren Sinn dieses Rufes nach, sondern stellt ihn in das Gesamt der Theologie des Mt-Evangeliums hinein.

In der „Einleitung" bringt er kurz das Thema „Mt 27,25 und die christliche Mentalität" zur Sprache, wie sie sich etwa bei Origenes, Thomas von Aquin und modernen Autoren gezeigt hat, z. B. auch bei der jüdischen Konvertitin D. Judant in ihrem Buch „Les Deux Israël. Essay sur le mystère du salut d'Israël dans l'économie des deux testaments" (Paris 1960), aus dem er folgende Sätze zitiert (Übersetzung vom Rezensenten): „Die Kreuzigung (Jesu) ist die direkte Konsequenz der Verblendung (der Juden). Das eine und das andere sind Kollektivsünden des jüdischen Volkes, der Zeitgenossen Jesu." M. stellt dann kurz „Neuere Studien" vor, nämlich von K. H. Schelkle, W. Trilling, R. Walker, D. R. A. Hare, und formuliert dabei bereits scharf Fragen wie diese: Was ist der Platz Israels, sein Sinn in der Heilsgeschichte nach Christus? Kann man eine Theologie der Kirche entwickeln, ohne diese Probleme zu berühren? M. kommt dann auf die Zielsetzung seines Buches zu sprechen: Er will keine Auslegungsgeschichte von Mt 27,25 vorlegen, vielmehr eine Analyse des Textes im Gespräch mit der modernen Exegese und auf ihn Licht vom ganzen Mt-Evangelium her werfen. M. versteht, so bemerkt er jetzt schon, die Antwort des Volkes in Mt 27,25 an Pilatus als Ausdruck der Verweigerung Israels im Gegenüber zu seinem Christus. Er will die Konsequenzen und die Ursachen dieser Verweigerung untersuchen, verbunden mit der Frage: Hat Mt die Antwort des Volkes „erfunden"? Gibt sie eine geschichtliche Realität wieder? Warum markiert Mt mehr als die anderen Evangelisten die Verweigerung Israels? Schwierige Fragen!

Es folgt das 1. Kapitel mit der Überschrift: „Die Verweigerung Israels: eine Tatsache." M. bespricht zunächst Übersetzungsschwierigkeiten des Nominalsatzes „Sein Blut über uns und unsere Kinder". Wer sind „unsere Kinder"? Auch die zukünftigen? Auf wen bezieht sich das Syntagma „das ganze Volk" in Mt 27,25? Auf die anonyme Volksmenge, die beim Prozeß Jesu mehr oder weniger „zufällig" anwesend ist, oder auf das ganze Volk Israel? Und da wieder: auf das damalige ganze Volk Israel oder auch auf alle folgenden Generationen der Juden, was bekanntlich von Christen oft behauptet worden ist?

Der Ruf des „ganzen Volkes" ist Sondergut des Mt und ist bei ihm verbunden mit der Unschuldserklärung des Pilatus und ohne diese gar nicht verständlich (gemeinsames Stichwort „Blut"). Die Geste des Pilatus hat ihre Wurzeln im Sakralrecht Israels; sie „hat juridische und religiöse Bedeutung" (22). Pilatus lädt mit seiner Unschuldserklärung die jüdischen Autoritäten und das Volk ein, die Verantwortung für ihre Entscheidung gegen Jesus zu übernehmen. Damit hat M. schon eine wesentliche Einicht gewonnen: Es geht bei dem Ruf um die Übernahme von Verantwortung! Dies begründet M. noch näher durch eingehende diachrone Analysen der Teilelemente des Textes: „Sein Blut über", „über uns und unsere Kinder", „das ganze Volk". Es handelt sich nach M. um „eine feierliche Erklärung", die den Sinn hat: „Wir und unsere Kinder, unsere ganze Gemeinschaft, übernehmen die Verantwortung für diese Verurteilung, die wir fordern und vor der, ihr, Pilatus, zurückweicht. Wir übernehmen die Verantwortung für diesen Akt und seine Folgen" (33). Der Akzent liegt nach M. dabei nicht auf der Zukunft, über die entschieden wird, vielmehr auf der Entscheidung selbst, deren unglückselige Folgen nach Mt die Zerstörung des Tempels und der mit dem Tempel verbundenen Form des Judentums sind. Diese Entscheidung, die Übernahme von Verantwortung bedeutet, hat nichts mit einer „Selbstverfluchung" des jüdischen Volkes zu tun, wie M. mit Recht betont. Aber M. glaubt aufgrund einer Untersuchung des mt. Sprachgebrauchs festhalten zu können, daß es sich bei dem „ganzen Volk" im Sinne des Mt um das ganze Volk Israel handelt. Und so ist nach M. der berühmt-berüchtigte Ruf in Mt 27,25 „die Klimax der Passion und der Verweigerung Israels", die im ganzen Mt-Evangelium zur Sprache gebracht ist, wie M. eingehend zeigt. „Der Sinn" von Mt 27,25 ist nach M. die Verweigerung Israels Jesus und dem Evangelium gegenüber (dazu 39–41). Das dürfte ein wichtiges Ergebnis sein.

Im 2. Kapitel behandelt M. die Konsequenzen der „Verweigerung" für Israel. Mt sieht die Konsequenzen vor allem, wie M. zeigt, in der Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem durch die Römer und in der Übergabe des „Weinbergs" an ein Volk, das Früchte bringt (Gleichnis von den mörderischen Weinbergspächtern!). Die Verweigerung mit ihren furchtbaren Folgen hat sich schon im vorösterlichen Leben Jesu gezeigt, aber sie schlug sich nach seinem Tod zum Vorteil der Völker aus, die das Evangelium annehmen. Da bleibt jedoch eine schwierige Frage: „Ist die Verweigerung der Juden definitiv?" (73). M. betont in seiner Antwort zunächst sehr entschieden, daß es sich bei der Generation, die die Verantwortung für die Verurteilung Jesu vor Pilatus übernommen hat, „einzig um die zeitgenössische Generation Jesu" handelt (75) und folglich auch die Strafe dafür nicht die Juden bis zum Ende der Zeiten trifft, wie etwa schon Origenes und viele Christen bis heute meinen. Aber die „Verweigerung" besteht dennoch bis heute – eine historische Tatsache! – und vermutlich weiterhin. Wie lange noch?, so fragt M. Wird das ganze jüdische Volk sich eines Tages zum Evangelium bekehren, etwa gegen Ende der Zeiten? Oder wird erst bei der Parusie Israel in Jesus seinen Messias erkennen und begrüßen (vgl. die Verheißung Jesu in Mt 23,39!)? Nach M. läßt sich keinenfalls behaupten, daß die Bekehrung der Juden mit dem Ende der Welt zusammenfällt (vgl. 80) – wir kommen darauf zurück. Aber: „ohne es zu wissen, geht Israel auf die Begegnung mit seinem Herrn zu" (81).

Im 3. Kapitel behandelt M. die Konsequenzen der Verweigerung Israels für die christliche Kirche und den theologischen Status Israels. Es geht dabei vor allem um die Reaktionen Jesu auf die schon vor Ostern sich anzeigende Verweigerung Israels und um die Spannungen und Feindseligkeiten zwischen Synagoge und Kirche – immer alles gemäß Mt. Aus Raumgründen nenne ich hier nur die Gliederungspunkte des Kapitels: Die Ankündigung der Feindseligkeiten; die Feindschaft Synagoge – Kirche (M. ist mit Recht überzeugt, daß man im Mt-Evangelium nicht nur das Thema „Jesus in seiner Zeit", sondern auch das Thema „Die Kirche zur Zeit des Matthäus" antrifft); diese Gegnerschaft zeigt sich z. B. im „Antipharisäismus des Mt", in der Polemik über das Sabbatgebot und die Reinheitsvorschriften, in den „Wehesprüchen". Am Ende dieses Kapitels geht M. auf die Frage ein: „Ist Israel immerzu das Volk Gottes?", oder ist Israel nach Mt ein immerzu „gefallenes, verworfenes, verfluchtes" Volk? Antwort: Mt kennt keinenfalls „eine definitive Verurteilung Israels" (116). „Der Bund rührt an die existentiellen Wurzeln Israels ... Es ist ein Irrtum, zu glauben, daß Israel existieren könnte, sofern es ein Volk unter den anderen wäre" (117).

Im 4. Kapitel geht es um die göttlichen Ursachen der Verweigerung Israels: „Warum hat Israel den Christus nicht erkannt? Warum hat es ihn verworfen? Warum hat es ihn dem Tod überliefert?" M. weiß, daß diese Fragen nicht leicht zu beantworten sind. Psychologische Antworten sind Mt fremd; das „Warum" der Verweigerung sucht er vielmehr „in einer theologischen Sicht der Ereignisse" (121), indem er in diesen vor allem eine Erfüllung der Schrift sieht (Reflexionszitate!), so daß man nicht sagen kann, der Plan Gottes mit Israel sei gescheitert. Mt steht mit dieser Antwort nicht allein in der Urkirche. Der Plan Gottes, geoffenbart in der Schrift, hat sich vor allem auch im gewaltsamen Tod Jesu erfüllt. „So stehen die Juden im Dienst einer Sache, die sie (die Juden) hinter sich läßt" (133). Und deshalb gehört „die Verweigerung Israels zum Geschick Jesu" (ebd.).

Aber es gibt auch menschliche Ursachen für die Verweigerung Israels; diesen geht M. im 5. Kapitel seines Buches nach. Er kommt dabei auf das Verhalten der Volksmenge und der „Häupter" des Volkes zu sprechen (die Pharisäer, die Hohepriester und Ältesten): Wie weit tragen sie die Schuld an der Verwerfung Jesu?

Eine Frage bleibt nach M.: Hatte Mt das Recht, „das ganze Volk" in die Verweigerung einzubeziehen, wie aus Mt 27,25 hervorzugehen scheint? Dieser Frage ist das 6. Kapitel gewidmet. Die Antwort M.s geht im wesentlichen darauf hin: Die Verweigerung Israels Jesus und dem Evangelium gegenüber ist eine bis heute bestehende Tatsache und als solche auch eine historische Tatsache, die Mt dadurch zur Geltung bringt, daß er vor Pilatus „das ganze Volk" rufen läßt: „Sein Blut über uns und unsere Kinder!" Mt kannte aus seiner eigenen täglichen Erfahrung die Verweigerung Israels und wußte, daß sich diese schon im Leben Jesu gezeigt hat, vor allem bei seinem Prozeß.

Im 7. Kapitel behandelt M. die „Absichten des Matthäus"; er faßt dabei die Ergebnisse seiner Untersuchungen zusammen und fragt auch nach den „Motiven" des mt. Engagements. M. sieht in dem Ruf von Mt 27,25 „einen matthäischen Ausdruck für die Verweigerung Israels dem Christus Jesus gegenüber", vollzogen nicht bloß von der Volksmenge vor Pilatus beim Prozeß gegen Jesus, sondern faktisch „von der ganzen Gemeinschaft Israels" (165). Was aber die Historizität des Rufes vor Pilatus angeht, urteilt M. schließlich: „Matthäus hat ohne Zweifel die Antwort erfunden, die er in den Mund des Volkes legt, das vor

Pilatus agitiert, aber keinesfalls hat er diese Verweigerung der Menge erfunden" (170). Historische Tatsache ist und bleibt die Verweigerung Israels.

M. hat eine bedeutende Untersuchung vorgelegt. Er behandelt eine der folgenreichsten Entscheidungen der ganzen Heilsgeschichte. Er erschließt dabei zugleich wichtige Tendenzen der Theologie des Mt, wenn auch nicht alle, wie er selber betont. Die Stoffe, in denen Mt die Verweigerung Israels zur Sprache bringt, bieten je zugleich positive Katechese für die Kirche.

Einige kritische Anmerkungen seien erlaubt:

– Zu S. 80: Die prophetische Ansage Jesu in Mt 23,39 („Von jetzt an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr ruft: Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn") bezieht sich zweifellos auf seine Parusie; den Parusiechristus werden auch die Juden „sehen" (ein wirkliches „Sehen"!) und ihn als ihren Messias begrüßen. Deshalb scheint mir die „Bekehrung" ganz Israels mit der Parusie zusammenzufallen (vgl. auch Röm 11,26).

– Zu S. 147ff: Die Behandlung der „Schuldfrage" faßt kaum die Glaubensüberzeugung der Synedristen ins Auge: für einen Juden, der am *S'ma Israel* festhält, kann Jesu Anspruch, den er beim Prozeß erhob, in der Tat nur „Blasphemie" sein (vgl. Mt 26,65f; dazu A. Strobel, Die Stunde der Wahrheit, Tübingen 1980, von M. leider nicht berücksichtigt).

– Zu S. 170, Anm. 8: Die Bemerkung gegen mich ist völlig verfehlt. Ich bestreite nicht im geringsten die Tatsache der Verweigerung Israels – wer kann diese bestreiten? Ich glaube nur, daß der Ruf der Menge, der ihr in Mt 27,25 in den Mund gelegt ist, so nicht gefallen ist. M. bemerkt selber, daß Mt ihn „ohne Zweifel erfunden hat" (170). Er ist mt. Ausdruck für die Tatsache der Verweigerung Israels und die Übernahme der Verantwortung dafür durch „das ganze Volk".

– S. 152 ist Trilling sehr ungenau zitiert. Weitere Zitate habe ich nicht nachgeprüft.

Das Buch M.s sollte ins Deutsche übersetzt werden. Es ist offensichtlich mit stärkstem persönlichem Engagement geschrieben worden. Wie könnte es auch anders sein, wenn man seit vielen Jahren in Erez Israel lebt und dort täglich dem Volk Israel begegnet!

Passau Franz Mußner

Weidinger, Erich: **Die Apokryphen.** Verborgene Bücher der Bibel. – (Aschaffenburg): Paul Pattloch Verlag (1985). 575 S., 9 Schwarzweißabbildungen, Ln DM 36.–

Das Buch ist nicht für Fachleute konzipiert, was man bei seiner Bewertung beachten wird. Laut Klappentext ist es „eine populäre, zeitgemäße Auswahl", wobei das erste evident ist, das zweite aber unerklärt bleibt. Der Bd enthält in handlicher Form apokryphe Schriften beider Testamente. Für die Texte ist auf die vorliegenden Übersetzungen aus wissenschaftlichen Ausgaben zurückgegriffen, wobei nicht genauer gesagt wird, wie weit sie hier „überarbeitet" wurden, wie es heißt. Um die Reichhaltigkeit des Bdes zu dokumentieren, hier die Inhaltsangabe. Er enthält: VitAd, ApkMos, Schatzhöhle, Auswahl aus Test XII, PsSal, Jub, JosAs, IV Esr, grBar, äthHen, III Esr, IV Makk, 1QS, EvPetr, EpApost, Sophia Christi, ProtevJak, Kindheitserzählung des Thomas, Arabisches Kindheitsevangelium, Armenisches Kindheitsevangelium, PsMtEv, Leben des Johannes nach Serapion, Abgarsage, EvNikod, EpPontPil, EvBarthol, AscJes, MartJes, ApkPetr, V Esr, VI Esr, OrSib IV, OdSal.

Wer Kautzsch, Rießler, W. Michaelis und Hennecke-Schneemelcher besitzt, braucht natürlich dieses Buch nicht. Wer sie nicht hat, findet hier einen Ersatz. Die Einleitung (7–9) ist reichlich summarisch und unscharf, teils sachlich auch bedenklich, z. B. der Satz: „Die Bücher des AT und NT, die öffentlich an den Kultstätten, seien es Tempel oder Kirchen, vorgelesen wurden, erhielten auch die Benennung kanonisch" (8). Zu den altkirchlichen Kanonkriterien hätte für den vorgesehenen Leser Vollständigeres gesagt werden sollen als auf S. 395–397. Die apokryphen Schriften sind übrigens durchaus nicht alle faktisch oder gar formell vom kirchlichen Gebrauch ausgeschlossen worden. Ihre Bedeutung, ihre Rezeption sind komplexer gewesen, als daß sie durch die Unterscheidung „kanonisch-apokryph" „zeitgemäß" (s. o.) erklärt wären. Man kann wirklich Aufschlußreicheres über diese Literatur sagen, als daß sie nicht kanonisch wurde (was dann auch in diesem Buch geschieht, aber die Fixierung auf die Frage der Kanonizität bleibt). In diesem Zusammenhang versteht man nicht, wieso die Apokryphen im Untertitel als „Bücher der Bibel" bezeichnet sind. Es ist auch nicht sinnvoll, von „verborgenen" Büchern zu reden, weil das zu unzutreffenden Vorstellungen von Geheimhaltung und dergleichen führt, zumal Vf. selbst das Typische dahin beschreibt, daß sie nicht zur Lesung in der Gemeinde zugelassen wurden (8). Die Sprachregelung „diese (oder jene) Apokryphe" (7.560) statt „dieses (oder jenes) Apokryphon" ist mir ungeläufig. Der Zusatz „Textquelle" zum Titel jeder abgedruckten Schrift ist als Begriff seltsam. – Punktuelle Kritiken wären auch an den Einleitungen zu den einzelnen Apokryphen-Gruppen anzumelden, aber jedermann kann sich genauer informieren in den wissenschaftlich ausgelegten Einführungen zu den auf S. 575 aufgelisteten Übersetzungen, sofern das hier Gebotene nicht reicht, um die teils fremdartigen Texte mit Gewinn lesen zu können. – Die Fehler verschiedener Art sind störend zahlreich.

Regensburg Norbert Brox

Schoedel, William R. u. **Koester,** H.: **Ignatius of Antioch.** A. Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch. – Philadelphia: Fortress Press (1985). XXII, 305 S., geb.

Dieser von W. R. Schoedel erarbeitete, von H. Koester herausgegebene und von K. Hiebert graphisch gestaltete (vgl. 304f) Kommentar erschien in einer Reihe, die hauptsächlich den biblischen Schriften gewidmet ist, aber dieser Welt noch „in many ways" (XI) zugehört. Vorausgesetzt wird die Authentizität der sogenannten mittleren Rezension der sieben Ignatiusbriefe (vgl. 4–7).

Die Einleitung zu den Briefen ist umfangreich (zur Begründung, XII). Sie handelt besonders von Text und Textgeschichte der Briefe, wobei die Angriffe von R. Weijenborg, J. Rius-Camps und auch R. Joly auf die Authentizität der sieben Briefe mit guten Gründen zurückgewiesen werden, dann vom Bild der Persönlichkeit des Ignatius, wie es die Briefe vermitteln, seinem Schicksal und seinem Verhalten in seiner Welt, über den religiösen und geistigen Hintergrund und dessen Einfluß auf die Ignatianen, am ausgedehntesten über die Theologie des Bischofs von Antiochien. Die Datierung der Briefe zwischen 100 und 118 n. Chr., worin Sch. wie auch sonst gerne J. B. Lightfoot folgt, dürfte etwas zu weitgespannt sein. An späterer Stelle setzt der Vf. die Briefe an die Magnesier und Trallianer vor den Epheserbrief, was „a closer examination of the materials suggests" (132). Ob Ignatius die Kontrolle über seine Kirche zu Antiochien an eine oppositionelle Gruppe verloren hatte, ist nicht mehr als eine Hypothese, die Sch. von P. N. Harrison übernahm und mit verschiedenen Briefstellen zu stützen versuchte (vgl. Phd 10; Sm 10f); daher sind auch seine Bemerkungen zur Psychologie von Ignatius kritisch zu lesen. Richtig ist, daß der Bischof von Antiochien den Opfercharakter der Eucharistie nicht ausspricht, allerdings deutet er ihn wohl an (ὑνσιαστήριον in Eph 5,2; Mg 7,2; Phd 4; [Rm 2,2]). Die Ausführungen über das kirchliche Amt erbringen nichts zur Frage über eine Sonderstellung Roms. Die Ekklesiologie und auch die liturgiegeschichtliche Bedeutung, Pneumatologie und Gnadenlehre in den Briefen hätten je eine zusammenfassende Darstellung verdient, nicht zuletzt die Theologie des Martyriums, die aus verstreuten Bemerkungen des Kommentars zu sammeln ist. Andere Themen der ignatianischen Theologie kommen gebührender zur Sprache.

Die Übersetzung der Briefe basiert auf dem Funk-Bihlmeyer-Schneemelcher-Text und bedeutet in ihrem Bemühen um genaue Wiedergabe schon einen Beitrag zum Kommentar. Vereinzelt neigt der Kommentator zu fraglichen Textverbesserungen. Sowohl in Eph 6,2 als in Tr 9,2; 12,3 und Pol 7,1 bleibt die Lesart von G vorzuziehen. Ob in Tr 3,3 statt φήϋην ἱκανώϋην gelesen werden darf, ist gewagt. Sm 10,2 folgt nicht der weniger erwarteten Lesart (ἐλπίς statt πίστις). Mg 13 sind im Sinn der besseren Hss. die eckigen Klammern zu streichen. Einzelne Wörter und Wendungen bleiben unübersetzt; so ϑεοῦ in Tr 7,1, im folgenden Vers vermutlich ein logisch notwendiger Satzteil. Tr 12,2 darf dagegen das letzte ternarbildende καὶ stehenbleiben, ebenso in Rm 4,1 das wohlbezeugte τοῦ χριστοῦ. Sm 10,1 läßt der Übersetzer χριστοῦ weg. An einigen Stellen wird die wortgetreue Übertragung in der Absicht, den Text für den heutigen Leser verständlicher zu machen, verlassen bzw. modifiziert; vgl. z. B. Eph 3,2 Schluß; Eph 11,2 („very"); Mg 12 („blush"); Rm 3,1 („simply"); Rm 9,1 („so will"); Sm 4,1 („Now"); Pol 2,1. Auch im Umgang mit dem bestimmten und unbestimmten Artikel, den Pronomina und Tempora gestattet sich der Übersetzer einige Freiheiten. Gering ist die Zahl der eigentlichen Übersetzungsfehler. Eph 11,1 wäre λοιπὸν eher doch auf das Vorausgehende zu beziehen, ebenso 19,3 κακίας mit δεσμὸς zu verbinden. Eph 15,3 Schluß ist „Gott" nicht mehr Subjekt. Unter dem Einfluß von Th. Zahn mißlang die Übersetzung von Eph 20,2. Mg 8,2 lies „Christus Jesus" statt „Jesus Christus" (richtig im Kommentar, 119), ebenso Rm 2,2 (richtig im Kommentar, 171) und Sm 8,2. Rm 4,3 ist die Freiheit von Petrus und Paulus als nunmehrige präsentisch zu verstehen, ebenso die christologische Aussage in Sm 3,1; dagegen sind die ἱερεῖς in Phd 9,1, nur sie, von der atl Vergangenheit gemeint. Sm 8,2 wird ἡ καϑολικὴ ἐκκλησία mit „the whole church" zu wenig ausgeschöpft. Sm 9,1 wäre λοιπὸν eher im Sinn von „fortan" wiederzugeben. Sm 13,2 gibt der Übersetzer εὔχομαι mit „I boast" wieder, das ἐκδίκει in Pol 1,2 im Sinn von „defend" zu verstehen, empfiehlt sich gleichfalls nicht.

Der Kommentar ist bewußt stark philologisch geprägt. Die Einflüsse aus der hellenistischen Welt, ihrer Sprache und Literatur und ihrer Geschichte auf Stil und Gedankenführung des Ignatius werden gebührend beachtet und gewürdigt. Christliche Traditionen und theologische Erwägungen kommen nicht minder zu ihrem Recht. Kluge eigene Beobachtungen und Formulierungen des Kommentators tragen zum Umfang des Buches bei. Zur Erklärung einer Briefstelle werden immer wieder einschlägige Texte aus demselben Schreiben und den übrigen Ignatianen herangezogen und so die Interdependenz der Gedanken

aufgewiesen (vgl. zum Schweigen des Bischofs Eph 6,1; 15,2; Phd 1,1). Am ausführlichsten ist entsprechend der Länge des Briefes der Kommentar zu Eph (s. bes. die Bemerkungen zu Kap. 19). Die Ausführungen über das Ternar Bischof, Presbyter, Diakone zu Mg 6,1 (112ff), zum Schweigen Gottes (Mg 8,2; 120ff) oder die exegetischen Bemerkungen zu Mg 10,3 (126f) sind wohldurchdacht. Gegenüber der Behauptung gnostischer Einflüsse auf Ignatius übt Schoedel berechtigte Zurückhaltung. Die Bekämpfung des Doketismus und des „Judaismus" in den Briefen ist ihm offensichtlich. Daß in Eph 15,1 eher eine Reminiszenz an Gen 1 als an Ps 32,9 vorliegt (77f), kann stimmen, ebenso daß in Eph 19,2f nicht ein Hymnus vorliegt, sondern eigene Formulierungen von Ignatius (87f). Zu Sm 6,2 wird der Begriff χάρις in den Ignatianen differenziert beleuchtet (239). Das ἐξαιρέτως in Sm 7,2 vergleicht der Kommentator mit dem ἐξαίρετον in Phd 9,2 (242 Anm. 15).

Anderes muß man kritischer zur Kenntnis nehmen. Ob das Ἔγνων in Eph 9,1 präsentisch wiedergegeben werden darf („I know") ist fraglich, auch wenn Ignatius die betreffenden Häretiker in Smyrna nicht persönlich kennengelernt haben sollte. Mg 3,1 ist wohl einfach die offensichtliche Jugend des Ortsbischofs gemeint, nicht „that it is merely external" (108). Mg 8,2 Schluß liegt keinerlei Modalismus vor (zu 120), gegen einen Binitarismus in Mg 13,1f sprechen die besseren Hss. (zu 131 mit Anm. 14). Doch zu spitzfindig neigt Schoedel manchmal zu einer Umwertung in der hsl. Überlieferung. Zum Präskript des Rm zitiert der Hrsg. die These von der martyrologischen Begründung des Romprimats durch R. Staats, während dem Rezensenten mehr die Auffassung von J. Thiele zusagt, die für eine besondere moralisch verpflichtende Autorität der römischen Gemeinde in dem, was das Wesen des Christentums ausmacht, spricht. Die Übersetzung „the whole church" in Sm 8,2 (s. o.) bleibt doch noch etwas zu farblos, auch wenn der Kommentar die Ganzheit der Kirche als Resistenz „by its very nature to division" versteht (244).

Den Kommentar beschließt eine Bibliographie, die die gleichzeitig erschienene von H. Paulsen (im Hb. z. NT 18. Die Apostolischen Väter II, Tübingen 1985) durch verschiedene Titel ergänzt, doch im übrigen weit hinter ihr zurückbleibt. Auch meine griechisch-deutsche Ausgabe der Apostolischen Väter (Darmstadt ^{8}1981, nun ^{9}1986) blieb Schoedel unbekannt. Es folgen noch Indices zu biblischen und außerbiblischen Schriften des jüdischen, christlichen und profanen Bereichs, charakteristischer griechischer Wörter und Ausdrücke, ein Sachregister und ein Verzeichnis moderner Autoren (vgl. ergänzend bereits XV–XXII).

Augsburg Joseph A. Fischer

Paulsen, Henning: **Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna.** – Tübingen: Mohr 1985. V, 126 S. (Handbuch zum Neuen Testament 18. Die Apostolischen Väter II), kart. DM 24.80

H. Paulsen, durch seine Habil.-Schrift bereits als Ignatiusforscher ausgewiesen (vgl. meine Rez. in ThRv 75 [1979] 463–466), hat diesen 1920 durch Walter Bauer veröffentlichten Kommentar (mit Übersetzung) in zweiter Aufl. neu bearbeitet.

Im wesentlichen übernahm der Hrsg. die Übertragung der ersten Aufl., verbesserte sie an nicht gerade wenigen Stellen und hätte sie manchmal noch mehr dem Stilgefühl unserer Zeit anpassen können, so schon beim Präskript des ignEph. Auch meine Übersetzung der Briefe hat Paulsen mitbenützt.

Einige Fehler: In ignEph 6,2 blieb das ἐν ὑεῷ unberücksichtigt. Mg 3,2 müßte es „auf uns" statt „auf ihn" heißen. Mg 6,1 sind (nicht im Kommentar) die Presbyter ausgefallen. Der Amtstitel Prokurator für Pontius Pilatus steht im griechischen Text von Mg 11 nicht. Tr 1,1 lies „in Christus Jesus" statt „in Jesu Christus". Das εὑρευθησόμευα in Tr 2,2 wird in dieser Aufl. präsentisch wiedergegeben. Zu Rm 4,3 fehlt im Text (wieder nicht im Kommentar) der erste wichtige Satz. In der Übersetzung von Sm 6,1 ist ebenfalls ein Passus ausgefallen (s. dagegen den Kommentar). Pol 8,2 muß es richtig heißen: „mit ihrem und der Kinder ganzen Haus", nicht: „mit ihrem ganzen Hause und den Kindern". In der Übertragung von PolPhil 4,2 fehlt „allen" vor „gleichermaßen". Auch sonst stößt man auf einzelne Ungenauigkeiten der Wiedergabe.

Auch der Kommentar der Neuauflage legte die Arbeit Bauers zugrunde, übernahm sie in erheblichem Umfang wörtlich, korrigierte sie an einigen Stellen und brachte neben eigenen Erkenntnissen und Beobachtungen des Vf.s (vgl. etwa zu ἄξιός εἰμι in Tr 4,2) Erträge der neuesten Forschung und Hinweise auf sie (z. B. zu dem vieldiskutierten Text Phd 8,2) ein; der Fortschritt in der Auslegung bezieht sich vor allem auf die Theologie und Sprachgestalt der Briefe. Eine Menge von Beispielen, die hier nicht alle erwähnt werden können, vermöchte dies zu belegen.

Zum Eucharistiebegriff (ignEph 13,1) äußert sich der Erklärer freilich allzu kurz. Die Deutung des προκαθημένη τῆς ἀγάπης im Präskript des Rm befriedigt gleichfalls nicht ganz; der beispielgebend belehrende, moralisch verpflichtende Vorrang Roms im entscheidend Christlichen, in der Liebe, bleibt als solcher zu wenig gesehen gegenüber der lediglich caritativen und der eucharistisch-martyrologischen Interpretation des Textes. Die „Flut ehrender Prädikate" (69), mit denen Ignatius die römische Gemeinde überschüttet, hat gewiß einen vom Kommentator lediglich als spekulativ eingestuften Grund in der besonderen Apostolizität dieser Gemeinde, vgl. Rm 4,3. Zu meiner überprüften Auffassung von ἡ καθολικὴ ἐκκλησία in Sm 8,2 siehe nun bereits die letzten Aufl. meiner Apostolischen Väter. – Mit gutem Recht aber hält P. gegen R. Weijenborg, J. Rius-Camps und R. Joly an der allerdings auch noch nicht absolut gesicherten Echtheit der sieben Ignatianen der mittleren Rezension fest.

Fünf den fortlaufenden Kommentar ergänzende Exkurse zu den Ignatianen sind eingestreut: über den Zweitnamen θεοφόρος; über die Gottheit Christi; über die Gemeindeverfassung; über die Gegner, mit denen sich Ignatius auseinandersetzt und die Paulsen vorsichtig zunächst nicht historisch festlegen möchte (vgl. auch 120 zu PolPhil 7,1); über den Drang nach dem Martyrium.

Bei Polykarp neigt der Kommentator wieder mehr zur Einheitlichkeit seines Briefes. Die von P. N. Harrison 1936 vorgenommene Zweiteilung bezeichnet er zwar als „ingeniöse Lösung", die „weitgehend Anklang gefunden" hat (112), übernimmt sie aber nicht. Daß die einschlägigen Texte in Kap. 9,2 und 13,2 in einem Brief standen, erscheint ihm nicht völlig unmöglich. „Um die prinzipielle Offenheit dieser Frage zu unterstreichen, wurde deshalb in der Kommentierung die traditionelle Annahme eines Textes beibehalten" (112). M. E. wiegen die Bedenken von Paulsen nicht so schwer wie die wohlüberlegten Argumente Harrisons.

Zur Frage nach einem monarchischen Episkopat in Philippi hat P. (113) meine Ausführungen (Die Apostolischen Väter 240f) nicht genau gelesen.

Auf S. 5–19 hat der Vf. das umfangreichste Literaturverzeichnis zusammengestellt, das gegenwärtig zu Ignatius und Polykarp und ihrer Zeit greifbar ist. Die griechisch-deutsche Ausgabe der Apostolischen Väter durch den Rezensenten liegt nun in 9. Aufl. (Darmstadt 1986) vor. Nachzutragen wäre auch mein Aufsatz: Die ältesten Ausgaben der Patres Apostolici, in: HJb 94 und 95, besonders 95 (1975) 107–118. Neueste Veröffentlichungen (nur von 1984): H. U. v. Balthasar, Die Apostolischen Väter. Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna, Einsiedeln 1984; F. W. Schlatter, The restoration of peace in Ignatius' Antioch, in: JThS 35 (1984) 465–469; C. I. K. Story, The christology of Ignatius of Antioch, in: EvQ 56 (1984) 173–182; C. Trewett, Anomaly and consistency: Joseph Rius-Camps on Ignatius and Mattew, in: VigChr 38 (1984) 165–171.

Druckfehler: S. 7 Z. 1 lies „Alessandria"; S. 31 (zu ignEph 4,2) lies „Präsens" statt „Präsenz"; S. 60 (zu Tr 4,2) akzentuiere ἄξιός statt ἀξιός; S. 94 (zu Sm 4,2) lies „Eph 11,1" statt „Eph 1,1"; S. 105 (zu Pol 5,2) muß es κύριον statt κυρίον heißen; S. 122 (zu PolPhil 9,2) lies „13,2" statt „13,3". Der Titel des Kommentars auf dem Umschlag stimmt mit dem auf dem ersten Blatt nicht genau überein.

Im ganzen hat sich Paulsen seiner Aufgabe mit Umsicht und Geschick entledigt. Dafür verdient er herzlichen Dank. Daß einleitend zu den beiden Apostolischen Vätern, ihren Briefen und ihrer Bedeutung noch mehr zu sagen wäre (vgl. die Ausgabe des Rezensenten), war durch das Vorbild der ersten Auflage nicht gefordert.

Nachtrag: Die eben erschienene Untersuchung von K.-G. Essig, Mutmassungen über den Anlass des Martyriums von Ignatius von Antiochien, in: VigChr 40 (1986) 105–117 könnte auf Grund der vermuteten Anklage wegen Majestätsbeleidigung eine „neue Runde in der Diskussion um ignatianische Martyriumstheologie und (hierauf aufbauend) ursprünglichen Umfang des Corpus Ignatianum" einleiten (vgl. 113).

Augsburg Joseph A. Fischer

Origenes Werke. 3. Bd, Jeremiahomilien, Klageliederkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher. Hrsg. von Erich Klostermann. 2. bearbeitete Auflage hrsg. von Pierre Nautin. – Berlin: Akademie-Verlag 1983. LII, 368 S. (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte) geb. DM 120.–

Die erste Auflage dieses Bdes der Origenes-Edition wurde 1901 von E. Klostermann besorgt. Er hatte die einzige selbständige Hs., einen Scorialensis (11./12. Jh.), der „unter dem Schutze der Namenlosigkeit noch zwanzig" – von den ursprünglich vielleicht 45 (XIf) – „Jeremiahomilien des Origenes" in z. T. lückenhaftem Zustand und „in einer ziemlich bedauernswerten Form" (XII) bewahrt hat, erstmals vollständig kollationiert. Um den Text zu verbessern, hatte er zusätzlich – ebenfalls in eigenen Kollationen – und erstmals genau und eingehend (XXXVI) die lateinische Übersetzung herangezogen, die Hieronymus „während seines Aufenthalts in Konstantinopel etwa im Jahre 380 n. Chr." für 14 Homilien gefertigt hat (XVI), von denen 12 noch in der griechischen Sprache erhalten sind. „Dazu die wertvollen, ausgedehnten und wörtlichen Entlehnungen aus Hieronymus, mit denen Rabanus Maurus (...) seinen Jeremiakommentar angefüllt hat (MPL 111, 793–1272)" (XVIII). Schließlich hat Klostermann aus den besten Katenenhandschriften die Origenes-Bruchstücke zu Jeremia gesammelt und, soweit sie sich mit den überlieferten Homilien deckten, (wiederum zum ersten Male) für die Textkritik verwendet, die übrigen zusammen mit zwei Stücken aus der Philokalia als selbständige Fragmente ediert (195–232). Aus Katenenhandschriften sind mit gleicher Mühe und Sorgfalt auch die noch beträchtlichen Reste des Origeneskommentars zu den Klageliedern, Kap. 1–4 (235–279) und die wenigen Fragmente seiner Erklärung zu den Samuel- und Königsbüchern (295–303) herausgegeben. Zu 1 Sam 28,3–25 („Die Hexe von

Endor") ist noch eine vollständige Homilie überliefert, und zwar dank „der Verständigkeit" des Eustathius von Antiochien, der ihr eine Widerlegungsschrift widmete (283–294).

Die Leistung Klostermanns ist seinerzeit in den Rezensionen z. B. von A. Jülicher, P. Mordaunt Barnard, H. Lietzmann, E. Preuschen gebührend gewürdigt worden. Der neue Hrsg. Pierre Nautin, einer der gegenwärtig besten Origeneskenner, der 1976/77 in den Sources chrétiennes Nr. 232 und 238 eine eigene, auf Klostermanns Text basierende Ausgabe der 20 griechisch und 2 lateinisch erhaltenen Jeremiahomilien veröffentlichte, hat Klostermanns Werk unverändert gelassen. Sogar die in der Préface angekündigte Korrektur der schon von Klostermann S. 352 angezeigten Druckfehler unterblieb durchweg. Was P. Nautin an neuen eigenen und von anderen stammenden Forschungsergebnissen und Verbesserungsvorschlägen beizutragen hatte, ist im Anschluß an die „Nachträge und Berichtigungen" Klostermanns selbst auf S. 353–368 in den „Corrections et compléments" untergebracht. (Gern hätte man freilich gesehen, daß dabei neben Wendlands Beiträgen auch die anderer Rezensenten – z. B. Jülichers – berücksichtigt worden wären.) Einiges davon sei hier notiert. Nautin vermag Entstehungszeit und -umstände der Jeremiahomilien genauer zu bestimmen: Alle Homilien des Origenes wurden innerhalb eines dreijährigen liturgischen Lesezyklus zwischen 239 und 242 in Caesarea gehalten. Die Predigten über Jeremia fallen dabei ins Jahr 240 oder 241 (Kl. X: nach 244) und wurden zunächst einzeln veröffentlicht und erst zwischen 366 und 379 von einem Kopisten (wahrscheinlich in Caesarea) in einem Corpus vereinigt. Hieronymus hat die Homilien noch vor ihrer Vereinigung in einem Corpus angetroffen. So erklärt sich, daß er nur einige (14), und diese confuso ordine (XVII) ins Lateinische übertrug, aber auch, daß seine ältere Vorlage oftmals einen besseren Text bot als der Scorialensis, der auf die jüngere Sammlung zurückgeht (353f). Klostermann hatte erwogen, die Unterschiede zwischen Hieronymus und dem Scorialensis dadurch zu erklären, daß er „die beiden Zweige der Überlieferung (. . .) von zwei verschieden genauen, gleichzeitig angefertigten Stenogrammen" ableitete (XXIII). Diese Hypothese entfällt jetzt. Zu beachten ist ebenfalls Nautins Warnung vor zu großem Vertrauen in die Fragmente zu Jeremias 1–20 aus der Prophetenkatene, die keine Entsprechung in den Homilien des Scorialensis haben (354). Die Begründung dafür und der Beweis, daß von diesen Fragmenten Nr. I und VI sicher nicht von Origenes stammen, hat Nautin in der Einleitung zu seiner Edition SC 232, S. 26–32 gegeben. Zu dieser Einleitung (64–99) muß auch greifen, wer eine ausführliche Rechtfertigung für die vielen Stellen wünscht, an denen Nautin die „starken Eingriffe" in den Text des Scorialensis, zu denen Klostermann sich berechtigt sah (XXXV), rückgängig macht oder in Frage stellt (356–364). Nautin zeigt hier gegenüber der Konjekturfreudigkeit Klostermanns die gleiche Zurückhaltung, die auch bei anderen jüngeren Bearbeitern und Übersetzern zu finden ist. (Vgl. z. B. H. J. Vogt, Falsche Ergänzungen oder Korrekturen im Mattäus-Kommentar des Origenes, in: ThQ 160, 1980, 207–212). Erweitert wurde die Textgrundlage für die Homilie über die „Hexe von Endor" durch den Papyrusfund von Tura, der ein Exzerpt dieser Predigt enthält, das von Nautin nach einem Kollationsexemplar von J. Scherer abgedruckt (354–356) und für die Textkonstitution ausgewertet wird (365–368).

Wer sich mit Origenes beschäftigt, wird künftig beide Ausgaben (GCS und SC) heranziehen müssen. Klostermanns Edition bleibt, wie auch Nautin (Préface) hervorhebt, unersetzt, weil sie nicht nur die Bruchstücke aus den Katenen enthält, sondern im kritischen Apparat auch die Verbesserungsvorschläge aller mit dem Text befaßten Forscher bietet und im Stellenapparat neben den Schriftzitaten und -anspielungen auch die Parallelen bei Origenes und anderen Schriftstellern verzeichnet, über die das Register Auskunft erteilt. Auch die Namen-, Wort- und Sachregister sind umfangreicher als die der Edition in den Sources chrétiennes. Andererseits bietet Nautin auch den verbesserten Text der zwei nur lateinisch überlieferten Homilien, deren Fehlen in Klostermanns Ausgabe bemängelt worden war.

Eichstätt Reinhard M. Hübner

L'Exposé valentinien. Les Fragments sur le baptême et sur l'eucharistie (NH XI,2). Texte établi et présenté par Jacques E. Ménard. – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1985. VIII, 109 S. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section „Textes", Bd 14), kart. FB 1000.–

Der hier anzuzeigende Bd aus der bewährten franko-kanadischen Reihe „Bibliothèque Copte de Nag Hammadi" enthält im Hauptteil (19–65) Edition und französische Übersetzung der valentinianischen Abhandlung (ExpVal NHC XI/2 22,1–39,39) und der fünf valentinianischen Gebete (PrecVal NHC XI/2A 40,1–44,37) aus Kodex XI des Schriftenfundes von Nag Hammadi in Oberägypten. Vorangestellt ist neben einer knappen – vielleicht zu knappen – Bibliographie (VII–VIII) eine Einführung (1–18). Sie bietet zunächst eine kodikologische und dialektologische Bestandsaufnahme (die Texte sind in Subachmimisch mit sahidischem Einschlag abgefaßt), um sich sodann inhaltlichen Fragen zuzuwenden. Vor allem wird der Nachweis für die enge Verwandtschaft der im Kodex ohne Titel überlieferten ExpVal mit valentinianischem Denken in seiner westlichen Ausprägung geführt. Innerhalb des Korpus der Nag-Hammadi-Schriften ergibt sich eine auffällige Nähe zum Tractatus Tripartitus (TractTrip NHC I/5 51,1–138,25) und zum Eugnostosbrief (Eug NHC III/3 70,1–90,13; auch in NHC V/1 1,1–17,18), wie ein Vergleich mit zentralen Mythologemen dieser beiden Traktate zeigt.

Auf Edition und Übersetzung folgt noch ein Kommentar (66–90). Sein Wert besteht hauptsächlich in den zahlreichen Parallelen aus dem Schrifttum von Nag Hammadi und aus den Gnostikerreferaten der Kirchenväter, die er zu den jeweiligen Stellen sorgfältig notiert. Von einer wirklichen Erklärung im Sinne einer kohärenten Interpretation sind wir noch weit entfernt. Allerdings wird diese Aufgabe, das muß man fairerweise zugeben, durch den sehr fragmentarischen Erhaltungszustand der behandelten Texte ungemein erschwert.

Das abschließende Register der koptischen und griechischen Wörter sowie der (wenigen) Eigennamen (91–107) stellt eine große Hilfe für die philologische Arbeit am koptischen Original dar. Sehr interessant ist z. B. das Vorkommen einer ansonsten nirgends belegten griechischen Vokabel wie ἀγαπότασθαι (27,29) im Sinne von „Liebe erweisen" o. ä. Darüber würde man eigentlich gerne etwas mehr erfahren als nur: „Certains verbes . . . sont inconnus des dictionnaires" (4). Allerdings ergab eine Überprüfung an der Faksimileedition, daß diese von Ménard vorgeschlagene Lesung nicht einmal als restlos gesichert gelten kann.

Die Gestaltung der Übersetzung läßt stellenweise letzte Präzision vermissen. Als Kennzeichen für griechische Lehnworte im Koptischen soll in der Übersetzung ein ° dienen. Der Umgang damit geschieht nicht konsequent, führt manchmal sogar in die Irre. Fälschlicherweise steht es bei „Silence" in 22,21f, denn hier hat das Koptische ⲕⲁ ⲣⲱϣ·, erst in 22,26 findet sich statt dessen σιγή. Das Zeichen ° fehlt bei χρηστός in 23,34 (bei der gleichen Wortverbindung in 31,28f ist es gesetzt); es fehlt bei μονογενής in 24,33f (vgl. dagegen 24,37f), bei καταπέτασμα in 25,32f, bei ὑπομένειν in 27,23, bei κατά in 29,37, bei ὅταν in 39,27f, bei ποιμήν in 40,18 und schließlich bei ἅμα in 36,24. Die letztgenannte Vokabel ist denn auch im Register gänzlich unter den Tisch gefallen. Bei den variierenden Wiedergaben von μέν und δέ im Französischen wirkt das ° eher verwirrend.

Wir besitzen eine andere Übertragung des Textes ins Englische durch J. D. Turner, in: J. M. Robinson (Hrsg.), The Nag Hammadi Library in English, Leiden 1977, 436–442, die sich im Vergleich durchaus bewährt. Turner legt teils andere, manchmal weitergehende Rekonstruktionen zugrunde als Ménard. Leider fehlt zu Turners Übersetzung bisher die korrespondierende Textausgabe, die vermutlich für die „Coptic Gnostic Library" in den „Nag Hammadi Studies" vorgesehen ist. Dankenswerterweise notiert Ménard die abweichenden Vorschläge Turners im Apparat, manchmal in koptischer Retroversion (z. B. zu 22,18–21), meist in Englisch, allerdings nicht lückenlos. So hat Turner in 23,23f „Fourth" (aus 23,26 übernommen), während sich Ménard für „deuxième" entscheidet, diesmal ohne die Divergenz anzumerken.

Die ExpVal beginnt nach 14 unleserlichen oder fehlenden Zeilen in 22,15–17 mit dem programmatischen Satz: „Ich werde meine Mysterien (μυστήριον) denen sagen, die die meinigen sind, und denen, die die meinigen sein werden." Es ist demnach davon auszugehen, daß im folgenden für Initianden die Grundzüge der gnostischen Offenbarung dargelegt werden. In der Tat rollt vor unseren Augen der Mythos vom Fall der Sophia und von ihrer Erlösung durch ihren Paargenossen Christus ab. Bemerkenswert erscheinen die zahlreichen Bezüge zur atl Schöpfungsgeschichte. U. a. kommen vor: die Erschaffung des Menschen durch den Demiurgen nach seinem Bild und Gleichnis (37,32–36), der Brudermord Kains (38,24f), der Engelfall aus Gen 6,1–4 (38,34–39). Die fünf Gebete (PrecVal) sprechen von der Ölsalbung (40,1–29), von der Wassertaufe (40,30–41,38 und 42,1–43,19) und von der Eucharistie (43,20–38 und 44,14–37). Es müßte schärfer noch, als das bei Ménard geschieht, der innere Zusammenhang zwischen der theoretischen Abhandlung und den liturgischen Gebeten herausgearbeitet werden, etwa so, wie es E. H. Pagels (bei Robinson, a.a.O. 435) angedeutet hat: ExpVal "offers a kind of secret catechism for candidates being initiated into gnosis. Following the revelation of the mystery, the candidate is invited to participate in anointing, baptism, and the eucharist, as Gnostic Christians understand these sacraments." In dieser Richtung bleibt noch viel zu tun. Kommentierte Editionen und Übersetzungen wie die vorliegende stellen dafür die Arbeitsgrundlage bereit.

Würzburg Hans-Josef Klauck

Crouzel, Henri SJ: **Origène.** – Paris: Editions Lethielleux 1985. 349 S., kart.

Anläßlich der 1800jährigen Wiederkehr des Geburtsjahres des Origenes 1985 ist es das Bestreben des bekannten Origenesforschers Crouzel, nach jahrzehntelangem intensiven Bemühen um das Werk des hervorragendsten Theologen der frühen Kirche mit dem vorliegenden Bd das Leben und Denken dieser bedeutenden Persönlichkeit

einem nicht ausschließlich wissenschaftlich orientierten Leserkreis vorzustellen. Aus diesem Grund sind die Anmerkungen auf ein Mindestmaß reduziert worden, jedoch verweist der Vf. den an einer Spezialfrage Interessierten auf den Index der von ihm erstellten, kritischen Origenesbibliographie (9).

Zwei weitere Anliegen sind es, die den Vf. bestimmt haben, dieses Buch zu veröffentlichen, und die er verschiedentlich hervorhebt: 1. Die Deutung der Theologie des Origenes im Kontext seiner Zeit und nicht im Lichte seiner später erfolgten Veurteilung, 2. die fortdauernde Wirkung des Origenes, die er auch nach seiner Ablehnung auf das theologische Denken der östlichen wie der westlichen Kirche ausübte.

Den Ausgangspunkt der Erörterung bilden das Leben und Werk des Origenes (17–78), wobei auch das in der Forschung kontrovers diskutierte Problem, ob Origenes Schüler des Ammonios Sakkas war, nicht ausgespart wird (29–31). Die Beurteilung des Menschen wie des Schriftstellers betont die Schlichtheit in der Lebensweise und der Sprache des Origenes, der bewußt auf allen rhetorischen Aufputz verzichtet, aber dennoch durch seine natürliche Eloquenz besticht (86–88).

Im Hauptteil wird Origenes unter 3 Aspekten betrachtet: Er rückt als Exeget, spiritueller Denker und spekulativer Theologe in das Blickfeld des Lesers, jedoch vermißt man im Hinblick auf die eingangs anvisierte Zielgruppe Ausführungen über den Seelsorger Origenes, als der er sich in seinen Homilien erweist.

Im Kapitel über die Exegese (91–120) hebt der Vf. das von Origenes angewandte Verfahren der Schrifterklärung hervor: Die allegorische Interpretation, die es ihm erlaubt, das AT für die christliche Lehre fruchtbar zu machen. C. übersieht nicht die Problematik dieser Methode, die zwar aus der Umwelt des Origenes hervorwächst, bei der jedoch die konkrete historische Situation der biblischen Bücher und die Persönlichkeit ihrer Autoren, die sich in ihnen ausdrückt, ihre Bedeutung verlieren (104).

Die Spiritualität des Origenes dokumentiert sich für den Vf. in den Themen der Gottebenbildlichkeit des Menschen (130–137), in der Möglichkeit der Gotteserkenntnis, die er als Mystik deutet (139–180), worüber in der Forschung eine heftige Diskussion entbrannt ist, und der Askese, bei deren Darstellung die Jungfräulichkeit im Vordergrund steht (183–199).

Im Überblick über die Theologie des Origenes betont der Vf. zu Recht, daß man ihr nur gerecht werden kann, wenn man sie mit einem Gespür für die historische Situation des Autors aus dem Gesamt seines überlieferten Werkes erhebt und sich nicht auf einzelne Teile beschränkt (236). Beachtung verdient dabei die Tatsache, daß Origenes kein System schaffen will, sondern seine Thesen zur Diskussion stellt. Die späteren Mißverständnisse, die zu seiner Verurteilung führten, resultieren aus dem Origenismus des Euagrios Pontikos und dem Unvermögen, die platonisch gefärbte Sprache des Origenes zu verstehen (226).

Deutlich stellt der Vf. heraus, daß Origenes sich mit seiner Trinitätslehre im Einklang mit anderen vornizänischen Vätern befindet (238–264). Den einzig angreifbaren Punkt bildet seine Auffassung von der Präexistenz (267–284), als deren Konsequenz seine Vorstellungen von der Apokatastasis betrachtet werden müssen, obwohl auch da Modifikationen angebracht sind, die sich aus den Aussagen verschiedener seiner Schriften ergeben (334–341).

So kennzeichnet der Vf. Origenes als einen Lehrer und Theologen, der in der Zeit der sich erst konstituierenden Theologie auf der Basis der Schrift und der grob formulierten Regula fidei versucht, seinen Weg des Fragens und Denkens zu gehen, um die Offenbarung den Menschen seiner Zeit zu erschließen, und der sich dabei der Gefahr des Irrtums aufgrund seiner begrenzten menschlichen Existenz durchaus bewußt ist.

Mit diesem Bd ist es dem Vf. sicher gelungen, Pauschalurteile gegenüber Origenes abzubauen und den Blick für das Anliegen dieser hervorragenden Gestalt der frühen Kirche zu schärfen, das immer aktuell bleibt: Eine der jeweiligen Zeit und dem Verständnishorizont der Menschen angemessene Interpretation der Schrift.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Migne et le renouveau des études patristiques. Actes du colloque de Saint-Flour, 7–8 juillet 1975. Hrsg. von A. Mandouze et J. Fouilheron. – Paris: Beauchesne (1985). 443 S. (Théologie historique, 66), kart. FF 210.–

Nachdem A.-G. Hamman, J.-P. Migne, Le retour aux Pères de l'Eglise, Paris 1975, Leben, Werk und Zeit dieses größten wissenschaftlichen Herausgebers und Unternehmers vorgestellt hatte, erscheinen erst jetzt, zehn Jahre später, im selben Jahr gehaltene Kongreßvorträge, deren Aktualität heute um nichts geringer ist.

Am Beginn des ersten Teiles steht ein sehr nützlicher Überblick über die Patrologien von Migne (15–38) mit einer aufschlußreichen bibliographischen Zusammenstellung. J. Boisset macht anhand der patristischen Zitate in Calvins Institution de la Religion Chrétienne die Bedeutung der Kirchenväter für die Reformation deutlich (39–51): Die Berufung auf die Väter bindet Calvins Position zurück an die Kirche der ersten Zeiten, und das ist auch die Überzeugung der übrigen Reformatoren. Warum bei der Aufstellung der zitierten Kirchenväter auch Bernhard genannt wird, fragt sich (43 u. 51). J. Leflon behandelt Krise und Restauration der Zentren der religiösen Wissenschaft in der Kirche im 19. Jh. (53–59), G. Cholvy die katholische Restauration in Frankreich im 19. Jh. (61–89).

Den zweiten Teil leitet P. Pierrard mit einer Schilderung und Wertung der ja weniger bekannten journalistischen Tätigkeit Mignes ein (93 und 118), den er nicht als Journalisten im engeren Sinn, der also selbst geschrieben hätte, kennzeichnet, sondern als einen Enzyklopädisten und Kompilator, der mit Schere und Leimtopf in der Hand ein Maximum an Informationen zusammenzuraffen bestrebt war.

Mit dem dynamischen Freund und Inspirator Mignes Mathurin Gaultier beschäftigt sich B. Noël (119–143), besonders im Kampf mit gallikanischen Ideen. Beiden lag am Herzen, zu den Quellen, den Vätern zurückzulenken, Gaultier kämpfend, Migne publizierend unter dem Motto: „Den auf Fortschritt begierigen Menschen schenken wir die Tradition, damit sie vorwärts schreiten können" (143, Genau ist wohl das Zitat 223: „Au monde avide de Progrès, nous donnons la Tradition du passé pour marcher en avant." Annales de philosophie chrétienne, 5e s., t. X, juillet 1864, 84.).

C. Savart kennzeichnet Migne als éditeur révolutionaire im Dienst der Tradition (145–158), der im Grunde auch den einzig möglichen Zeitpunkt für sein Unternehmen wahrgenommen hat, denn was vor ihm technisch unmöglich war, ist nach ihm finanziell unmöglich geworden. „Welches Reihenwerk dieses Umfangs ist denn seither veröffentlicht worden?"

Kein gutes Urteil fällt M. Chalon über das epigraphische Dictionnaire, das Migne durch einen nicht genannten Autor als Bd 30–31 seiner theologischen Enzyklopädie verfassen ließ (159–165); erschienen 1852, konnte es natürlich die großen Editionen von De Rossi (Inscr. christ. Urbis Romae I, 1861) und Le Blant (Inscr. chrét. de la Gaule anterieur au VIIIe s., I 1856, II 1865) nicht vorwegnehmen und geriet sofort in Vergessenheit. Nicht günstiger steht es mit den Informationen über Afrika in Mignes Nachschlagewerk, wie P. Brasseur zeigt (167–175).

Aufschlußreich sind im dritten Teil die Ausführungen A. Hammans (179–191), Louis Soltners (193–209), P. Catrices (211–224) über die Mitarbeiter Mignes. Interessant hier auch die Wiedergabe des Arbeitsvertrags, den Migne mit dem Orientalisten Paul Drach für die Bearbeitung des hebräischen Lexikons von Gesenius ausgefertigt hat.

Mit der von Migne reproduzierten Origenesausgabe Delarues befaßt sich H. Crouzel (225–253), faßt die kritischen Urteile der Origeneseditoren im Berliner Corpus zusammen: Man darf Delarue nicht zum Vorwurf machen, was seiner Zeit unbekannt war, wie etwa die Erforschung der Abhängigkeitsverhältnisse der Hss. Andererseits stellt seine Ausgabe einen großen Fortschritt gegenüber den früheren rein lateinischen Ausgaben dar, und der Abdruck Mignes, leider ohne die Delarueschen Indices macht diese Gesamtausgabe allgemein verfügbar, auf die man, solange die Edition im GCS nicht vollständig ist, immer noch zurückgreifen muß.

P. Force erörtert die Frage, warum sich Migne bei seiner Edition der Antonius-Vita des Athanasius nicht mit der älteren, dem Original fast gleichzeitigen lateinischen Übersetzung des Evagrius begnügt, sondern eine andere, die Montfaucons, vorgezogen, aber beide, dem Leser die Wahl lassend, abgedruckt hat.

Die lehrreiche Abhandlung bezieht in ihren Vergleich auch die von G. Garitte und H. W. F. M. Hoppenbrouwers herausgegebene antike Version ein. Der Vorzug der von Migne gebotenen Übersetzung Montfaucons besteht darin, daß der zeitlose humanistische Stil über Epoche und Publikum, für das er bestimmt war, hinaus Geltung behält.

Im 4. Teil wirft C. Mondésert die Frage auf, wie man heute die Kirchenväter publizieren, „bekanntmachen" könnte (338–347). Wie würde Migne heute seine Intention verwirklichen? Als Realist, der er war, jedenfalls anders als vor 100 Jahren. Wegen der nicht mehr vorhandenen Sprachkenntnis bedarf es einer Übersetzung. Diese darf nicht Lesbarkeit über alles stellen, darf den Stil und die Rhetorik des alten Autors ebensowenig glätten wie sie auch nicht das Recht hat, dessen Problematik zu transponieren. „Einführung und Anmerkungen müssen helfen, in die andere Mentalität, in diese ferne Geisteswelt einzudringen und was Hindernis für eine fruchtbare Lektüre zu sein schien, wird zeigen, daß eine augenscheinlich sehr verschiedene Situation auf tiefe Analogien verweist und durch die bestehenden Gegensätze selbst die persönliche Reflexion ganz lebhaft stimuliert, und das ist schließlich und endlich der größte Profit aufmerksamen, intelligenten Lesens" (342). Die ThR 82 (1986) 129f gemachten kritischen Einwände finden hier eine gewisse Antwort. Mondésert widerrät auch simplifizierenden Vulgarisationen, zeigt die Problematik von Anthologien nach einem bestimmten Raster auf und empfiehlt die Methode, nach der z. B. A. Mandouze sein Buch Le Souvenir de Dieu mit dem Untertitel Recherche avec S. Augustin verfaßt hat, eine Zusammenstellung von augustinischen Texten, die aber aufgrund einer profunden Augustinkenntnis thematisiert erscheint. Wir werden an H. Urs v. Balthasars Originesauswahl „Geist und Feuer" erinnert. Den Verlegern überläßt der Verfasser es, an Taschenbuchausgaben, Tonbandkassetten und anderes zu denken. Für die wissenschaftliche Arbeit sind die modernen Corpora von Wien, Berlin, Löwen, Steenbrugge unentbehrlich. Man muß nur darauf drängen, daß sie von den neuerrichteten Bibliotheken nicht zu schnell ausgeschlossen werden. Angeschnitten wird auch die Frage, ob man sie fusionieren sollte zu einer collection international, was allerdings die finanziellen Publikationsprobleme auch nicht aus der Welt schaffen würde (346). Mit erscheint es wenigstens unzweckmäßig, wenn in verschiedenen Reihen dieselben Werke gleichzeitig und fast gleichlautend ediert werden (vgl. Aug. doctr. chr. ed. J. Martin CC 32, 1962 u. ed. G. M. Green CSEL 80, 1963). Mein Rezept wäre, Paralleleditionen in der einen Reihe auf einige Jahrzehnte aufzuschieben, wenn in einer anderen eine verläßliche Ausgabe gerade vorliegt.

Schließlich charakterisiert J. Fouilheron Migne von seinem microcosme natal, der Auvergue mit Saint-Flour her, („um den Geist frei zu bewahren, verrät Migne Dom Pitra, esse ich nicht besser als ein Seminarist oder ein Arbeiter" 427).

Am Ende steht eine Erwägung A. Mandouzes „Von den Kirchenvätern zu den Söhnen des 2. Vatikanums" (433–443), darin die beachtenswerte Mahnung: „Keine Ehen gegen die Natur! Die Väter kennen, soll uns dazu helfen, heute zu leben und nicht dazu, so zu handeln, als wären wir zwischen dem 2. und 3. Jh. gestorben" (439).

Graz Johannes B. Bauer

Schnurr, Klaus Bernhard: **Hören und Handeln.** Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985). 290 S. (Freiburger Theologische Studien, 132), kart. DM 58.–

Die bei K. S. Frank angefertigte Freiburger Diss. untersucht die Vaterunserauslegung der lateinischen Kirche beginnend mit Tertullian bis hin zu Pseudo-Chrysostomus (Johannes von Neapel?) im 5. Jh. Behandelt werden neben den großen Auslegern der lateinischen Kirche – Cyprian, Ambrosius, Hieronymus – auch weniger bedeutsame Autoren und Anonymi. Methodisch geht der Vf. so vor, daß er zunächst in einer Einleitung die biographischen und literarkritischen Fragen der zu behandelnden Auslegung untersucht. Im Anschluß daran folgt eine Übersicht über die Auslegung, wobei nach einer paraphrasierenden Inhaltsangabe die Schwerpunkte der jeweiligen Exegese herausgehoben werden. Eine abschließende Zusammenfassung beschreibt die charakteristische Eigenart und die Aussageabsicht der Erklärung.

Als Ergebnis seiner Arbeiten kann Schnurr zwischen „initiatorisch-katechetischen" und „exegetisch orientierten Auslegungen" unterscheiden. Hinzu kommen noch Erklärungen, die im „Dienst theologischer Argumentation" (277) stehen.

Die katechetisch orientierten Auslegungen sind geleitet von der Frage, welcher Glaube sich im Wortlaut des Gebetes offenbart und welches die diesem Glauben entsprechende Lebensform ist (278). Exegetisch orientierte Auslegungen finden sich in fortlaufenden Schriftkommentaren. Sie lassen mit zwei Ausnahmen – Augustinus und das op. imp. in Mt – keinen einheitlichen Leitgedanken erkennen, sondern kommentieren nachfolgend Vers für Vers. Die Exegese Augustins ist getragen vom Vorverständnis, daß die Schrift zu lesen sei unter dem Gedanken des Aufstiegs der menschlichen Seele zu Gott. Der Verfasser des op. imp. in Mt liest die Schrift „unter dem Stichwort der Gerechtigkeit" (279), des rechten Zusammenwirkens von Gott und Mensch. Der Kommentar des Hieronymus fällt insofern aus dem Rahmen, da „er in seiner Kürze keinen durchgehenden Gedanken erkennen läßt" (279) und eher an „philologischen Einzelheiten", mehr als „an einem Aufbau des Glaubens" (280) interessiert ist. Die „argumentativen Auslegungen" intendieren nicht „Lebensgestaltung aus dem Hören auf die Schrift, sondern Argumentation im Ringen um das richtige Verständnis des Glaubens" (280). Dadurch geschieht allerdings eine Verengung der vielfältigen Auslegungsmöglichkeiten (ebd.).

Schnurr hat mit seiner Arbeit einen wohl fundierten Überblick über die lateinische Auslegungstradition gegeben. Wir haben damit ein Kompendium, wie es ähnlich für den italienischen Sprachraum V. Grossi geboten hat.

Bochum Wilhelm Geerlings

Studer, Basil: **Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche.** – Düsseldorf: Patmos 1985. 311 S., kart. DM 48.–

Der in Rom lehrende Schweizer Benediktiner, als erstrangiger patristischer Spezialist durch zahlreiche Untersuchungen ausgewiesen, legt hier in Ergänzung seiner 1978 veröffentlichten „Soteriologie der Kirchenväter" (HDG III/2 a) ein exzellentes Studienbuch zur frühchristlichen Trinitätslehre und Christologie vor: Stilistisch klar, konzeptionell neuartig, historisch informativ, theologisch engagiert. Die Entstehung des Buches aus der Vorlesungstätigkeit macht sich angenehm bemerkbar. St. breitet nicht die ganze Fülle der einschlägigen Quellen und der Sekundärliteratur aus, doch er hat sie für sich verarbeitet und präsentiert dem Leser eine Übersicht über die Entwicklung der Lehre, die auf die großen Linien konzentriert ist.

Methodischer Leitfaden der Darstellung ist die enge Zusammenschau von Christologie, Trinitätslehre und Soteriologie, was der Buchtitel ausdrücken will. Auch wenn im Unterschied zu den traditionellen Dogmengeschichtslehrbüchern die Geschichte der beiden großen altkirchlichen Dogmen nicht getrennt behandelt wird, ergibt sich doch als Einteilungsprinzip die Orientierung an den Entscheidungen von Nizäa 325 und Chalzedon 451. Aus St.s zugespitzter, jedoch nicht unzutreffender Deutung des nizänischen Konzils als eines grundlegenden Anfangs einer neuen Theologie, ja als einer neuen Epoche nicht nur der Theologie-, sondern auch der Kirchengeschichte (vgl. die Begründung 30.129f.190 u. ö.) ergibt sich eine Dreiteilung des gesamten Stoffes: Die ersten drei Jahrhunderte werden zusammengenommen als „die vornizänische Zeit" definiert und relativ knapp abgehandelt (27–125); das Kernstück des Buches bildet der zweite Teil „Die Wende von Nizäa" (127–223), der die Theologie des 4. Jh.s unter Einschluß Augustins behandelt; und der unübersichtliche Stoff zur christologischen Kontroverse des 5.–7. Jh.s wird auf die Grundpositionen „im Bannkreis von Chalzedon" (225–283) reduziert. Mancherlei Querverweise und vor allem die durchgängig einheitliche theologische Fragestellung machen dem Leser den inneren Zusammenhang der drei Teile durchsichtig. Im einzelnen entspricht der Aufbau der Darstellung der traditionellen Dogmengeschichtsschreibung, wobei St. über die Diskussion um spezielle Forschungsprobleme zumeist nicht ausdrücklich informiert, sondern deren Ergebnisse in eigenständiger Systematisierung präsentiert. Er will die trinitarisch-christologische Lehrentwicklung vom „Ostergeheimnis her erfassen und begründen" (15.19 u. ö.) und bezeichnet diese Lehre immer wieder als Interpretation des Taufglaubens (z. B. 89.96.113.125.188, zusammenfassend 291f). So richtig das dogmatisch ist, man vermißt doch eine eingehendere historische Reflexion in den Prolegomena zu jenen beiden, die Darstellung tragenden Stichworten. Einen wichtigen Hinweis auf einen fundamentalen, von der Forschung eher vernachlässigten Aspekt gibt St., wenn er den „kulturellen Hintergrund" der Christusverkündigung bzw. die „Akkulturation des Taufglaubens" (33ff.286f u. ö.) oder den Bezug der Lehre zur religiösen Erfahrung 18ff u. ö.) anspricht. Allerdings thematisiert er diesen Aspekt zumeist eher beiläufig (zu den Ausnahmen s. u.).

Für die vornizänische Epoche ergeben sich die folgenden Schwerpunkte. Mit der gegen Ende des 1. Jh.s auslaufenden Zeit des Apostolischen bzw. des Urchristentums ist das Kerygma formuliert, welches bis zur Mitte des 2. Jh.s vor allem in den Formen der Narratio, der Doxologie und der Epiklese, also „vor allem in der Liturgie und in den Ermahnungen einiger Gelegenheitsschriften" weiterlebte (50). Die begleitende „theologische Reflexion vollzieht sich in einer noch weitgehend jüdisch geprägten Gedankenwelt" (ebd.): in einer heilsgeschichtlichen Schau, im soteriologischen Modell vom Ab- und Aufstieg des Erlösers, in der Theologie der Namen (der verschiedenen christologischen Prädikate) und in Präexistenzvorstellungen der Engel- und Geistchristologie (50–62). Mit der Ablösung des apokalyptischen durch das hellenistische Weltbild, die eine stärker moralische und individuelle Sicht des Heils bringt (33f), ergibt sich die besondere theologiegeschichtliche Bedeutung der Apologeten, deren Logoslehre St. plausibel als spezifisch hellenistische Form einer heilsgeschichtlichen Theolgie versteht, wenngleich er die „kosmologische Engführung" nicht übersieht (63–77). Diesen Ansatz führt Irenäus fort, der seine christologisch fundierte Soteriologie im Gegensatz zum Dualismus und Spiritualismus der Gnostiker auf die Aspekte der Einheit von Schöpfung und Erlösung, der Einheit Gottes und der Einheit von Leib und Seele konzentriert (78–89). Seine „Fähigkeit, eine trinitarische Lehre zu konstruieren" (87), bekundet sich darin, daß er die tradierte heilsgeschichtliche Schau „durch eine eindeutig trinitarische Struktur" (89) profiliert. St. stellt zutreffend die epochale wirkungsgeschichtliche Relevanz des irenäischen Werkes heraus; doch man muß fragen, ob die namhaft gemachten Beziehungen zwischen Origenes, Athanasius, Hilarius, Gregor von Nyssa und Irenäus (89.105.147.150) tatsächlich auf einer direkten Einwirkung oder Bezugnahme basieren oder nicht eine mehr allgemeine Parallele der theologischen Strukturen sind. Dem christlichen Gnostizismus mißt St. im übrigen keinerlei positive Bedeutung für die Lehrentwicklung bei (vgl. 78f); ob das dem historischen Befund entspricht, muß vorerst offenbleiben, wenngleich auf das Gewicht der soteriologischen und christologischen Reflexion z. B. bei Basilides und den Valentinianern hinzuweisen ist. Dagegen sieht St. um 200 mit dem Monarchianismus „eine neue theologische Problematik" (91), die Frage nach der Einheit von Vater, Sohn und Geist, gestellt und würdigt demgemäß den dogmengeschichtlichen Beitrag Tertullians und Hippolyts (90–101): Sie haben der durch Justin und Irenäus geprägten heilsgeschichtlichen Theologie einen „stärker dogmatischen, kirchlich verbindlichen Charakter gegeben", haben eine für die spätere kirchenamtliche Lehre grundlegende „technische Terminologie entwikkelt" und vor allem „den Grund zur Unterscheidung der *oikonomia* und der ewigen *dispositio*, der heilsgeschichtlichen und der metaphysischen Betrachtung des Geheimnisses von Vater, Sohn und Geist, gelegt" (101). Gleiche Bedeutung kommt der „christlichen Gnosis" des zutreffend als eines heilsgeschichtlich und soteriologisch denkenden Theologen gewürdigten Origenes zu, welcher den tradierten Taufglauben mit wissenschaftlichen Methoden interpretiert (102–113). Wirkungsgeschichtlich bedeutsam sind bei ihm vier Komplexe: „die Grundlegung der späteren trinitarischen Glaubensformel *mia usia-treis hypostaseis*; der Ansatz zur christologischen Lehre von der Perichorese der zwei Naturen in Christus; die im Mysterion des Logos zusammengefaßte Lehre von der Heilsgeschichte; die die christliche Freiheit begründende Lehre vom Geist der Heiligung" (113). St. spricht Origenes' Bedeutung für die Schriftauslegung und die Askese kurz an, bringt diese allerdings in keinen Zusammenhang mit jenem Lehrgefüge. Gerade weil er ansonsten den Zusammenhang von Lehre und Leben zu Recht hervorhebt, ist darauf hinzuweisen, daß Origenes dafür ein instruktives Paradigma bietet. Die philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge kommen eher sporadisch und reichlich knapp in den Blick (wie bei Origenes 103.105 z. B. auch bei den Apologeten 72f). An einer Stelle aber sind sie für St. historisch höchst wichtig: Die vornizänische Logostheologie setzt für die Mittlerrolle des Logos die Ewigkeit der Weltschöpfung voraus; mit der Fixierung der christlichen Lehre von der Creatio ex nihilo aber gerät sie in eine Krise, weil nun eindeutig entschieden werden muß, „ob man den Logos, durch den alle Dinge geschaffen worden sind, ganz in die göttliche Sphäre des Schöpfers oder in die geschaffene Welt einbeziehen" will (122).

Insofern als mit Nizäa diese durch Arius (welcher mit R. Lorenz u. a. vor allem als Origenist verstanden wird) manifestierte Krise vorgreifend abgewendet und durch die nachfolgende dogmatische Reflexion endgültig gelöst wird, handelt es sich um den „Anfang einer neuen Theologie" (129ff). Der theologiegeschichtlichen Wende, die auch eine Reaktion auf Entwicklungen der kaiserzeitlichen Philosophie darstellt, korrespondiert nicht zufällig der grundlegende Wandel des kirchlichen Lebens seit der konstantinischen Wende. Dadurch daß St. hier den – von ihm programmatisch in der Einleitung angesprochenen – Zusammenhang der Lehre mit nichttheologischen Faktoren näher darstellt, wird seine Einschätzung der nizänischen Zeit als einer Epochenschwelle erst völlig plausibel. Worin das „Neue" der auf die Konzilsentscheidung von 325 („Jesus Christus, Gottessohn und Schöpfer"; 131ff) begründeten Theologie liegt, expliziert St. nicht ausdrücklich im systematischen Zusammenhang; er flicht diese Wertung in die Einzeldarstellung ein. Inhaltlich geht es um die Tatsache, daß Christus als wahrer Gott nun eindeutig „ganz auf die Seite des Schöpfers" gehört (145) und daß von diesem trinitätstheologischen Ansatz her auch die Christologie umgeformt wird und die Soteriologie (ebenso wie fast alle anderen Bereiche der Lehre) christozentrisch vertieft wird. Diesen neuen Christozentrismus, den St. exemplarisch anhand von Athanasius und Hilarius vorstellt (146–158; wobei er die Bedeutung des großen Alexandriners eher verkürzt, während er den Gallier überproportional würdigt), belegt er vortrefflich mit Beispielen für die „reichskirchliche Frömmigkeit" des 4. Jh.s (159–171): mit der Annäherung an römische Salus-Vorstellungen, wie sie in der Übertragung von Kaisertiteln auf Christus und christologischen Prädikaten auf den Kaiser zum Ausdruck kommen, mit der triumphalistischen Christologie („Christus-Rex gloriae") und mit der alle Lebensbereiche umfassenden Bedeutung Christi („Christus-omnia", dies vor allem für Ambrosius ausgeführt). „Tatsächlich erhielt damals das Christus-Bild in einem Maße wie nie zuvor politische und militärische Züge. Der Christus der Reichskirche war nicht mehr derjenige der Kirche der Märtyrer; er war vielmehr ein *Christus-Imperator, der Rex gloriae*" (160). Auf dem Hintergrund dieser, aber auch anderer Formen der Spiritualität, wie sie vor allem im Mönchtum gepflegt wurden, ist dann das Gewicht der terminologischen Präzisierung der Trinitätslehre durch die großen Kappadozier (172–188) sowie der allgemeinen Rezeption des Dogmas durch das Konzil von 381 und die entsprechende Weiterarbeit in Ost und West (189–200) zu sehen. St. weist hier ausdrücklich auch auf die Entwicklung der Pneumatologie hin, die er übrigens – im Unterschied zu den meisten Dogmengeschichtslehrbüchern – kontinuierlich während seiner ganzen Darstellung berücksichtigt. Naturgemäß kann der umfangreiche Komplex des trinitarischen Streits und der entsprechenden Ausformung der Theologie im Rahmen dieses Studienbuchs nur fragmentarisch unter Konzentration auf die großen Linien behandelt werden. Dennoch werden alle nötigen Informationen gegeben, und am Beispiel Augustins wird exemplarisch-vertiefend die ganze Problematik etwas ausführlicher dargestellt (201–223). Würde man die Verzahnung der theologischen Arbeit mit den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen berücksichtigen wollen, wie sie z. B. in der bewegten Synodal- und Parteiengeschichte zwischen 325 und 381 zum Ausdruck kommt, könnte der ansonsten von St. berücksichtigte Zusammenhang von Lehre und Leben in aufschlußreichen Details aufgezeigt werden; doch der Umfang der Darstellung würde so erheblich ausgeweitet werden müssen. Das gilt erst recht für den dritten Teil des Buches, weil bei den christologischen Konflikten vor und nach Chalzedon die kirchenpolitischen und kulturellen Aspekte eine noch stärker konstitutive Bedeutung besitzen.

Da St. die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten des Problems, wie Gottheit und Menschheit sich in der geschichtlichen Person Jesu Christi vereinen, jeweils im Zusammenhang der Lehrentwicklung des 2.–4. Jh.s angesprochen hat, kann er sich für die Vorbereitung des christologischen Dogmas auf die Profilierung der wichtigsten Positionen konzentrieren. Nach einem Hinweis auf Apollinaris von Laodicea und die durch diesen ausgelöste Diskussion (232–237) stellt er knapp die drei „großen christologischen Überlieferungen" dar (238–251), die antiochenische am Beispiel Theodors, die alexandrinische am Beispiel Cyrills und die lateinische am Beispiel Leos. Die kaum vertretbare Kürze der Darstellung, der alle Erläuterungen zu den kirchenpolitischen und dogmengeschichtlichen Einzelheiten zum Opfer fallen, führt dazu, daß nicht recht einsichtig wird, worin die Würde Chalzedons als „historisches Ereignis" bzw. als „Endpunkt einer theologischen Auseinandersetzung" (252) liegt. Dagegen kommt die theologische Bedeutung der Lehrentscheidung etwas ausführlicher zur Sprache (255–261). Doch auch hier wie bei der Darstellung der folgenden Auseinandersetzungen („Die nachchalzedonische Theologie", 262–283) wünscht man sich, daß diese historisch wie dogmatisch gewichtige Thematik, dem Gegenstand des Buches gemäß, breiter behandelt werden sollte.

Das vorliegende Werk ragt unter den neueren Lehrbüchern zur altkirchlichen Dogmengeschichte (A. Adam, C. Andresen–A. M. Ritter, K. Beyschlag, J. N. D. Kelly, J. Pelikan) durch die Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellungsweise hervor. Wie kein anderes ist es daher zur Einführung geeignet, und zwar gleichermaßen für evangelische wie für katholische Theologen. Die sparsamen, aber instruktiven und in der Regel ausreichenden Literaturangaben weisen den Weg zur Vertiefung. Konzeptionell unterscheidet das Buch sich von den anderen Lehrbüchern durch die thematische Beschränkung. Insofern bedarf es einer Ergänzung durch jene. Doch der wohl größte Vorzug liegt darin, daß wir nun endlich zu dem zentralen Thema Christologie–Trinitätslehre eine wissenschaftlich hoch qualifizierte, auch didaktische Ansprüche erfüllende Darstellung besitzen, die man den Studierenden in die Hand geben kann, welche heutzutage mit jener Thematik theologisch wenig anfangen können und historisch ihre Verstehensschwierigkeiten haben. St.s Buch schließt eine bislang schmerzlich empfundene Lücke.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Dietenberger, Johannes OP: **Phimostomus scripturariorum.** Köln 1532. Hrsg. und eingel. von E. Iserloh und P. Fabisch in Verbindung mit J. Toussaert und E. Weichel. – Münster: Aschendorff 1985. XCIV, 272 S. (Corpus Catholicorum, Bd 38), geb. DM 98.–

Johannes Dietenberger ist vor allem durch seine Bibelausgaben und seine Katechismen bekannt. Hier wird nun eine Sammlung von Traktaten erschlossen und herausgegeben. Der größte Teil dieser Abhandlungen entstand „am Rande der Ausschußverhandlungen auf dem Augsburger Reichstag zwischen dem 5. September und dem 7. November 1530" (XXX). Beigefügt sind ein Traktat über den Kanon und eine kleine Schrift über Ehescheidung gegen Erasmus von Rotterdam. Durch einen Freund kam diese Sammlung an den Kölner Drucker Quentel, der diese Sammlung 1532 herausbrachte. Als Themen sind angesprochen sehr ausführlich Schrift, Überlieferung, Kirche und Glaube und Werke. Die Eucharistie wird als Opfer vorgestellt. Die Kommunionspendung unter einer Gestalt wird verteidigt. Das Sakrament der Buße wird als göttliche Stiftung dargestellt und die Notwendigkeit der Einzelbeichte vor einem von der Kirche bestellten Priester aufgezeigt.

Die Herausgabe dieser Abhandlungen dient der Forschung in mehrfacher Weise. Da sie weithin im Umfeld der Theologengespräche in Augsburg entstanden sind und Themen dieser Gespräche aufgreifen, können sie das Aktenmaterial zu diesen Gesprächen ergänzen. Bei Dietenberger scheint wenig von einem Konsens und einer gegenseitigen Duldung auf. Vielleicht können weitere Arbeiten an diesen Schriften zu Erklärungen helfen, warum das Ergebnis der Theologengespräche in Augsburg so rasch vergessen wurde. Sehr ausführlich hat sich Dietenberger mit den Fragen um Schrift und Tradition befaßt und eine Insuffiziens der Schrift vertreten. Nur wenige Theologen jener Zeit haben diese Fragen so ausdrücklich behandelt. Die Thesen und Begründungen könnten mit den vorliegenden Forschungen zur Confessio und zur Confutatio verglichen werden. Vielleicht kann diese Herausgabe eine Untersuchung zu Leben und Werk Dietenbergers anregen.

In der üblichen Weise haben die Herausgeber aus großer Sachkenntnis heraus und in hervorragender Kleinarbeit die Entstehungsgeschichte und den Inhalt dieser Texte erschlossen. Ausführlich wird auf Dietenbergers kontroverstheologische Methoden eingegangen und sein Verhältnis zur heiligen Schrift und zur Tradition dargestellt. Die Anmerkungen bringen reichlich die notwendigen Verweise; andererseits sind sie sehr knapp gehalten. So werden etwa die Werke von Eck nicht genannt, sondern nur auf die entsprechende Nummer bei Metzler verwiesen. Ihn hat aber nicht jeder Leser so greifbar zur Hand.

Passau Philipp Schäfer

Steinbach, Wendelin: **Opera exegetica quae supersunt omnia.** Edidit Helmut Feld. Vol. II: Commentarii in Epistolam ad Hebraeos, pars prima. – Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1984. XXVIII, 527 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte: Bd 110), Ln DM 198.–

Mit diesem Bd bietet uns Herr Dr. Feld die Fortsetzung seiner im Jahre 1976 erschienenen Ausgabe der exegetischen Werke von Wendelin Steinbach. Der erste Bd umfaßte eine Darlegung der übriggebliebenen Exegetica, die bis jetzt noch nie veröffentlicht wurden (d. h. Steinbachs Galater- und Hebräerbrief-Kommentare), sowie eine Bibliographie und die kritische Ausgabe des Textes des Galaterbrief-Kommentars. In dem zweiten Bd gibt es also keine allgemeine Einleitung, sondern nur eine kurze Beschreibung der Tübinger Hs. Mc 201 (die auf Fol. 1^r–269^r den eigenhändig geschriebenen in 70 Lektionen eingeteilten Hebräerbrief-Kommentar enthält), sowie eine Bibliographie und zuallererst den 1. Teil der kritischen Ausgabe des Hebräerbrief-Kommentars, d. h. die Lektionen 1–39 bzw. Fol. 1–135^r der Tübinger Hs. Nach den von Steinbach selbst angegebenen Auskünften zu urteilen, wurde der im März 1516 angefangene Kommentar im September des folgenden Jahres abgeschlossen.

Um den 1. Teil dieses Kommentars genau in seinem theologischen und historischen Kontext zu studieren, müssen wir nicht nur den 1. Bd der kritischen Ausgabe, sondern auch die schon im Jahre 1971 erschienene Monographie F.s, Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief (Wiesbaden) lesen.

In diesem Buch zeigt der Vf., daß Steinbach, indem er den vierfachen Schriftsinn verwirft und Christozentrische Interpretation der beiden Testamente verteidigt, für Luthers direkten Vorgänger gehalten werden könnte. Im Gegensatz zu Luther aber wäre Steinbach von der sogenannten humanistischen Bibelexegese sehr wenig beeinflußt. Faber Stapulensis und Erasmus wären von ihm nur selten und zwar mißbilligend zitiert. Nach dem Vf. ist das keine erstaunliche Tatsache, da Steinbach weder Hebräisch noch Griechisch kannte und deshalb war es ihm auch unmöglich, Stellung zu philologischen Fragen zu nehmen. Seine Kommentare (besonders der Hebräerbrief-Kommentar) sind also „dogmatisch", d. h. sie enthalten mehrere längere Exkurse über theologische und exegetische Fragen zu deren Behandlung Bibeltext oder Auslegung einen Anlaß bieten. In derselben Monographie spricht F. von Steinbachs Augustinismus und kommt zu dem Schluß, daß im Gegensatz zu Gregor von Rimini, der Tübinger Theologe kein radikaler Anhänger der Augustinischen Gnadenlehre war. Dieser Schluß ist unbestreitbar. Wir bemerken nur, daß die Lektion 14 (133) des Hebräerbrief-Kommentars zeigt, wie stark Steinbach von der Gnadenlehre des jungen Augustinus beeinflußt war.

Die Monographie F.s bietet eine sehr nützliche Einführung in den 2. Bd seiner Ausgabe. Es ist also bedauerlich, daß sie in der Bibliographie nicht aufgenommen wird!

Was nun die Ausgabe selbst betrifft, sind die Regeln, die im 1. Bd erklärt wurden, nicht geändert. Ungeändert bleibt auch die sehr große Präzision der Ausgabe. Die Schreibweise Steinbachs ist soweit wie möglich beibehalten, damit der Leser sich ein Urteil über die Aussprache bilden kann. Der Text enthält nur wenige Druckfehler, z. B.: S. 1, sapience statt sapiencie; S. 11, anto statt ante; S. 186, consequentur statt consequenter; S. 197, homiliat statt humiliat; S. 305, credentes signati estis Spiritus sancti promissionis statt Spiritu sancto promissionis [cf. Eph. 1,13]; oder Spiritus sancti promissione S. 308, interabile statt iterabile.

Es gibt, so wie im 1. Bd, zwei kritische Apparate. Der erste dient einer möglichst genauen Beschreibung der vorhandenen Hs. und erwähnt u. a. die von Steinbach selbst durchgestrichenen oder korrigierten Sätze und Wörter. Im zweiten Apparat werden alle (einschließlich bibl.) Zitate und Anspielungen angewiesen. Da Steinbach sich selbst als Kompilator betrachtete, ist die Zahl von Zitaten sehr groß, und in den meisten Fällen sind sie korrekt identifiziert. In dem 1. Bd hat der Hrsg. behauptet, daß dieser zweite Apparat nur die wesentlichen Auskünfte geben solle, ohne jedoch einen erschöpfenden Kommentar zu bieten. Es ist selbstverständlich, daß eine kritische Ausgabe nur ein Ausgangspunkt für weitere Forschung und keine systematische Untersuchung des vorliegenden Textes bzw. Autors sein soll. Trotzdem muß man bedauern, daß alle Anmerkungen so kurz sind. Etwas vollständigere Fußnoten an einigen Stellen hätten uns viel erklären können, ohne jedoch die zukünftigen Forschungsmöglichkeiten zu erschöpfen. Wir geben nur einige Beispiele:

(1) Es hätte sich gelohnt, etwas über die von Steinbach erwähnte rhetorische Figur *antyphophora* (108) zu sagen. Tatsächlich handelt es sich entweder um *antiphora* oder um *antiphrasis*. Wir haben hier also einen eindeutigen Beweis, daß Steinbach kein Griechisch konnte. (2) Der Hrsg. identifiziert die Quelle der Steinbachschen Exegese von Ioh. 19,30 (Consummatum est) nicht. Nach dem Tübinger Theologen weisen diese Worte auf die Erlösung hin; sein Vorbild wäre also höchstwahrscheinlich Nikolaus von Lyra, selbst wenn der Name Lyras von Steinbach nicht erwähnt wird. (3) Auf S. 131 sagt der Hrsg., daß der Satz „Trahit autem quemque sua voluptas" ein Zitat aus den Eclogae von Vergilius ist. Er sagt aber nicht, daß man dieses Zitat im Johannesevangelium-Kommentar von Augustinus [ad 6,44] findet. Steinbachs wahrhafte Quelle wäre also Augustinus und nicht Vergilius.

Was nun die Hinweise auf die Ausgaben von mittelalterlichen Autoren betrifft, gibt es auch einige kleine Lücken. Bei Anselm weist der Hrsg. auf die Patrologie von Migne und auf die Ausgabe von Schmitt hin. Bei Johannes aus Damaskus aber ist nur die MPG angegeben; es hätte sich aber gelohnt, auch die neuere Ausgabe von B. Kotter zu erwähnen. Schließlich bedauert man das Fehlen der Hinweise auf die Sekundärliteratur und besonders auf F.s eigene Werke!

Trotz dieser technischen Kleinigkeiten ist es klar, daß der Hrsg. einen sehr großen Dienst allen Forschern der spätmittelalterlichen Theologie geleistet hat. Die bisher unbekannten exegetischen Werke Steinbachs werfen viel Licht auf die Frage der Beziehungen zwischen dem Spätmittelalter und Luthers Reformation.

Genf Irena Backus

Riemeck, Renate: **Glaube – Dogma – Macht.** Geschichte der Konzilien. – Stuttgart: Urachhaus 1985. 335 S., geb. DM 44.–

Die vorliegende Geschichte der Konzilien erhebt nicht den Anspruch, die Wissenschaft zu fördern. Bereits ein Blick in das Literaturverzeichnis zeigt, daß die Vf.in die Ergebnisse der neuen konziliengeschichtlichen Forschung nicht verwertet hat. Die Literaturangaben sind zum großen Teil veraltet. So wird für Papst Innozenz III. die Darstellung von F. Hurter aus dem Jahre 1834 als Literatur angegeben, die neueren Arbeiten von F. Kempf und H. Tillmann, um nur einige Beispiele zu nennen, werden nicht zitiert. Für Photius verwertet sie die Arbeit von Hergenröther aus dem Jahre 1867.

Mit ihrer Geschichte der Konzilien hat sich die Vf.in an eine Aufgabe gewagt, für die sie nicht die erforderlichen Voraussetzungen mitbrachte. Sie kennt nicht die Ergebnisse der neueren Konzilsforschung und ist zudem ideologisch gefangen. Von „profunder Wissenschaft", von der der Klappentext spricht, ist bei den Ausführungen wenig zu spüren.

Einige Beispiele mögen dieses Urteil belegen. S. 224 spricht die Vf.in davon, daß Martin V. am 30. März 1418 in einer Bulle davor warnte, an das Konzil zu appellieren. Mit diesem Datum übernimmt sie noch die alte Ansicht, die auf einem Lesefehler beruht, ohne die neueren Forschungsergebnisse zur Kenntnis zu nehmen. Tatsächlich erfolgte die Appellation am 10. Mai 1418. Vgl. dazu R. Bäumer, Martin V. und das Verbot der Konzilsappellation: Das Konzil von Konstanz (Freiburg i. Br. 1964). Zu S. 246: Es überrascht nicht, daß die Vf.in weiter von einem Thesenanschlag Luthers spricht. Formulierungen wie „Reaktionäre Kräfte der Gegenreformation" charakterisieren ihre Tendenz. S. 307: Die Arbeit von A. Michel wird zitiert „Papstwahlkonkordat" statt „Papstwahldekret". S. 309: Die neuere Literatur zum Konzil von Vienne fehlt. S. 310: Über Raimundus Lullus führt sie einen Vortrag von R. Steiner von 1924 an. Untersuchungen der neuen Lullus-Forschung werden nicht angegeben.

Zu S. 283: Die Auflösungsbulle der Gesellschaft Jesu wird angeführt mit den Worten: redemptor nostris. Zu S. 289: In ihren Aussagen über die Unbefleckte Empfängnis Mariens zeigt die Vf.in eine erstaunliche Unkenntnis. Die herkömmlichen Fehlurteile werden wiederholt. Zu S. 311: Die Aktenedition der Görresgesellschaft „Concilium Tridentinum" erscheint seit 1901. Von H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, wird nur Bd 1 und 2 genannt. Die Zahl der Druckfehler ist nicht gering, z. B. Pracht statt Bacht, Dictatas statt Dictatus, Land statt Lang, Mabilon statt Mabillon, Kemp statt Kempf.

Es zeigt sich: Die Abfassung einer Geschichte der Konzilien erfordert ein intensiveres Studium der Synoden, als R. Riemeck investiert hat.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Huldrych Zwingli. Deux Traités sur le Credo. Présentation et Traduction par Jaques Courvoisier. – Paris: Beauchesne (1986). 135 S. (Textes Dossiers Documents, 10), kart. FF 66.–

J. Courvoisier, der schon zwei Abhandlungen Zwinglis ins Französische übersetzt hat, gibt in derselben Reihe zwei weitere Traktate heraus, die zwei verschiedenen literarischen Gattungen entsprechen: der Predigt und dem Glaubensbekenntnis, die aber als gemeinsames Thema die Erklärung des Apostolikums haben und zu der letzten Lebensperiode Zwinglis (1528 und 1531) und der Reife seines theologischen Denkens gehören. Zwingli erschien in Bern im Januar 1528 als „ungekrönter König" (W. Köhler), d. h. sein Einfluß in der Zentralschweiz erreichte hier seinen Höhepunkt. Seine Predigt zur Eröffnung der Disputation wurde nach sechs Monaten zum Druck gegeben, und obgleich er es in Abrede stellt (63), inzwischen ziemlich erweitert. Obwohl man sich nicht vorstellen kann, daß die zwölf Argumente gegen die leibliche Präsenz Christi im Abendmahl (38–59) vor einer Audienz je erörtert worden sind. Im 2. Traktat stand J. Courvoisier eine zeitgenössische französische Übersetzung (1539 erschienen), die er vor kurzem entdeckt hatte, zur Verfügung, dessen Wortlaut er nach Möglichkeit bewahrt hat. König Franz I. gewidmet, spiegelt dieses Bekenntnis, das wie ein Testament klingt, die Situation von 1531 und den doppelten Ansatz Zwinglis als Theologe und Politiker wider. Was hier neu vorkommt, ist die Auseinandersetzung mit den Täufern, die er mit dem mitten in Getreide gesäten Unkraut vergleicht, und als eine Gefahr für das französische Reich darstellt.

Der Schwachpunkt des Zwinglianismus, nämlich der metaphysische Dualismus (Materia/Geist), kommt hier zum Vorschein, vor allem dann, wenn Zwingli die Sakramente und insbesondere die Eucharistie behandelt. Er vermag nicht über das Zeichen- oder Symbolhafte des Ritus hinauszugehen und verkennt dabei das Wesen der Sakramente des Neuen Bundes, die in ihrer Wirksamkeit und dem damit gegebenen Realismus besteht: efficiunt quod figurant. Dieses zeigt sich in der Lehre vom Abendmahl, wenn er das Wort „sacramentaliter" (welches er Bucer entleiht), das er mit „spiritualiter" koppelt, manchmal benützt: vgl. S. 86f, 93, 129 etc., ist es „par manière de parler et par signification". Der Artikel des Credos: Ascendit in coelum, dient ihm als Hauptargument dazu, die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl auszuschließen, da ein Körper nicht gleichzeitig an zwei Orten sein kann (gegen die von Joh. Brenz gelehrte Übiquität), S. 38ff: was eine falsche Vorstellung zugleich der Menschlichkeit des Auferstandenen, die die Kategorien Raum und Zeit übersteigt, und jener Präsenz in

der Eucharistie: „non sicut in loco": cf. Thomas v. Aq., S. Th. III[a], qu. 76, art. 5, voraussetzt. Im allgemeinen, sei es von Zwingli oder von Bullinger im Appendix (über das Meßopfer), sind die katholischen Positionen in der Darstellung völlig verzerrt. Infolgedessen macht es sich Zwingli zu leicht, sie zu widerlegen und seine eigene Meinung durchzusetzen.

Paris J. V. Pollet

Pollet, J. V. OP: **Martin Bucer.** Etudes sur les Relations de Bucer avec les Pays-Bas, l'Electorat de Cologne et l'Allemagne du Nord. Bd 1: Etudes. Bd 2: Documents. – Leiden: E. J. Brill 1985. 447 und 390 S. (Studies in Medieval and Reformation Thought, Bde 33 und 34), Ln hfl 200.–/150.–

Mit diesen beiden Bden führt der bekannte Gelehrte seine vor Jahren erschienenen Studien über Martin Bucer fort (2 Bde, Paris 1958–1962). Hatte damals die Korrespondenz des Straßburger Reformators mit Persönlichkeiten in Mittel- und Süddeutschland, in der Schweiz und Westeuropa im Mittelpunkt seiner Untersuchungen gestanden, geht es jetzt um Norddeutschland und die Niederlande. In vier Themenkreise ist der Stoff gegliedert, die ersten drei sind dazu im 2. Bd ausführlich dokumentiert: Bucers Beziehungen zu den Niederlanden (I, 9–79; II, 1–32), der Umkreis des Kölner Reformationsversuchs (I, 81–234; II, 33–162), Bucers Einfluß in Norddeutschland (I, 235–341; II, 163–343), endlich die Nachwirkungen Bucers in den Niederlanden (I, 343–391). Durchweg geht es jedoch nicht allein um die Gestalt des Straßburgers, sondern ausdrücklich auch um die Wirkungsgeschichte seiner Persönlichkeit und Theologie, die durch die Zeichnung verschiedener Menschen aus Bucers Umkreis entfaltet werden soll.

Dabei ist allerdings eine erhebliche Unausgewogenheit, zwischen der Darstellung der Vita einzelner Personen und ihrer Beeinflussung durch Bucer zu konstatieren. Liegt diese bei der Behandlung von Johann van der Wyck (I, 237–247) und Johannes a Lasco (I, 280–292), in anderer Weise bei Georg Schenk von Tautenberg (I, 248–253) recht klar zutage, tritt dieser Zusammenhang bei Peter Medmann (I, 254–263; II, 165–184) und Albert Hardenberg (I, 264–279) bereits deutlich zurück. Immerhin handelte es sich hier um Männer, die wenigstens vorübergehend enge Mitarbeiter Bucers waren, weshalb die breite Behandlung und Dokumentierung ihres Lebens noch gerechtfertigt erscheinen mag. Alle Proportionen werden jedoch gesprengt bei Justus Velsius: dieser spiritualistische Einzelgänger, der nur kurze Zeit durch Bucers Vermittlung Lehrer an der Hohen Schule in Straßburg war, wird nicht nur ausführlicher als alle bisher Genannten behandelt (I, 321–341), sondern um ihn geht es auch – ohne jeden Bezug auf Bucer – in mehr als der Hälfte der abgedruckten Dokumente des 2. Bdes, nämlich nahezu in 62 von insgesamt 114 (II, 199–343)! Hätte dieser Raum nicht sinnvoller genutzt werden können, etwa durch den Abdruck von Bucers interessantem Gutachten für die Hamburger (vgl. dazu I. 244–247)?

Besonders wichtig für das Verständnis Bucers sind in den beiden Bden die Ausführungen über sein Verhältnis zu Hinne Rode, der Versuch eines gezielten Ausgreifens des Straßburgers nach Friesland, das Aufgreifen seiner Gedanken durch die Arminianer sowie insbesondere die Darstellung des Kölner Reformationsversuchs, der auch quellenmäßig im Mittelpunkt steht (II, 33–162). Durch Hinne Rode wurde Bucer mit dem Honiusbrief bekannt gemacht, was eine tiefgreifende Veränderung seines Abendmahlsverständnisses zur Folge hatte. Bucer selbst berichtete darüber in einem leider undatierten Brief an einen gewissen Martinus (Germanus?). Aufgrund sorgfältiger Überlegungen und wie mir scheint mit überzeugenden Gründen plädiert P. für die Abfassung dieses Briefes Anfang 1526 (I, 21–25). Im Blick auf die Kölner Reformation (I, 81–234) ist neben der Darstellung der Beziehungen Bucers zu den Wassenberger Prädikanten (I, 83–95) vor allem die Charakterisierung der gescheiterten Synodalreform 1536/38 in Köln hervorzuheben. Prägnant wird hier herausgearbeitet, daß dieser Versuch Hermann von Wieds steckenblieb, weil ihn die kirchenpolitischen Ereignisse auf der Reichsebene überholten: mit dem Frankfurter Anstand und den Religionsgesprächen begann ein neuer, auf Verständigung zwischen den Religionsparteien zielender Abschnitt, der zu umfassenden Reformmaßnahmen im Reich und weitgespannten Hoffnungen Anlaß zu bieten schien. Es folgen gute Überblicke über den Kölner Widerstand gegen Bucers Pläne und seine Verbündeten, mit einer bemerkenswert kritischen Beurteilung der Kölner Theologischen Fakultät (I, 114–133), über Bucers Briefwechsel und seine sonstige literarische Tätigkeit in dieser Bonner Zeit (I, 146–160), über sein Verhältnis zu Gropper (I, 161–177) und die insgesamt wenig erfolgreichen Bemühungen, die Reformation im Kurfürstentum Köln durchzusetzen (I, 187–199). Den Höhepunkt dieses Teils bildet ein vorzüglich differenzierendes Porträt des Erzbischofs Hermann von Wied (I, 222–234): Getragen von einem tiefen Verantwortungsbewußtsein gegenüber Gott drängte er auf kirchliche Reformen. Dabei war er kaum von der reformatorischen Theologie berührt, vielmehr geleitet von einem schlichten Biblizismus, verbunden mit dem Vertrauen auf die Führung des Hl. Geistes und orientiert an dem Ideal einer undogmatisch gedeuteten Urkirche. Dabei ist die Beobachtung wichtig, daß es sich bei dieser Einstellung keineswegs um eine Ausnahme handelte. Auch andere Fürsten jener Zeit, wie etwa Joachim II. von Brandenburg, lassen eine ähnliche geistige Prägung erkennen. Aus dem Dokumententeil zur Kölner Reformation sind die Übersicht über die diesbezüglichen Archivbestände (II, 35–43), Bucers Darstellung der Ereignisse für Pfalzgraf Ottheinrich (II, 85–94; 6. 8. 1544), Groppers Brief an Hoetfilter (II, 111–118; 11. 12. 1544) sowie die Spottgedichte und Schmähschriften auf Bucer (II, 154–162) für die Erhellung der Ereignisse besonders instruktiv.

Gewichtig für die weitere Bucerforschung erscheinen mir aus den beiden letzten Komplexen schließlich der interessante Versuch des Straßburger Reformators, mit Hilfe der von ihm anonym edierten Schrift „Von kirchen gütern" in Friesland Fuß zu fassen, um auf diesem Wege die Reformation auch in den Niederlanden zu fördern (I, 248–252, vgl. auch 286f u. ö.), ferner die Tatsache einer allerdings nur indirekt zu erschließenden außerordentlichen Kompromißbereitschaft der Straßburger im Blick auf die Beurteilung der Messe im Jahr 1540 (I, 293–320). Das Faktum läßt sich aufgrund der erschrockenen Anfrage von Johannes von Bekensteyn rekonstruieren, das diesbezügliche Schreiben der Straßburger Theologen selbst ist verloren. Hochbedeutsam sind endlich die Nachweise, daß Bucers Werke an der Wende vom 16. zum 17. Jh. bei den Arminianern in Holland eine regelrechte Renaissance erlebten (I, 350f, 355, 358f, 369–382). Allerdings überzeugt mich die These nicht, daß auch die Bundestheologie des Coccejus von Bucer beeinflußt worden sei (I, 381). Hier laufen die Verbindungen doch wohl eher über Bullinger, insbesondere über seine 1534 veröffentlichte Schrift „De Testamento seu Foedere Dei unico et aeterno brevis expositio".

Vorzügliche Indices der biblischen Zitate sowie vor allem der Orts- und Personennamen helfen, das reiche Material dieser Bde zu erschließen. Insgesamt 78 Illustrationen versuchen, das Dargebotene zu veranschaulichen.

Neben sehr schönen und eindrucksvollen zeitgenössischen Abbildungen begegnen allerdings auch viele aus späteren Epochen, bis hin zum frühen 19. Jh. Es ist bedauerlich, daß durchweg die exakte Datierung fehlt. Einzelne Reproduktionen sind technisch so schlecht, daß man nur wenig damit anfangen kann (vgl. etwa I, 16, 247, 342; II, 67, 101, 350). Kritisch ist weiterhin die große Zahl von Druckfehlern vor allem in deutschen Zitaten und Literaturangaben anzumerken (vgl. etwa I, 110, Anm. 2; 133, Anm. 3; 140, Anm. 8; 231, Anm. 6; 295, Anm. 6; 390; II, 140, Anm. 1; 202, 382). In einzelnen Passagen im Dokumentenband ist dadurch der Sinn teilweise oder ganz zerstört, z. B. II, 69, Z. 53; 69, Z. 60; 70, Z. 7; 86, Z. 26; 136, Z. 41. An falschen Datierungen ist mir aufgefallen: „Von der wahren Seelsorge" erschien 1538 (nicht 1536: I, 155), Brixius thom Norde wurde 1534 aus Münster vertrieben (nicht 1543: I, 362), Vossius schrieb am 17. 6. 1642 an Hugo Grotius (nicht 1542: I, 376). Bisweilen fehlt auch die Berücksichtigung neuerer Untersuchungen. So vermißt man z. B. bei der Behandlung der Entfremdung zwischen Bucer und Erasmus die Einbeziehung der Arbeiten von F. Krüger (Bucer und Erasmus, Wiesbaden 1970) und N. Peremans (Erasme et Bucer d' après leur correspondance, Paris 1970).

Die besondere Bedeutung dieser Studien und Dokumente für die reformationsgeschichtliche Forschung liegt darin, daß durch sie die weitgespannte internationale Zielsetzung und ebenso die faktische Breitenwirkung des Straßburger Reformators eindrucksvoll zum Ausdruck kommt. Als Theologe und kirchlicher Politiker hatte Bucer nie allein die Vorgänge in einer Stadt oder Region im Blick und versuchte auf sie einzuwirken, sondern er dachte und handelte von sehr früh an auf der Ebene des Reiches, ja Europas. Von seinen Überlegungen, Anstößen und Wirkungen in diesem Zusammenhang ist das meiste in der Folgezeit vergessen und verschüttet worden. P.s Werk leistet einen hervorragenden Beitrag zur Wiederentdeckung dieses großen Horizonts. Er bietet mit alledem vielfältige fruchtbare Anregungen und Anstöße, die die internationale Bucerforschung nur dankbar an- und aufnehmen kann.

Gießen Martin Greschat

Bolten, Analouise Clissold: **Watch – Pray – Fight:** Wilhelm Emmanuel Ketteler as Priest-Politician. – Washington University. 1983. VI, 385 S. Rückvergrößerung durch: University Microfilms International, Ann Arbor. DM 150.–

Unmittelbaren Anlaß zur Abfassung vorliegender Diss. gab das Erscheinen der seit 1977 von E. Iserloh herausgegebenen kritischen Gesamtausgabe der Werke und Briefe des Mainzer Bischofs. Zwei Bde dieser Edition, die inzwischen vorliegen und die Basis ihrer Arbeit beträchtlich erweitert haben würden, konnte die Vf.in leider nicht mehr berücksichtigen: Briefe 1825–1850, Mainz 1984; Nachgelassene und anonyme Schriften, Mainz 1985.

Das von Heinrich Förster während des ersten Mainzer Katholikentages im Oktober 1848 ausgegebene und von Ketteler dort aufgegriffene „Losungswort" „Wachen, Beten, Kämpfen" dient einer Studie als Obertitel, der es selbst an kämpferischen Tönen nicht mangelt. Die Vf.in ist angetreten, „Kettelers starke Persönlichkeit einer psychologischen Analyse" zu unterziehen (III) und so ein vermeintliches Defizit der von ihr fast ausnahmslos als ungenügend bewerteten Sekundärliteratur (365–374) wettzumachen. Ein Versprechen, das die Arbeit dann freilich doch nicht ganz einzulösen vermag – von der schlüssigen, allerdings auch nur Bekanntes referierenden Darstellung der Kindheit Kettelers (32–46) und der prägenden Rolle Reisachs (96–102) vielleicht einmal abgesehen. Statt dessen gibt die Autorin in zehn Kapiteln vor

dem geistes- und kirchengeschichtlichen Hintergrund der Zeit einen kenntnisreichen, in einer ansprechend bildhaften Sprache geschriebenen, leider nicht ganz fehlerfreien und z. T. lediglich ältere Literatur auswertenden Überblick über Kettelers Entwicklung bis hin zum Kulturkampf und über seine Stellung in den (kirchen-)politischen Kämpfen jener Tage. Sie begibt sich auf weite Strecken ihrer Darstellung also durchaus auf die Ebene des von ihr kritisierten „narrative biographer" – nicht zum Nachteil einer Arbeit, der man in den USA als Buch weitere Verbreitung wünschte nicht zuletzt deshalb, weil sie sich dank der Kompetenz der Vf.in vorteilhaft von einer so atemberaubend fehlerhaften „Studie" abhebt wie der von Edward C. Bock: Wilhelm Von Ketteler, Bishop of Mainz: His Life, Times and Ideas, Washington: University Press of America 1977. XII, 275 S. Unbekannt war B. erstaunlicherweise der verdienstvolle Übersetzungsband von R. J. Ederer (vgl. ThRv 80, 1984, Sp. 132).

München Christoph Stoll

Plummer, Alfred: **Conversations with Dr. Döllinger 1870–1890.** Ed. with Introduction and Notes by Robrecht Boudens with collaboration of Leo Kenis. – Leuven: University Press (1985), XLVI, 360 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXVII), kart. bfr 1800.–

Seit den Forschungen von St. Lösch war bekannt, in welchem Umfang Ignaz v. Döllinger mit der geistigen und politischen Welt des katholischen Frankreich vertraut war, von ihr Anregungen empfing und ihr Impulse gab. Die Forschung der letzten Jahre zeigte jedoch, daß Döllinger weit mehr als von Frankreich vor allem seit den sechziger Jahren von seinen englischen Verbindungen geprägt wurde. Dies ist mit Nachdruck von M. Buschkühl (Die Irische, Schottische und Römische Frage, 1980) betont und bewiesen worden. Diesen Eindruck vertieft nun die Herausgabe von Alfred Plummers Aufzeichnungen über seine Gespräche mit Döllinger. Damit steht eine weitere Quelle für Döllingers Biographie zur Verfügung.

Der Edition ist eine Einleitung aus der Feder von Boudens vorangestellt. Sie wendet sich ihrem ganzen Zuschnitt nach an Leser, denen Döllinger noch unbekannt ist – gerade solche werden freilich nicht nach einer derartigen Edition greifen. Es hätte wohl genügt, Döllingers Gesprächspartner Plummer und dessen Beziehungen zu Döllinger darzustellen.

Überdies erscheint die von Boudens vorgenommene Periodisierung des Lebens Döllingers – bis 1850 mit der Erneuerung des deutschen Katholizismus befaßt, bis 1860 kritisch und ab 1860 ablehnend gegenüber Rom – verfehlt. So weist etwa Buschkühl nach (136–151), daß einerseits Gladstone bereits 1845 feststellte: „He (= Döllinger) in his mind abhors a great deal that is too frequently taught in the Church of Rome" (ebd. 137), während andererseits Döllinger noch 1863 über Papst Honorius schrieb: „Und dennoch ist gewiß, daß er nicht häretisch im eigentlichen Sinne war ..." (ebd. 142f). Wenige Jahre später führte Döllinger allerdings auch die Causa Honorii als Beweis gegen das von ihm abgelehnte Infallibilitätsdogma an. So in sich geschlossen und konsequent verlief Döllingers Entwicklung nun einmal nicht, wie Boudens meint.

Des weiteren setzt sich Boudens auch mit der Arbeit des Rez. „Ignaz von Döllinger am Vorabend des 1. Vatikanums – Herausforderung und Antwort", 1977 nicht auseinander (wiewohl er den Titel zitiert) – vermutlich weil er den Standpunkt des Vf.s nicht teilt. Unberücksichtigt bleibt gleichfalls – vielleicht ist der Artikel zu spät erschienen – die wichtige Abhandlung von Viktor Conzemius, Ignaz von Döllinger und die Viktorianische Kirche, in: Kirche, Staat und Gesellschaft im 19. Jh., hrsg. v. Adolf M. Birke und Kurt Kluxen (= Prinz-Albert-Studien, Bd 2) München–New York 1984, 121–152. Dieser Aufsatz wäre eine weit bessere Einleitung zu Plummers Conversations gewesen.

Auf die Einleitung von Boudens folgt eine Darstellung Alfred Plummers als Exeget durch John Muddiman (XXXVII–XLVI), an die sich seine Bibliographie anschließt (XLVII–LI). Es folgt – überflüssig, weil längst in aller Ausführlichkeit bei Lösch zu benutzen – eine nur drei Seiten umfassende Döllinger-Bibliographie.

Die erwähnte Würdigung Plummers als Bibelwissenschaftler hinterläßt den Eindruck, als überschätze ihr Autor seinen Helden. Immerhin wird er in der maßgeblichen Darstellung der Bibelwissenschaft, in „The Cambridge History of the Bible", Bd 3, 1963, nicht einmal erwähnt. Im Spiegel seiner Conversations with Dr. Döllinger erscheint er dem Leser jedenfalls als ein völlig unkritischer Bewunderer seines berühmten Gesprächspartners, vergleicht man damit Lord Actons eigenständig-kritisches Verhältnis zu dem auch von ihm verehrten Meister.

Was ergeben nun Plummers Aufzeichnungen für unsere Kenntnis von Döllingers Denken? Zunächst wird man einen kritischen Vorbehalt machen und fragen müssen, ob Döllinger dem mehr als 40 Jahre Jüngeren gegenüber sich so geäußert hat, wie er es im Gespräch mit einem ebenbürtigen Gegenüber getan hätte. Man könnte aber auch meinen, gerade weil Plummer so jung und gegenüber dem berühmten Gelehrten so unkritisch war, habe Döllinger sich so frei und ungezwungen spontan geäußert, wie er es nach Plummer getan hat. Dann aber böte Plummer höchst erwünschte und dazu noch ganz unverstellte Einblicke in Döllingers Gedankenwelt.

Jedenfalls zeigt dieser sich im Gespräch mit Plummer kritisch nur gegenüber Rom, während er kritiklos alles akzeptiert, was antirömisch klingt. So etwa behauptet er am 17. Juli 1872, Kardinal Wiseman habe John Henry Newman deshalb mit der Bibelübersetzung beauftragt, um ihn davon abzuhalten, für Rom Unbequemes zu veröffentlichen. Eine völlig haltlose Kolportage!

Des weiteren erweist sich Döllinger in seinen Äußerungen zu Fragen der Politik, mögen sie Bayern, Deutschland oder England betreffen, als typischer Vertreter der Anschauungen der Bourgeoisie und des liberalen Adels.

So verwundert es nicht, daß Döllinger alle Kulturkampfmaßnahmen gegen die Kirche billigt. Erstaunlich, wie apodiktisch er in all diesen und auch rein politischen Fragen – so etwa bei seiner Ablehnung von Gladstones Home-Rule-Politik – zu urteilen pflegte.

Im 100. Todesjahr Ludwigs II. von Bayern interessiert Döllingers Meinung über dessen Tod: Die vorherrschende Meinung, die er teile, sei, daß der König Selbstmord habe begehen wollen, und die Gelegenheit des Spaziergangs mit Gudden dazu benutzt habe. Um sein Vorhaben durchzuführen, habe er erst den ihm in den See gefolgten Arzt ertränkt und dann sich selbst.

Wichtiger sind indes Döllingers Äußerungen über die bekannten Bonner Unionskonferenzen. Im übrigen ist der Inhalt dieser Gespräche viel zu disparat und mannigfaltig, als daß er auch nur annähernd hier wiedergegeben werden könnte.

Zweifellos sprudelt hier eine reiche Quelle für Döllingers Ansichten zu allen möglichen Tagesfragen. Doch sei nochmals auf die Notwendigkeit kritischer Auswertung verwiesen. Es ist in der Tat schwer zu sagen, ob es ein klarer oder trüber Spiegel ist, aus dem hier Döllingers geistige Physiognomie entgegentritt.

Zum Schluß sei noch auf die „Machart" der Edition eingegangen. Daß die Anmerkungsziffern der Herausgeber am Rand des Textes stehen, ist verwirrend. Die Anmerkungen selbst, die zweckmäßiger als Fußnoten hätten erscheinen sollen, stehen im hinteren Teil des Buches. Nur ein Versehen ist Rez. aufgefallen: S. 284 Zeile 1 muß statt „Westminster" richtig „Wiseman" heißen.

Die Literaturhinweise lassen den neuesten Forschungsstand erkennen. Ein „Index of Persons" bietet Kurzbiographien, die auf einschlägige Lexikonartikel verweisen, ein Sachindex folgt, ein Literaturverzeichnis fehlt unverzeihlicherweise. Den Herausgebern gebührt Dank für ihre Arbeit.

Augsburg Walter Brandmüller

Verantwortung für die Kirche. Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser 1933–1955. Bd 1: Sommer 1933 bis Sommer 1935. Bearb. von Hannelore Braun und Carsten Nicolaisen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. XLIV, 590 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen Bd 1), geb.

Es geschieht wohl selten, daß Mitschriften von Sitzungen und Notizen über Besprechungen den Leser in Spannung versetzen, ja in Atem halten: der Rez. gesteht, daß ihm dies hier widerfahren ist, er den vorliegenden Bd in einem Zug durchgelesen hat, obwohl der wissenschaftliche Apparat gewichtig, die Materie nicht einfach, der Duktus der Geschehnisse öfters unterbrochen ist. Der Grund für dieses Interesse, das die Ed. erregt, liegt in der Person der Verfassers, er liegt in der Sache, um die es geht, nämlich die internen Auseinandersetzungen und politischen Kämpfe in den kritischen ersten Jahren der ev. Reichskirche, und er liegt in der Lebendigkeit des unmittelbaren Erlebens, die die Aufzeichnungen ausstrahlen und sie weder zu offiziellen Protokollen noch zu formeller Berichterstattung erstarren ließ.

Dokumentiert sind hier, in den Sitzungen des Ev. Kirchenausschusses, dann den Verhandlungen der Landeskirchenführer mit dem Reichsbischof Müller, später in den häufigen Sitzungen des Reichsbruderrates und der 1. Vorläufigen Kirchenleitung, daneben in mehrfachen Konferenzen lutherischer Kirchenführer und in sehr vielen informellen Besprechungen und Gesprächen Meisers mit kirchlichen und staatlichen Personen und Stellen (der Bd enthält insgesamt 180 Nummern, beginnend mit dem 17. Juni 1933), die großen erregenden Themen dieser Jahre: der Kampf um den Rücktritt Bodelschwinghs als designierter Reichsbischof und um Person und Bestrebungen Ludwig Müllers vor und nach seiner Wahl zu dessen Nachfolger, die Diskussion um die Verfassung der Reichskirche, der Streit um die Eingliederung des Ev. Jugendwerkes in die HJ, die letzten Versuche, mit Müllers Kirchenregierung zu leben, die Entstehung der Bekenntnisfront und die Stellung der nichtzerstörten Landeskirchen zu ihr, der Aufbau der Vorläufigen Kirchenleitung und die Auseinandersetzung um ihre

Führung, für die gesamten Jahre auch die Stellung zu den Deutschen Christen, zur Partei und zum Staat. Als tiefgreifende Einschnitte zeigen sich dabei auf kirchlichem Gebiet die Sportpalastkundgebung der DC (Nov. 1933) und der Einbruch der Müllerschen Reichskirche in Württemberg und Bayern (Sept./Okt. 1934), dann auch der Austritt Niemöllers und seiner Freunde aus dem Reichsbruderrat (Nov. 1934), auf politischem Gebiet die Wirkung des gewalttätigen Handelns der Nazis beim Röhmputsch (Juni 1934) und der Beginn der scharf neuheidnischen Kulturpolitik des Reiches seit Anfang 1935, die auch den wohlwollendsten Kirchenführern die Augen öffnete.

Das Neue und Besondere der abgedruckten Quellen liegt dabei nicht im Faktenmaterial, das ja weitgehend aufgearbeitet ist; die Kämpfe um die Deutschen Christen und den Reichsbischof, der Aufbruch der Bekenntniskirche und die Zwistigkeiten mit den Kirchenführern der intakten Kirchen, die vermittelnde Stellung Meisers zwischen Niemöller und Marahrens, das alles ist ja längst bekannt. Das Neue liegt vielmehr darin, daß hier durch unmittelbare Mitschriften und Überlegungen der laufende Entscheidungsprozeß fast Woche für Woche, manchmal Tag für Tag in den einzelnen Schritten verfolgt werden kann, insbesondere in dem „Mit- und Gegeneinander regulär bestehender und neu konstituierter Körperschaften" XVIII), und daß eben dieser Prozeß äußerst plastisch, in der Sicht eines der maßgeblich Beteiligten, vor uns hintritt.

Daß es dabei nicht um ein unbeteiligtes Verhandeln ging, sondern um ein echtes und tiefes inneres Ringen, zeigt sich fast in jedem Dokument, es wird aber besonders in zwei Bereichen deutlich: auf der einen Seite in dem schmerzlichen Ablösungsprozeß der Kirchenführer von der nationalen und reichskirchlichen Begeisterung und Aufbruchstimmung des März 1933 (Bodelschwingh 1933 VI 23: „. . . muß der Riegel fortgerissen werden, welcher die Kirche vom Kanzler trennt. Es handelt sich um die Zukunft des Volkes und des Staates", 37) über die Einsicht, daß Hitler zur Kirche kein Vertrauen habe (Meiser 1933 XI 18, 127 Anm. 10) bis zum allmählich immer klarer hervortretenden Bruch mit Partei und Staat (etwa Dr. Fiedler, Jurist im Reichsbruderrat, 1934 IX 3: „Himmler ist der eigentliche Christenverfolger in Deutschland", 332); auf der anderen Seite in dem manchmal qualvollen, aber immer aufrichtigen Streit um Bekenntniskirche, Union und lutherische Selbstbehauptung (z. B. Asmussen, 1934 VII 2: „Müller . . . schachmatt; es treten aber zwei Faktoren auf den Plan: die Luthertümer . . . und die Erlanger Herren . . . Diese Luthertümer drängen sich nun dazwischen und versuchen eine Einigung auf der mittleren Linie zu vollziehen", 305. – Schreiner, Professor in Rostock, 1934 VIII 25: „Asmussen entwickelt sich zu Karlstadt", 325). Meiser versuchte hierbei, bei klarer Abgrenzung zu den DC, einer Haltung Geltung zu verschaffen, die die christliche Basis über die Bekennende Kirche hinaus auf alle Gutwilligen erweiterte (1934 VII 2: „Wir müssen mit diesen Kreisen in Fühlung bleiben. Die Türe zu uns sollte nicht zugeschlagen werden", 307 Anm. 13).

Auch über die großen Themen hinaus bieten sich bemerkenswerte punktuelle Einblicke: so etwa, welch schwache, weniger bösartige Figur doch der Reichsbischof Müller war (145ff); welche Illusionen nicht nur DC-Kirchenführer (Landesbischof Coch/Sachsen, Sept. 1933: „Die Möglichkeit, daß die Gewissensfreiheit unterdrückt wird, besteht bei uns gar nicht, weil die Gewissensfreiheit so deutsch ist, daß sie gar nicht unterdrückt werden kann, 97), sondern auch ihre Gegner anfangs hatten (Meiser, Juni 1933: „Die Frage ist: tun wir der nationalsozialistischen Bewegung den Dienst, den wir ihr tun sollen", 35 Anm. 30); dann welch differenzierte Stellung die verschiedenen Partei- und Staatsstellen zur ev. Kirchenfrage anfangs noch einnahmen (etwa Frick, Gauleiter Koch und Hauptmann Pfeffer eher verständnisvoll für die Müller-Gegner); schließlich immer wieder, welches persönliche und sachliche Rätsel Hitler für alle Beteiligten darstellte. Es zeigen sich auch Züge, die heute eher traurig stimmen, so etwa mehrfach antikatholische Töne (Meiser, 1933 VI 27: „Der Katholizismus liegt auf der Lauer", 62 Anm. 27), oder die Fixierung auf Kirchenfragen, ohne der Aufrichtung der Diktatur und der Verfolgung der Andersdenkenden größere Aufmerksamkeit zu schenken, die Neigung zu gegenseitiger Verketzerung. Der negative Eindruck überwiegt jedoch keineswegs.

Dies alles ist in einer vorzüglichen Ed. vorgelegt. Daß diese selbst große Schwierigkeiten bot – Meiser hatte in vielen Heften und losen Zetteln seine Notizen meist in Gabelsberger Kurzschrift aufgezeichnet; das Auffinden wichtiger Texte zog sich bis kurz vor Ende der Drucklegung hin – ist ebenso zu respektieren wie Art und Weise der Bearbeitung, die schlechthin mustergültig genannt werden muß. Dieses Lob, das dem Rez. nicht leicht vom Munde geht, bezieht sich dabei insbesondere auf zwei Punkte. Zum einen entschlossen sich Herausgeber und Bearbeiter, für jede der vielen Aufzeichnungen alle in den Archiven und Veröffentlichungen auffindbaren „Gegenüberlieferungen" anderer Beteiligter zu Rate zu ziehen, zu vermerken (jeweils im Regest) und auszuwerten, eine ungeheure Arbeit, die aber nun nicht nur erkennen läßt, wieviel allein hier dokumentiert ist und wie wenig überhaupt von den Verhandlungen bisher veröffentlicht war, sondern auch die Stellung von Meiser selbst vielfach verdeutlicht, da dieser in seinen Notizen die eigenen Beiträge oft ausließ oder sehr verkürzte – hier wird dann auch die persönliche Bedeutung des so zurückhaltenden bayerischen Landesbischofs als maßgeblicher Faktor in den Auseinandersetzungen greifbar. Die Akribie der Ed. geht übrigens so weit, daß sie im Fall der Unterredung Meisers mit Hitler am 13. März 1934, die bisher durch eine eigene Übertragung Meisers aus seinen Notizen bekannt war, dieser Übertragung Versehen nachweisen und einen nun authentischen Text bieten konnte (250). Zum anderen ist den Dokumenten nicht nur eine historische Einführung vorangestellt, sie sind auch umfangreich kommentiert, so daß man den Gang der Ereignisse jeweils mitgeliefert erhält, wenn auch nur in nötiger Verkürzung. Besonders zu erwähnen ist dann noch, neben einem kurzen Quellenanhang und neben dem Dokumentenverzeichnis, ein umfangreiches biographisches Register (fast ein Lexikon), das für jede Person alle wichtigen Lebensdaten und kirchlichen Stellungen angibt, ein äußerst nützliches Hilfsmittel (506–57!); ein Sachregister schließt den 1. Bd ab.

Wenn man überhaupt noch Wünsche haben kann, dann vielleicht die, daß man bei den einzelnen Quellennummern zusätzlich noch einen oder einige wichtige Literaturtitel angeben möchte, wo man sich, über die Fußnoten hinaus, zentral zur Sache informieren kann; dann, ob man nicht daran denken könnte, am Schluß des Gesamtwerks eine lexikalische Liste der verschiedenen, auch für den Kenner sicher schwierig einzuordnenden Institutionen (z. B. Kirchenausschuß, Reichsbruderrat, Provinzialbruderrat, Rat der DEK, Lutherischer Pakt usw.) erstellen könnte, wo kurz deren Gründung, Sitz, Dauer, Aufgaben und maßgebliche personale Besetzung angegeben würde; schließlich könnte man wünschen, daß, ohne daß der Anmerkungsapparat aufschwellen müßte, gelegentlich noch etwas mehr erklärt würde (hier bleiben etwa die „Auf- bzw. Ausräumkommandos", 369ff, oder die ganze Quellennummer 178, die viele verderbte Textstellen hat, schwer verständlich); dafür wären wohl die mehrfachen Übersetzungen lateinischer Ausdrücke, meist doch relativ bekannter Art (etwa divide et impera, 267) entbehrlich.

Im übrigen kann man die Herausgeber, die Bearbeiter, die Evangelische Kirche, besonders aber die Bayerische Landeskirche für diese glänzende und hochgewichtige Leistung nur beglückwünschen.

Würzburg Walter Ziegler

Bekenntnis, Widerstand, Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944. Hrsg. von Gerhard Besier und Gerhard Ringshausen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 428 S., kart. DM 48.–

Vom Widerstand lernen. Von der Bekennenden Kirche bis zum 20. Juli 1944. Hrsg. von Regina Claussen und Siegfried Schwarz. – Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1986, 210 S., geb. DM 38.–

Die Beziehung zwischen Bekenntnis und Widerstand gehört nicht erst seit den letzten Jahren zu den theologisch wie historisch aktuellen Problemen. Quälten sich nach 1933 evangelische und katholische Christen in tiefen Gewissenskonflikten mit der Frage, ob sie berechtigt seien, Widerstand gegen den Unrechtsstaat zu leisten, so erscheint das heute keine Frage mehr zu sein. Daran sieht man, wie groß der innere Abstand zur NS-Zeit und zu den traditionellen Denkmustern geworden ist. Heute bewegt Christen die Frage, ob sie nicht zum Widerstand verpflichtet seien angesichts bestimmter politischer und sozialer Verhältnisse. Dadurch hat auch das Verständnis dessen, was Bekenntnis ist und sein soll, sich gewandelt. Im Zusammenhang mit Konflikten um Friedensfrage, Umweltzerstörung, Ausbeutung der Dritten Welt etc. ist die Thematik im Jahre 1984 anläßlich des Jubiläums der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 in der evangelischen Kirche intensiv erörtert worden.

Die beiden vorliegenden Bücher knüpfen an diese aktuelle Diskussion an. Die durch sie vermittelten historischen Informationen dienen der Versachlichung der Urteilsbildung. Beide Werke gehören dem heute inflationären Typ des Sammelbandes an, welcher Ad-hoc-Beiträge aus Vortragsreihen über den Tag hinaus erhalten soll. Ist dabei insgesamt der wissenschaftliche Wert nicht selten zweifelhaft, so gibt es meist doch einzelne beachtenswerte Stücke. Das gilt auch für die vorliegenden Bände. Der Kirchenhistoriker Besier und der Religionspädagoge Ringshausen publizieren 12 Beiträge einer Tagung des Religionspädagogischen Instituts Loccum, und zwar teilweise in überarbeiteter und stark erweiterter Form, was dem wissenschaftlichen Niveau zugute kommt. Stärker spiegelt die Entstehungssituation die Sammlung von Vorträgen und Diskussionsvoten wider, die R. Claussen und S. Schwarz für die Volkshochschule, die Evangelische Erwachsenenbildung und das Katholische Bildungswerk in Bonn vorbereitet haben: Neben beachtlichen Beiträgen stehen auch unausgereifte Äußerungen, neben Originalpublikationen finden sich auffällig viele Abdrucke von bereits anderweitig publizierten Stücken.

Der von Besier/Ringshausen herausgegebene Bd wird eröffnet durch eine gerade für den nicht fachwissenschaftlich vorgebildeten Leser instruktive Übersicht von Peter Steinbach („Der Widerstand als Thema der politischen Zeitgeschichte. Ordnungsversuche vergangener Wirklichkeit und politischer

Reflexionen"; 11–74). St. verbindet hier eine Zusammenfassung seiner bisherigen Forschungen zum Thema mit einer umfassenden Würdigung der vielfältigen Sekundärliteratur. Der Kirchenhistoriker findet nützliche Hinweise für sein spezifisches Arbeitsfeld, welches gelegentlich eigens berührt wird. Besondere Schwierigkeiten bereitet seit jeher die Definition des Begriffs Widerstand, womit die Beurteilung der möglichen Widerstandsgruppen zusammenhängt. St. diskutiert die wichtigsten bisher vorgetragenen Konzeptionen und spricht sich dafür aus, zur Erfassung der komplexen historischen Wirklichkeit einen differenzierten Widerstandsbegriff zu verwenden. „Widerstand bedeutete zu jeder Zeit etwas anderes; Widerstand bedeutete aber auch für jeden Angehörigen der Widerstandsbewegung eine jeweils spezifische Reaktion. Schließlich definierte auch der Staat Widerstand jeweils anders und konnte sich zu ganz unterschiedlichen Reaktionen auf widerständiges Verhalten bereit erklären" (40). Neben dem politischen und militärischen Widerstand, der auf die Beseitigung des nationalsozialistischen Systems zielte, gab es „vielfältige Formen abweichenden Verhaltens und sozialen Protestes, die im Laufe der Zeit von den Machthabern als Auflehnung, als politisch motivierte Kriminalität, schließlich als Heimtücke, als Sozialschädlichkeit oder überhaupt als Widerstand interpretiert und geahndet wurden. Die Politisierung der Lebensverhältnisse führte zur Politisierung des Alltags, damit aber auch zur Intensivierung von Widerständigkeit im Alltag selbst" (36). Mit diesem Raster ist der kirchliche Widerstand angemessen zu würdigen: die ideologische Resistenz des sog. katholischen Milieus, die Selbstbehauptung der Institution Kirche, die Bekennende Kirche im evangelischen Bereich als dissidente, nonkonformistische Bewegung (50f), aber auch die Auflehnung einzelner Christen gegen politische Unrechtsmaßnahmen (57f) oder oppositionelle Beschwerden, Befehlsverweigerung und Obstruktionsmaßnahmen (62f). Schließlich gewinnen christlich-moralische Motive bei etlichen Männern des 20. Juli 1944 tragende Bedeutung (66).

Ergänzt wird diese umfassende Übersicht durch einen forschungsgeschichtlichen Essay des 1985 verstorbenen Berner Kirchenhistorikers Andreas Lindt („Kirchenkampf und Widerstand als Thema der Kirchlichen Zeitgeschichte"; 75–89), der die Entwicklung der Sichtweise bis hin zu den neueren Gesamtdarstellungen instruktiv skizziert. Von anderer Art ist Wilhelm Hüffmeiers Auswertung der innerhalb der Evangelischen Kirche der Union nach 1945 geführten Diskussion um die Interpretation der Barmer Theologischen Erklärung (90–109). Drei historisch-systematische Beiträge erörtern zentrale Aspekte der Gesamtthematik. Der Neutestamentler Wolfgang Pöhlmann untersucht das Verhältnis der 5. These der Barmer Theologischen Erklärung zu Röm. 13, dem locus classicus der evangelischen Staatslehre (110–125). Durch eine genaue historisch-kritische Exegese der paulinischen Aussagen und durch eine kundige Beziehung dieser Aussagen auf Äußerungen von Theologen der dreißiger Jahre, kommt P. zu dem Ergebnis, daß die 5. These – entgegen einer verbreiteten Auffassung – durchaus als Auslegung bzw. Anwendung von Röm. 13,1–7 verstanden werden kann (111). – Eine mehr plakative Übersicht über den historischen Sinn der Begriffe Bekenntnis, Martyrium und Widerstand (sowie deren inneren Zusammenhang) seit urchristlicher und altkirchlicher Zeit bietet Besier (126–147). Seinen nüchternen Schlußfolgerungen im Blick auf die gegenwärtige Diskussion kann man nur zustimmen: „Das Widerstandsverhalten auch von Christen geschieht nicht exterritorial, sondern bleibt an konkrete gesellschaftliche Rahmenbedingungen gebunden" (142). „Es wäre verfehlt, die vom Bürger geforderte Staats- und Verfassungstreue mit dem Begriff ‚Bekenntnis' zu belegen. Es handelt sich vielmehr um einen Sozialkontrakt zum Wohle aller. Auch von Martyrium wird man angesichts des verfassungsmäßigen Schutzes der Opposition kaum reden können" (143). – Der Systematiker Gerhard Sauter demonstriert in einer beachtlichen Analyse von Äußerungen Karl Barths aus dem Jahre 1933 (148–165) den fundamental wichtigen, kategorialen Unterschied zwischen der politischen Freiheit (als einer Realisierung von zentralen „irdischen Gütern") und der theologischen Freiheit (als dem Fundament einer christlichen Existenz in der Befreiung durch Jesus Christus, „die allen menschlichen Befreiungserfahrungen zuvorkommt" (164). Dadurch wird für die Behandlung der Widerstandsproblematik im Blick auf die Kirche (die evangelische wie die katholische) der entscheidende Aspekt herausgestellt. In Anlehnung an die Äußerungen Karl Barths stellt S. hier fest: Trotz des Verlustes der politischen Freiheit bleibt die von Gott in Sündenvergebung, Auferstehung und ewigem Leben geschenkte Freiheit als ewiges Gut bestehen; diese Freiheit zu verkündigen, ist die entscheidende Aufgabe der Kirche, mit der sie die Grenze jedes Staates markiert. Die Freiheit der Kirche nach 1933 zu behaupten, mußte deshalb eine primär theologische Aufgabe sein. Wenn damit die eigentliche Aufgabe der Kirche erfüllt worden ist, dann muß die landläufige Kritik als unangemessen gelten, wonach die evangelische Kirche im Grunde keinen wirklichen Widerstand gegen den NS-Staat geleistet habe, sondern bloß an institutioneller Selbstbehauptung interessiert gewesen sei: „Die Barmer Theologische Erklärung setzt die Freiheit des Glaubens in ein indirektes, aber doch sehr deutliches Verhältnis zum Problem politischer Freiheit: Die Freiheit zur Verkündigung bildet das Scharnier zwischen der Freiheit des Glaubens und politischer Freiheit" (160).

Abgerundet wird dieser Bd durch fünf Beiträge, welche ein umfangreich zitiertes und dokumentiertes Material für die Behandlung im Religionsunterricht erschließen: Gerhard Ringshausen, Glaube–Handeln–Lernen im Kontext der Kirchengeschichte. Überlegungen zu Ansatz und Ziel des Religionsunterrichts über Kirchliche Zeitgeschichte zwischen Barmen 1934 und 20. Juli 1944 (169–189); Herwart Vorländer, Kirche im Nationalsozialismus. Geschichtsdidaktische Perspektiven (190–204); Martin Möller/Gerhard Niemöller, Die Theologische Erklärung von Barmen 1934 und der Streit um ihre Bedeutung bis zur Friedensdiskussion im Raum der Kirche 1984. Eine Unterrichtseinheit für Sekundarstufe II (205–250); Jörg Thierfelder, Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg als Thema des Religionsunterrichts in der Sekundarstufe I (251–318); Gerhard Ringshausen, Der 20. Juli 1944 als Thema des evangelischen Religionsunterrichts in Sekundarstufe I und II (319–380). Ein wertvoller Anhang ist der von Besier besorgte erstmalige Abdruck einer in doppelter Fassung vorliegenden Arbeit des lutherischen Dogmatikers Gerhard Gloege „Staat und Kirche nach lutherischer Lehre in Auslegung des 5. Barmer Satzes" von 1936 (396–425).

Der von R. Claussen und S. Schwarz herausgegebene Bd bringt eine gut lesbare, reizvolle Mischung von wissenschaftlichen Beiträgen, politischen Äußerungen und persönlichen Erinnerungen. Zunächst bieten drei ausgewiesene Fachleute instruktive Übersichten zu den Grundzügen und den Formen des Widerstands.

Der Bonner Politologe Hans-Adolf Jacobsen beschreibt (in einer bereits 1984 publizierten Problemskizze) die verschiedenen oppositionellen Gruppierungen sowie fünf Phasen des Widerstands (11–28): die Zunahme von Protest und Kritik 1933–37, die ersten Staatsstreichsüberlegungen 1938–40, deren Zurücktreten während der Kriegserfolge 1940–41, die Neuformierung des Widerstands seit 1941 und die Planung des Umsturzes 1943–44. Der Amsterdamer Historiker Ger van Roon faßt die Ergebnisse seines Buches von 1979 über den Widerstand im Dritten Reich zusammen (41–56). Fundamental wichtig ist die – auch ansonsten durchweg vorgenommene – Unterscheidung zwischen aktivem und passivem Widerstand. Während Jacobsen für letzteren mehrere Weisen der Nichtanpassung namhaft macht, differenziert van Roon systematisch (43–45): Emigration zum Zwecke der Agitation, bewußte Entlassung aus dem Staatsdienst, Hilfe für Verfolgte, propagandistische Aktivitäten, mündlicher oder schriftlicher Protest, Streik bzw. Sabotageakte, Eides- und Kriegsdienstverweigerung, Weitergabe geheimer Nachrichten sowie Desertion. Demgegenüber bleibt der Beitrag des Politologen Richard Löwenthal (Widerstand im Unrechtsstaat – und in der Demokratie? 29–39), welcher ansonsten zur Definition des Widerstandsbegriffs Wichtiges beigesteuert hat, eher auf der Ebene eines populären Vortrags; er macht allerdings die unterschiedlichen Motivierungen und Gruppierungen deutlich. In den drei Skizzen tritt die Bedeutung der kirchlichen Opposition im Rahmen des passiven Widerstands zutage. Sie wird allerdings unterschiedlich gewertet. Lassen Jacobsen und Löwenthal sie durchaus gelten, so überwiegt bei van Roon die Kritik: „Noch immer ist die Annahme weit verbreitet, die Kirchen als solche hätten Widerstand geleistet. Das entspricht nicht den Tatsachen" (47). Wenn man die differenzierte Sicht des Widerstandsphänomens zugrunde legt, wie sie bei Peter Steinbach begegnet (s. o.), dann wird ein derartiges Urteil unhaltbar.

Verschiedene theologische und kirchengeschichtliche Vorträge ergänzen die profanhistorischen Problemskizzen. Der Historiker Karl-Egon Lönne stellt das Spektrum der „Motive des katholischen Widerstandes gegen das Dritte Reich" in behutsamer Auswertung dar (167–181), wobei er zunächst vor 1933 ansetzt: die prinzipielle politische Gegnerschaft des Zentrums, die eindeutige Ablehnung des Nationalsozialismus durch den Episkopat und die Zurückhaltung der Wähler. Die Bedeutung des Konkordats für eine mögliche Widerstandshaltung wertet L. eher negativ, doch er sieht – durchaus zutreffend – auch nach 1933 vielfältige Formen des Widerstands, angefangen von der weltanschaulichen Distanzierung bis hin zu den programmatischen Überlegungen im Kreisauer Kreis. – Der Kirchenhistoriker Joachim Mehlhausen skizziert anhand von drei Episoden den Weg der evangelischen „Kirche zwischen Irrtum und Wahrheit" (101–114), die Wichtiges über deren innere Verfaßtheit und damit deren Möglichkeit zum Widerstand bekunden: Sowohl bei der durch Hitler bewirkten Aufnahme Ludwig Müllers in den Ausschuß zur Vorbereitung einer Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche als auch bei der von der Reichsregierung angeordneten Kirchenwahl 1933 duldete die Kirche diese unrechtmäßigen Eingriffe des Staates. Und am Beispiel des Wuppertaler Konzentrationslagers Kemna, dessen Existenz auch evangelische Christen durchaus hinnahmen, wird das allgemeine Versagen angesichts der brutalen Rechtsverletzungen des NS-Systems deutlich.

Der systematische Theologe Trutz Rendtorff präsentiert den wissenschaftlich wohl wertvollsten Beitrag des ganzen Sammelbandes zur Frage, was kirchlicher Widerstand damals war und wie dieser Begriff heute zu beurteilen ist (Christen im Widerstand – einst und heute; 115–131). Danach hat die Bekennende Kirche ihrer Intention nach keinen politischen Widerstand geübt, aber sie hat gleichwohl eine Funktion für den gesamten, auch den politischen Widerstand insofern besessen, als sie der inneren Gleichschaltung widerstand. Indem sie ihre institutionellen Möglichkeiten weithin bewahrte und damit Freiräume sowie einen gewissen Ersatz für den fehlenden Pluralismus schuf, rückte die Kirche „trotz oder auch wegen ihrer bewußt unpolitischen Haltung in eine politische Funktion ein" (119). Derartiges müßte analog auch für die katholische Kirche gelten. Darüber hinaus kritisiert R. aber die Bekennende Kirche, weil sie sich die Frage nach rechtzeitiger Unterstützung der Demokratie nie gestellt habe und durch ihren theologischen Ansatz die geistigen Grundlagen der Demokratie verabschiedet habe. Da es der Kirche nicht gleichgültig sein könne, in welcher politischen Ordnung sie existiert, urteilt R. über die gegenwärtige Widerstandsdiskussion: „In den Konflikten, in die wir gegenwärtig verwickelt sind, kann sich die Kirche weder auf die Intention noch auf die Funktion des kirchlichen Widerstandes berufen, um heute die Parole eines politischen Widerstandes innerhalb oder gegen die Demokratie auszugeben" (127). – Die Spannbreite möglicher Stellungnahmen verdeutlicht im Gegensatz dazu der Vortrag des Bonner Systematikers Walter Kreck über die Frage, was die in Barmen 1934 gefällten theologischen Entscheidungen für das politische Handeln damals und heute bedeuten (133–145): „Es wäre heute vielleicht das deutlichste Zeichen dafür, daß wir aus Barmen Konsequenzen für die politische Verantwortung der Kirche zu ziehen bereit sind, wenn wir keine Ruhe gäben, bis die zu einer

tödlichen Gefahr für die Menschheit gewordene Hochrüstungs- und Abschreckungspolitik einer ernsthaft auf Rüstungsstop und Abrüstung ausgerichteten Friedenspolitik gewichen ist" (145). – Von katholischen Kriterien zur Legitimität des Widerstands her untersucht der Moraltheologe Dietmar Mieth anhand der gegenwärtigen Friedensdiskussion die oft einander entgegengesetzten Größen „Überzeugung" und „Kompromiß" und führt dadurch über bestimmte prinzipielle Verengungen hinaus.

Die Beiträge der beiden Sammelbände bieten für die Erforschung des kirchlichen Widerstands im NS-Staat eher grundsätzliche Orientierungen als historische Details. Im Blick auf die letzteren bleibt noch manche Aufgabe zu lösen, wobei die katholische Zeitgeschichtsforschung – gerade auch für den mit dem Begriff „Resistenz" zu beschreibenden Bereich des alltäglich-widerständigen Verhaltens – der evangelischen Seite einiges voraus hat. Für diese liegen bislang außer einigen generellen Aufsätzen zum Beispiel von Eberhard Bethge, Gerhard Besier, Kurt Nowak, Hartmut Ludwig und Günther van Norden keine umfassenden Untersuchungen vor. Die hier angezeigten Arbeiten können und wollen das Desiderat nicht beseitigen; sie sind aber von Nutzen für den Fortgang der Forschung.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Zehrer, Karl: **Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich"**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 190 S. (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Ergänzungsreihe, Bd 13), kart. DM 42.–

Es handelt sich um die gekürzte Fassung einer an der Universität Leipzig eingereichten Diss., die als Lizenzausgabe der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin in die „Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes" aufgenommen worden ist. Der Autor gehört als Pastor der Methodistenkirche in der DDR selbst einer der von ihm behandelten Freikirchen an und hat schon früher eine Arbeit über die Geschichte seiner Kirche vorgelegt.

Den evangelischen Freikirchen in Deutschland hat zur Zeit des Dritten Reiches mit ca. 300 000 Mitgliedern nur eine sehr kleine Minderheit der Bevölkerung angehört (wie auch heute noch), jedoch sind einige von ihnen Zweige bedeutender Kirchen in der angelsächsischen Welt (Baptisten, Methodisten, Mennoniten). Die meisten deutschen Freikirchen waren vor und während des Dritten Reiches unter Wahrung ihrer geistigen und organisatorischen Selbständigkeit zu zwei Arbeitsgemeinschaften zusammengetreten: der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF), deren Mitgliedskirchen die völlige Trennung vom Staat praktizieren und sich in bestimmten theologischen und Lehrfragen sowohl von den Evangelischen Landeskirchen als auch voneinander unterscheiden; und der Vereinigung Lutherischer Freikirchen (VLF), deren meist sehr kleine Mitgliedskirchen die Union mit den Reformierten in den Landeskirchen ablehnten. Allen gemeinsam ist, daß sie auf freiwillige finanzielle Beiträge und Aktivität ihrer Angehörigen angewiesen sind.

Für seine Untersuchung hat Z. neben staatlichen und freikirchlichen Archivalien vor allem die zeitgenössischen Periodika der Freikirchen ausgewertet. In einem Dokumentationsteil (70 Seiten) werden manche der schwer zugänglichen Quellen, teils aus staatlichen Archiven in der DDR, teils freikirchlicher Provenienz, abgedruckt, was man nur begrüßen kann. Der darstellende Teil umfaßt einschließlich der Anmerkungen 90 Seiten; übrigens werden nicht alle publizierten Dokumente im Textteil ausgewertet.

Es versteht sich, daß nicht das Verhalten jeder einzelnen Freikirche während des Dritten Reiches ausführlich darzustellen war. Vielmehr hat Z. angestrebt, typische Züge herauszuarbeiten; grundsätzlich abweichende Positionen in Einzelfragen sollen jeweils registriert werden. Deshalb stützt sich Z., soweit die genannten Vereinigungen namens ihrer Glieder zu wichtigen Problemen Stellung genommen haben, primär auf diese Verlautbarungen, bei denen indessen manchmal ein gewisser Kompromißcharakter zu berücksichtigen ist. Sonst wählt er das Verfahren, aus jeder der beiden Arbeitsgemeinschaften in der Regel eine Freikirche als Beispiel vorzuführen, wobei jedoch die Auswahl des öfteren einfach von der Gunst der Quellenlage bestimmt worden sein dürfte: so hat er für die in der VEF verbundenen Freikirchen am häufigsten die Stellungnahme der Methodisten ausgewertet, von denen ihm offenbar mehr interne Quellen als von den anderen Freikirchen zugänglich gewesen sind. Um die exemplarische Qualität der Aussagen überprüfen zu können, müßte man den in den Anmerkungen gegebenen Quellenhinweisen für die anderen Freikirchen nachgehen.

Die Darstellung beginnt mit einem ganz knappen Überblick über freikirchliche Beurteilungen des Nationalsozialismus vor 1933, in denen auch die Frage eine Rolle gespielt hat, ob ein (freikirchlicher) Christ Mitglied der NSDAP sein könne. Nach einer Skizzierung der Reaktionen auf die Machtergreifung und die Regierungserklärung zum Ermächtigungsgesetz wird das weitere Verhalten der Freikirchen im Dritten Reich während der Jahre vor Kriegsausbruch überwiegend an kirchenpolitischen Ereignissen erläutert, wobei Z. dem chronologischen Ablauf folgt: die Stellungnahmen zum evangelischen Kirchenkampf und zu den kirchenorganisatorischen Absichten und Versuchen der Nationalsozialisten werden dargelegt, ferner das Auftreten deutscher freikirchlicher Repräsentanten auf internationalen Tagungen ihrer Kirchen und während der Weltkirchenkonferenz in Oxford und Edinburgh (1937). Seit 1939 rückte die Auseinandersetzung mit den Problemen, die der Krieg in theologischer und praktischer Hinsicht für die freikirchlichen Gemeinden brachte, an die erste Stelle.

Die zentrale These des Autors lautet: Die kleinen evangelischen Freikirchen standen im Dritten Reich vor der Alternative, „sich entweder konsequent auf das zu beschränken, was sie unter ‚Evangeliumsverkündigung' verstanden, oder das staatliche Verbot und ihre Auflösung zu riskieren. Sie haben sich für den ersten Weg entschieden" (11). Diese Entscheidung, das wird im Hauptteil der Darstellung überzeugend, ohne Beschönigung und ohne nachträgliche Überheblichkeit vorgeführt, hatte zur Folge, daß die Leitungen der evangelischen Freikirchen sich mit dem Dritten Reich weitgehend arrangiert haben und auf klare, unmißverständliche Kritik an den Unrechtshandlungen und Verbrechen der nationalsozialistischen Machthaber bis zum bitteren Ende verzichtet haben. Wieweit einzelne Mitglieder der Freikirchen sich anders verhalten haben, läßt das Buch offen, doch Ermunterung oder Ermutigung zu Opposition oder gar Widerstandshandlungen hat es seitens der Leitungen nicht gegeben. Vielmehr haben diese bis zum Schluß teilweise panegyrische Ergebenheitsadressen an die Staatsführung gerichtet – was aber ja auch für Teile der beiden Großkirchen (z. B. die Fuldaer Bischofskonferenz bzw. Kardinal Bertram) gilt. Und sie haben sich mehr als einmal von den Nationalsozialisten dazu gebrauchen lassen, ausländische Kritik an den inneren Zuständen in Deutschland als „böswillige Propaganda" zurückzuweisen.

Als Gründe für dieses Verhalten der Freikirchen werden u. a. deutlich: Sorge um die mehrmals ernsthaft bedroht scheinende institutionelle Selbständigkeit bestimmte die Haltung der Freikirchen gegenüber den für Kirchenfragen zuständigen Instanzen von Staat und Partei und auch gegenüber den miteinander ringenden Gruppierungen innerhalb der Evangelischen Landeskirchen. Infolge der Abneigung, die ihnen früher und auch noch während des Dritten Reiches von Teilen der Großkirchen, so von Teilen der Bekennenden Kirche (Karl Barth), entgegengebracht wurde, sahen sie keine Veranlassung zum Schulterschluß mit der evangelischen kirchlichen Opposition gegen das Dritte Reich, zumal sie den „Kirchenkampf" als innerkirchliche und durch Übergriffe auf politisches Gebiet selbst verschuldete Auseinandersetzung begriffen. Da die nationalsozialistische Kirchenpolitik ihrem primären Anliegen, Menschen zum persönlichen Glauben an Jesus zu führen, in den ersten Jahren nichts in den Weg legte, wollten sie die Freiräume für ihre Arbeit nicht durch Kritik oder Opposition in Fragen gefährden, die sie sekundär dünkten. Im erklärten Antibolschewismus der Nationalsozialisten vermochten sie, zumal sie schon länger eine bolschewistische Bedrohung für den christlichen Glauben beschworen hatten, ein Bollwerk dagegen und in Hitler, dessen wiederholte Anrufungen des „Segens des Allmächtigen" sie als Zeichen positiven Glaubens bewerteten, einen gottgesandten Kämpfer gegen jene Gefahr zu sehen, während sie die Angriffe des Nationalsozialismus auf das Christentum und kirchliche Arbeit nur als Ziel einer Gruppe, das „der Führer" nicht billige, bzw. als Übergriffe nachgeordneter Stellen, von denen er nichts wisse, bagatellisierten. Wohlwollende Behandlung mancher freikirchlicher Anliegen durch das Reichskirchenministerium und auch das Ausbleiben der gefürchteten organisatorischen Zusammenführung in einer evangelischen Reichskirche lieferten dieser Sichtweise immer wieder Nahrung. Endlich fehlte den Freikirchen – ebenso wie den Großkirchen – angesichts der Herausforderung durch den totalitären Staat eine neue theologische Durchdringung und tragfähige Lösung für das Problem des Verhältnisses von Staat und Kirche. Die Freikirchen haben sich auf eine Auslegung von Röm 13 zurückgezogen, nach der ein „Nein" zum Staat und seiner Führung erst dann zu sprechen sei, wenn die Verkündigung des Evangeliums verwehrt und dem einzelnen eine christliche Lebensführung unmöglich gemacht würde (172). Da sie infolge ihrer zahlenmäßigen Kleinheit nur in Einzelfällen mit Auswirkungen der Judengesetzgebung konfrontiert worden sind und dann meist eine glückliche Lösung gelang, ist auch dieses im Ausland schon früh zu einem Kernpunkt der Kritik gemachte Problem in ihren Augen sekundär geblieben.

An den Quellen mag es liegen, daß man von Diskussionen innerhalb der Freikirchen kaum etwas erfährt – eigentlich nur über das Auftreten der VEF-Vertreter bei der Weltkirchenkonferenz. Aber man fragt sich, ob denn die von anderen Kirchen öffentlich erhobenen Anklagen gegen die Verbrechen des Regimes wie Galens Proteste gegen die Euthanasie oder Pius' XI. Abrechnung mit dem Faschismus keine Unruhe unter den Mitgliedern der Freikirchen ausgelöst haben, denn beide weltweites Aufsehen erregende Aktionen werden nicht einmal erwähnt. Nicht erörtert hat Z., warum die vor 1933 vorhandenen kritischen Stimmen gegenüber der NSDAP so wenig Gewicht behielten. Überhaupt bleiben die Ursachen für die Defizite in theologischer und politischer Einsicht unklar, zumal Z. keine Überlegungen anstellt, aus welchen sozialen Schichten sich die Freikirchen rekrutiert haben und wie weit damit Affinitäten zu ihrem politischen Verhalten

gegeben sein mochten. Dazu hätte die Haltung der Freikirchen während der Weimarer Republik eingehender berücksichtigt und das grundsätzliche Problem nicht nur angedeutet werden sollen, wie ihre eminent unpolitische Einstellung mit ihren theologischen Positionen zusammenhängt.

Die Zurückhaltung des Autors, der seine Väter und Brüder in Christo nicht richten möchte, im kritischen Bewerten ist menschlich sehr sympathisch. Aber soll und darf ein Beitrag zur Vergangenheitsbewältigung, wie ihn die verdienstliche Arbeit ja leisten will, sich überwiegend auf die Berichterstattung beschränken und viele kritische Folgerungen der Betroffenheit des Lesers überlassen?

Münster Ernst Laubach

Milano, Andrea: **Persona in Teologia.** Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico. – Napoli: Edizioni Dehoniane 1984. 444 S. (Università degli Studi della Basilicata-Potenza. Saggi e Ricerche 1), kart. Lire 28 000

Der knappe Titel des Buches läßt auf den ersten Blick Ziel und Inhalte des Werkes leider nicht präzise erkennen. Er könnte versprechen, daß Wort und Begriff *persona* in der Theologie der Alten Kirche umfassend in all seinen Aspekten behandelt und damit eines der lang erwarteten Desiderate erfüllt wird. Dafür ist aber das Buch zu klein. Die offene Formulierung des Titels könnte aber auch bedeuten, daß nur ein bestimmter Teil bzw. bestimmte Aspekte von *persona* in der Theologie der Alten Kirche zur Darstellung kommen, was auch zutrifft. Welche es aber sind, wird erst bei einer Durchsicht des Buches und insbesondere an dem das siebente Kapitel einleitenden Satz klar (155): „Es ist nicht zu gewagt, die Meinung zu vertreten, daß für die Kappadokier und generell für die Väter des Ostens die Theologie praktisch mit der Trinitätslehre identisch ist. Jede Gabe kommt von der Trinität: deswegen sind Christologie, Pneumatologie, aber auch Ekklesiologie und Anthropologie in ihrer letzten Wurzel Trinitätslehre." Obwohl dieser Grundsatz hier auf die Väter des Ostens beschränkt wird, liegt er wohl dem ganzen Buch zugrunde. M. stellt vorrangig *persona* in der Trinitätstheologie der Alten Kirche dar. Dies läßt, insbesondere für das 4. und 5. Jh., die Darstellung der neuen und eigenständigen Rolle von *persona* in der Christologie zu kurz kommen, was im einzelnen unten zu zeigen sein wird.

Generell darf die These bezweifelt werden, daß die Theologie der Alten Kirche grundlegend Trinitätslehre sei. Die erste und hauptsächliche Frage des antiken Christen und Theologen heißt nicht „Wer und wie ist Gott?", sondern „Wer ist Gott für mich und wie hat er die Menschen erlöst?". Theologie ist in der Alten Kirche zuallererst Soteriologie. (So auch B. Studer, Soteriologie. In der Schrift und Patristik (= HDG III/2a), Freiburg–Basel–Wien 1978, 57 und nochmals in: Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, 14–16.) Erst auf der Basis dieser Fragestellung wird die Frage nach Gott in sich gestellt. Sie ist dann natürlich trinitätstheologisch, da zunächst, auch nach außen hin, die Paradoxität des einen und gleichermaßen dreifaltigen Gottes erklärt und das Erlösungswerk des menschgewordenen Gottes eingeordnet werden muß. Deswegen ist auch die frühe Christologie untrennbar mit der Trinitätstheologie verbunden, ja ein Teil davon. Spätestens ab der Mitte des 4. Jh.s gewinnt sie jedoch eigenes Gewicht und entwickelt neue, spezifisch christologische Fragestellungen, ohne daß der immer gegebene Zusammenhang mit der Trinitätslehre als Horizont aufgegeben würde.

Der soteriologische Aspekt wird auch von M. nicht ganz übergangen (48–50), dringt aber als Grundsatz des ganzen Werkes nicht durch.

Das Buch gliedert sich als Ganzes in drei große Teile (die allerdings so als Gliederungsprinzip nicht genannt werden): Kap. 1–4 (31–97) behandeln die grundlegenden Fragen der Wortbedeutung von πρόσωπον und *persona,* sowie die frühe theologische Entwicklung bis zur Aufnahme des Terminus *persona* in die Trinitätstheologie bei Tertullian. Kap. 5–9 (98–235) stellen die östliche Theologie von Origenes bis Johannes von Damaskus, Kap. 10–12 (237–387) die westliche Theologie von Novatian bis Boethius dar. Ausführliche Register und eine reiche Bibliographie beschließen das Buch (389–444).

Ausgangspunkt der Untersuchung ist der moderne anthropologische Personenbegriff, der normalerweise weitgehend unreflektiert verwendet wird. Sobald man aber nachfragt, welche Elemente dieser Personbegriff enthält und was er genau bedeutet, erkennt man eine Fülle verschiedener, bisweilen auch widersprüchlicher, Bedeutungen, die nur auf ihrem hist. Hintergrund verstehbar werden (11–30). Der Personbegriff des christlichen Europa hat in der Theologie der ersten Jahrhunderte seine Wurzeln, die zu erforschen sich M. zur Aufgabe macht.

M. geht aus von der sprachlichen und linguistischen Situation der christlichen Verkündigung und zeigt auf der Basis der Forschungen von J. Schrijnen und Ch. Mohrmann, wie das neue Sujet generell auch eine neue christliche Sondersprache erforderte und formte. Es wurden aber nicht so sehr neue Worte gebildet, sondern vor allem überlieferten Worten der lateinischen Sprache neue Bedeutungen beigelegt – ein Prozeß, der auch für *persona* und πρόσωπον galt (31–43).

Neben der zitierten Literatur sei noch verwiesen auf: V. Loi, Origini e caratteristiche della latinità cristiana (= Supplemento al „Bollettino dei Classici" 1), Roma 1978.

Das zweite Kapitel (45–55) stellt die theologische Entwicklung der drei ersten Jahrhunderte dar, wie sie in der Auseinandersetzung mit der nichtchristlichen Umwelt und Philosophie das Paradoxon des einen und gleichermaßen dreifachen Gottes begründet und verteidigt (Apostolische Väter, Apologeten, alexandrinische Theologie).

Das dritte Kapitel (57–64) zeigt, wie die beiden bisher dargestellten Faktoren, christliche Sondersprache und Theologie, sich im griechischen Sprachraum zur Übernahme des Terminus πρόσωπον vereinen, dessen Wortgeschichte und -bedeutung ausführlich besprochen wird.

Zu ergänzen ist lediglich: S. Schlossmann, Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma, Kiel 1906 und die Rezension dazu von O. Hey: Archiv für lat. Lexikographie und Grammatik 15 (1908) 147–149.

Das vierte Kapitel (65–97) behandelt schließlich das gleiche Phänomen im Westen: die Aufnahme des Terminus *persona* in die Trinitätstheologie durch Tertullian. In diesem Rahmen geht M. auf ein in den letzten Jahren in der Forschung immer mehr in den Vordergrund tretendes Thema ein: die Fundierung der Theologie der Personen mit Hilfe der sogenannten „prosopographischen Exegese" der Bibel.

Vgl. dazu in neuester Zeit B. Studer, Zur Christologie Augustins: Aug. 19 (1979) 539–546; ders., Zur Entwicklung der patristischen Trinitätslehre. Die äußeren Faktoren in der Geschichte der frühchristlichen Lehre von der Dreifaltigkeit: ThGl 74 [1984] 81–93; M.-J. Rondeau, Les Commentaires Patristiques du Psautier (IIIe–Ve siècles), vol. II: Exégèse prosopologique et théologie [= OrChrA 220], Rom 1985; H. R. Drobner, Exégesis gramatical y cristología en San Agustín: Augustinus 31 (1986) 95–112; ders., Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel *una persona* (= PhP 8), Leiden 1986.

Eine einheitliche Terminologie hat sich allerdings bislang nicht durchgesetzt. C. Andresen, der erstmals das Phänomen behandelte (Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes: ZNW 52 (1961) 1–39. Kurzfassung: StPatr 6 (= TU 81), Berlin 1962, 3–5), verwendet, wie M. den Begriff „prosopographisch", der jedoch die Gefahr der Verwechslung mit Prosopographie als biographische Personenbeschreibung in sich birgt. M.-J. Rondeau (s. o.) benutzt den Terminus „prosopologisch", B. Studer die Ausdrücke „prosopisch", „grammatikalisch" und „Person-Exegese" (s. o.). Ich selbst differenziere in „grammatische" und „Person-Exegese", wie ich unten näher darlegen werde.

M. zeigt (wie schon Andresen u. a.), daß „prosopographische" Exegese keineswegs eine Erfindung von christlicher Seite ist, sondern bereits eine lange Tradition in der Rhetorik und Grammatik der vorchristlichen Antike besaß. Darunter fallen Ausdrücke wie *ex* oder *in persona loqui,* ἐκ προσώπου bzw. ἐν προσώπῳ, wie sie bei Diogenes Laertius 6,10, Lukian *Nigr* 11, Cicero *inv* 1,52,59 und Quintilian *inst orat* 2,10,9 zu finden sind. Alle diese Ausdrücke erklären eine schwierige oder sonst unverständliche Textstelle damit, daß der Autor anstelle eines anderen spricht.

Diese seit frühester Zeit von den Christen übernommene und auf die Bibel angewandte exegetische Technik (vgl. z. B. Justin *1 apol* 36: PG 6,385 A; *dial* 42; 88: PG 6,565 B; 687 B) ist für Tertullian der Anstoß, die Terminologie der *persona* in seine Trinitätslehre aufzunehmen. Die logische Subjekttrennung führt ihn zur Postulierung der objektiven Existenz des so bezeichneten göttlichen Individuums. Zu dieser prosopographischen Exegese muß jedoch hinzukommen, daß im lateinischen Sprachgebrauch *persona* bereits auch reale Individuen bezeichnete. Erst das Zusammenwirken beider Elemente führt Tertullian dazu, die Personen der Trinität *personae* zu nennen im Sinne dreier Subjekte und ihrer realen Subsistenz.

Diesen Ausführungen M.s ist mit Sicherheit zuzustimmen, wenn auch noch einiges zu ergänzen bleibt:

1. Die „prosopographische" Exegese ist in der klassischen Antike viel weiter verbreitet und viel bedeutender als die wenigen Zitate, die M. anführt, vermuten lassen. Vor allem beschränkt sie sich nicht auf die Ausdrücke *ex/in persona loqui,* sie sind lediglich die am unmittelbarsten verständlichen. Es gehören dazu Ausdrücke wie *personas distinguere* (Cicero *de orat* 2,80,328; Vitruv *arch* 5 pr 1), *personam gerere* (Cicero *off* 32,115; 34,124), *personam habere* (Priscian *gramm* 5,48: GL II 173,5 Keil; 18,132: GL III 269,15), *personam inducere* (Cicero *Cael* 15,35; Aquila *rhet* 3: RLM 23,26 Halm), *personam mutare* (Plinius *ep* 2,20,8; Apuleius *met* 5,10,2), *personam ponere* (Cicero *off* 2,10,43; Diomedes *gramm* 2: GL I 454,16,19 Keil), *personam suscipere* (Cicero *Cluent* 36,101; Quintilian *inst orat* 4,2,95), *personam sustinere* (Cicero *de orat* 2,24,102; Apuleius *met* 5,10,2).

Alle diese Ausdrücke analysieren einen vorliegenden Text bzw. eine Situation dadurch, daß anstelle des natürlichen (grammatischen oder logischen) Subjekts ein anderes substituiert wird.

Die Termini stammen ursprünglich alle aus der Theatersprache, wie sich an manchen Stellen noch nachweisen läßt, haben sich aber bald davon gelöst und sind reine Mittel der Grammatik und Exegese

geworden, vor allem auch zur Erklärung der als inspiriert geltenden Dichtungen, darunter insbesondere Homers (vgl. Scholien zu Ilias 5,297: II 49,40f Erbse; 8,406–8: II 371,48–50 Erbse).

2. Ebenso genügt es für Tertullian nicht, einige wenige Zitate *ex/in persona* anzuführen, denn auch bei ihm kommt die prosopographische Exegese und ihr Vokabular eine noch weit größere Bedeutung zu als einige ausgewählte Stellen ahnen lassen. Eine vollständige Analyse des *persona*-Gebrauchs bei Tertullian zeigt nämlich, daß von den 133 Stellen, an denen Tertullian das Wort *persona* verwendet, es 54mal im Rahmen der prosopographischen Exegese gebraucht wird, wobei sich viele „klassische" Ausdrücke wiederfinden: *personam agere* (*Marc* 3,2,6: CCL 1,522,10), *personas distinguere* (*Prax* 12,4: CCL 2,1173,19; 12,6: 1173,37), *personam inducere* (*carn* 11,5: CCL 1,895,30), *personam suscipere* (*Marc* 4,23,1: CCL 1,604,18; 4,23,2: 605,3), *personam sustinere* (*Prax* 11,7: CCL 2,1172,50), *ex persona dicere* (*Marc* 4,10,2: CCL 1,562,27; *Prax* 22,10: CCL 2,1191,65), *ex persona loqui* (*Prax* 11,7: CCL 2,1172,53).

Für eine vollständige Analyse des Wortgebrauchs von *persona* bei Tertullian vgl. H. R. Drobner, Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel *una persona* (= PhP 8), Leiden 1986, 179–184.

3. Grundsätzlich ist bei allen Autoren zwischen „grammatischer Exegese" und „Person-Exegese" zu unterscheiden. Die grammatische Exegese nimmt die rein grammatikalische Analyse des Satzes vor, fragt nach den Satzteilen, nach ihren Formen und Funktionen. Sie stellt auch die Frage nach dem Subjekt des Satzes, aber nach rein grammatikalischen Kriterien. Ist es eine 1., 2. oder 3. Person, steht sie im Singular oder Plural und: welche Person des Textes ist das grammatische Subjekt des Satzes? Sie fragt aber nicht nach dem Sinn-Subjekt des Satzes. Die Frage „wer spricht?", die Ermittlung des Subjektes als konkrete Person und vor allem zur Deutung des Satzes *ex persona alicuius*, die nicht einmal unbedingt zu den im Text vorkommenden Personen gehören muß, ist Aufgabe der Person-Exegese. Beide Arten der Exegese sind allen gebildeten Menschen in der Antike bekannt, da sie Teil des Ausbildungsprogramms in der Schule sind. (Vgl. dazu H.-I. Marrou, Augustinus und das Ende der antiken Bildung, Paderborn u. a. 1982, 3–15. Eine Analyse der exegetischen Technik auch bei O. Linton, Interpretation of the Psalms in the Early Church: StPatr 4 [= TU 79], Berlin 1961, 144.)

Die Kapitel 5–9 (98–235) wenden sich der griechischen Theologie zu. Kap. 5 (98–125) stellt zunächst den Gebrauch des Begriffs ὑπόστασις von Origenes bis Athanasius dar. Ausgehend von der Wortbedeutung, dem philosophischen und biblischen Sprachgebrauch, verdeutlicht M. das Grundproblem der frühen Trinitätstheologie (und Christologie) der griechischen Kirche, die Klärung der Terminologie (ὑπόστασις – πρόσωπον – οὐσία – φύσις). Die Lösungsformel μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις wird jedoch erst durch die Kappadokier gefunden (Kap. 6: S. 127–153).

Zu ergänzen ist an Literatur: F. Erdin, Das Wort Hypostasis. Seine bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der altchristlichen Literatur bis zum Abschluß der trinitarischen Auseinandersetzungen (= FThSt 52), Freiburg 1939.

Die folgenden Kapitel 7–9 (189–235) ziehen die Linien aus bis in die byzantinische Zeit, zeigen den Zusammenhang des trinitarischen und christologischen Personbegriffs Anfang des 5. Jh.s (Nestorius – Kyrill von Alexandrien, Konzilien von Ephesus und Chalkedon) und erklären die byzantinischen Christologien des Leontius von Byzanz, Leontius von Jerusalem, des 2. Konzils von Konstantinopel 553, Maximus Confessor und Johannes von Damaskus.

Die Kapitel 10–12 (237–387) kehren zur lateinischen Theologie zurück. Kap. 10 (237–281) stellt die lat. *persona*-Theologie des 4. Jh.s bis zu Augustinus dar, beginnend bei Novatian über die Christologie des Hieronymus, Marius Victorinus bis zu Hilarius von Poitiers, unter Berücksichtigung weiterer antiarianischer Autoren (Phoebadius von Agen, Lucifer von Calaris, Potamius von Lissabon und Gregor von Elvira). Marius Victorinus, der gefeierte heidnische Rhetor, der sich auf der Höhe seines Ruhms zum Christentum bekehrt, und Hilarius, der in die östliche Reichshälfte Verbannte, werden dadurch im 4. Jh. für den Westen zu den wichtigsten Vermittlern der neuplatonischen Philosophie und griechischen Theologie. Marius Victorinus kann sich allerdings weder zur Übernahme der griechischen Trinitätsformel μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις entschließen, da er (mit vielen Zeitgenossen) ὑπόστασις mit *substantia* übersetzt, noch zur Terminologie der *tres personae*, da er *persona* noch zu sehr als „Maske", „äußere Erscheinungsform" begreift, die Formel *una substantia – tres personae* also den Verdacht des Patripassianismus aufkommen lassen müßte. Erst Hilarius gelingt die Übersetzung, wenn er auch in der Christologie nie das Wort *persona* verwendet. M. stellt aber richtig „eine gewisse spekulative Ausarbeitung des *persona*-Konzepts" fest.

Entsprechend der Grundkonzeption des Buches ist allerdings auch in diesem Teil die Entwicklung der Christologie im 4. Jh. zu wenig berücksichtigt. Theologen wie Isaak der Jude, Pseudo-Vigilius, Ambrosius und der Ambrosiaster, die nicht unwesentlich zur Entwicklung der christologischen Formel *una persona* beigetragen haben, bleiben unerwähnt. So ist aber bereits in der *fides* Isaaks des Juden folgender Satz zu finden: *unigenitus et primogenitus duae naturae sunt, divina et humana, sed una persona* (CCL 9,343,91f). Pseudo-Vigilius schreibt in liber X 55 De trinitate: *una persona accipienda est, . . . carnis et verbi, unum eundemque deum et hominem, inseparabilem semper geminaeque substantiae . . .* (CCL 9,144,366–370). Und liber XI 68 formuliert: *utriusque naturae in una persona Christi id est dei et hominis* (CCL 9,159,443–160,448) (dieses Buch ist aber wohl erst in das 5. Jh. nach Augustinus zu datieren).

Hinzuzunehmen sind die Vorläufer dieser Formel bei Hilarius trin 9,3 (CCL 62 A, 373,6–374, 23): *ipse ex unitis in idipsum naturis naturae utriusque res (!) (= persona) eadem est,* bei Hieronymus Ps *tract* 109,1 (CCL 78, 222,14–17): *non facio duas personas in Deo et homine* (vgl. *ep* 120,9,15: CSEL 55,498,6–10; *Jer* 3,52: CCL 74,148,15–17), bei Ambrosius *exp Ps* 61,5 (CSEL 64,380, 24–30): *ipse igitur utrumque unus, . . . agnoscendus operis distinctione, non varietate personae,* sowie beim Ambrosiaster *Ro* 1,1,2 (CSEL 81/1,9,16–19): *ideo utrumque posuit, id est Iesu Christi, ut et dei et hominis personam signaret.*

Erst auf diesem dogmenhist. Hintergrund wird nämlich deutlich, wie Augustinus, den das folgende Kapitel behandelt, die Formel *Christus una persona in utraque natura* neu entdeckt.

In Kapitel 11 (283–318) stellt M. sowohl die Trinitätslehre als auch die Christologie Augustins vor. Er zeigt, wie Augustinus von der anfänglichen Auffassung Christi als dem hervorragendsten aller Menschen in den Confessiones voranschreitet zur Formel *una persona,* die er ab dem Jahre 411 ausschließlich verwendet. Augustinus findet aber auch als erster in der Trinitätslehre zu dem *persona*-Begriff als Ausdruck der Relationen von Gott Vater, Sohn und Geist zueinander. Er begreift so als erster die Doppelfunktion von *persona* als Begriff der Einheit in der Christologie und der Unterscheidung in der Trinitätslehre.

Die Frage, ob die „prosopographische" Exegese, die Tertullian zur Formel *una persona* führte, auch bei Augustinus eine Rolle spielt, stellt M. nicht, wohl auch deswegen, weil ihre Beantwortung ein eigenes Werk erfordern würde. In der Tat verhält es sich allerdings so, daß über zwei Drittel der insgesamt 1407 *persona*-Stellen im Werk Augustins im Kontext der grammatischen und Person-Exegese stehen. Alle wichtigen person-exegetischen Ausdrücke der klassischen Antike (und Tertullians) sind auch bei Augustinus nachzuweisen und viele darüber hinaus:
a-ad-de-ex-in persona(m) accipere (22mal) (z. B. *cons eu* 3,31,7: CSEL 43,308,8), *personas distinguere* (9mal) (z. B. *Io eu tr* 36,9: CCL 36,329,12), *personam gerere/gestare* (59mal) (z. B. *s* 5,6: CCL 41,57,222), *personam habere* (8mal) (z. B. *Io eu tr* 36,5: CCL 36,327,11), *personam inducere* (6mal) (z. B. *c ep Pel* 1,8,13: CSEL 60,433,11), *personam intellegere* (28mal) (z. B. *qu Eu* 2,33: PL 35,1348,8f), *personam mutare* (5mal) (z. B. *en Ps* 4,2: CCL 38,14,11), *personam ponere* (2mal) (z. B. *Io eu tr* 46,1: CCL 36,398,9f), *personam suscipere* (10mal) (z. B. *trin* 3,10,9: CCL 50,146,5–15), *personam sustinere* (10mal) (z. B. *en Ps* 103,3,11: CCL 40,1510,28), *ex persona dicere* (84mal) (z. B. *qu Deut* 56: CCL 33,309,1248), *ex persona loqui* (48mal) (z. B. *en Ps* 15,1: CCL 38,90,2).

Weiterhin läßt sich bei Augustinus an einer Reihe von Stellen der Übergang zeigen, wie sich aus dem exegetischen Personbegriff ein dogmatischer entwickelt, sowohl in der Trinitätslehre als auch in der Christologie: *s* 288,4–5 (PL 38,1306–1307); *trin* 12,6,6–7 (CCL 50,360,1–362,62); *ench* 14,49 (CCL 46,76,14–17); *c Max* 1,7 (PL 42,749–750).

Das letzte (12.) Kapitel (319–387) macht einen Sprung ins 6. Jh. zu dem Begründer der mittelalterlichen und neuzeitlichen Person-Philosophie, zu Boethius (480–524). Seine Definition *persona est naturae rationalis individua substantia* (PL 64,1343) erlangte eine bis heute bleibende Bedeutung.

Auch bei dieser rein philosophisch erscheinenden Formel bleibt allerdings zu fragen, ob und inwieweit nicht auch sie von der antiken Grammatik beeinflußt ist. Bei dem Grammatiker Diomedes (ca. 2. Hälfte des 4. Jh.s) findet sich nämlich eine Person-Definition, die frappante Übereinstimmungen mit der des Boethius aufweist. Im ersten Buch seiner *Ars grammatica* (GL I 334,20 Keil) behandelt er die Personen des Verbes und definiert sie: *persona est substantia rationalis,* um dann mit näheren Erläuterungen zu der ersten, zweiten und dritten Person des Verbs fortzufahren. Ein philosophischer Kontext ist nicht vorhanden, und man kann wohl kaum annehmen, daß eine anderweitig bekannte philosophische Person-Definition von Diomedes für die Grammatik übernommen wird. Eher wird man wohl davon ausgehen müssen, daß die Formel des Boethius, dann allerdings erweitert und in philosophischer Aussageabsicht, in der grammatischen Definition ihren Ursprung hat.

Die ausführliche Kritik und die vielen weiterführenden Hinweise mögen den Eindruck erwecken, als sei das Werk M.s in vieler Hinsicht verbesserungsbedürftig. Dies ist keineswegs der Fall. Sie zeigen vielmehr, daß sich die Beschäftigung und intensive Auseinandersetzung mit dem Buch wirklich lohnt und eine anregende Lektüre darstellt. Das Thema „Person in der Theologie", das sich M. vorgenommen hat, ist in seiner Komplexität und Vielfalt praktisch nicht erfaßbar. Beschränkung tut Not. M. hat dies getan. Er hat den Schwerpunkt auf die Trinitätslehre gelegt und dort nicht nur alles bisher Erforschte sehr genau gesichtet und wiedergegeben, sondern an vielen Stellen neue

Aspekte und eigene Ergebnisse erarbeitet. Daß die Christologie, wenn sie auch keineswegs fehlt, dabei recht kurz kommt, ist zwangsläufig. Durch seine vernünftige und klare Stoffauswahl eröffnet das Buch aber gerade die Perspektiven für weitere Forschungen zu diesem Thema.

Auch äußerlich und drucktechnisch ist das Buch mit großer Sorgfalt und Genauigkeit ansprechend gearbeitet. Etwas störend sind lediglich die relativ häufigen Druckfehler bei der Zitation deutscher Worte und Literatur, wie sie allerdings in italienischen Publikationen häufiger anzutreffen sind. Dies beeinträchtigt jedoch den hohen wissenschaftlichen Wert des Werkes in keiner Weise.

Paderborn Hubertus R. Drobner

Naab, Erich: **Das eine große Sakrament des Lebens.** Studie zum Kirchentraktat des Joseph Ernst (1804–1869) mit Berücksichtigung der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule. – Regensburg: Pustet (1985). 337 S. (Eichstätter Studien, NF, Bd XX), kart. DM 65.–

Vorliegende Studie, in der die unveröffentlichte, dogmatische Kirchenlehre des Eichstätter Regens und Dompropstes J. Ernst vorgestellt wird, entstand unter Leitung von M. Seybold und wurde im WS 1983/84 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Eichstätt als Inaug.-Diss. angenommen. Der Vf. möchte zugleich einige der durch J. Ernst aufgeworfenen Fragen diskutieren und ihre Rezeption in der theol. Wissenschaft verfolgen. Als Hauptgesichtspunkt wird die soteriologische Auffassung der Kirche, ihre göttliche Konstitution, d. i. die Gegenwart Christi und seines Geistes in der Kirche, herausgestellt. Der Vf. ist überzeugt, daß die christologische und pneumatologische Begründung der Kirche, des einen großen Sakramentes des Lebens, und insbesondere des kirchlichen Amtes, des Kollegiums der Bischöfe und des Primates, auch noch heutiges theologisches Denken bewegt.

In einer Hinführung wird zuerst Leben und Werk des Autors vorgestellt (9–37), sodann kurz in die Ekklesiologie des in Landshut und Rom ausgebildeten Theologen eingeführt (37–43). Dieser eröffnete mit seinen dogmatischen Vorlesungen über die Kirche sein theol. System, da er überzeugt war, daß die Theologie nur innerhalb des kirchlichen Bewußtseins möglich ist. Kirche ist in diesem Sinn Trägerin der göttlichen Wahrheiten, ja Erkenntnisprinzip und „Organ" jeglicher theol. Wahrheit. Sie ist unfehlbare Zeugin, Lehrerin und Richterin über das gesamte depositum fidei – eine Tatsache, die allen einzelnen Glaubensartikeln vorausliegt, sozusagen Glaubensartikel und Erkenntnisprinzip für alle übrigen Dogmen. Schon hier wird darauf verwiesen, daß diese Bestimmung nicht rein formal konzipiert ist. Ausgangspunkt des theol. Denkens ist vielmehr die Tatsache, daß die Kirche eine Stiftung des Gottmenschen Jesus Christus ist, belebt durch den Hl. Geist. Von da aus begründet sich eine sakramentale Auffassung von Kirche sowohl hinsichtlich ihrer Struktur als auch ihrer Wirksamkeit, denn sie trägt den Quell ewiger Fruchtbarkeit in sich, indem sie sich selbst im Hl. Geist stets erneuert. Sie ist durch und durch sakramental organisiert im Sakrament der Weihe und durch das der Kirche anvertraute Wort, gleichsam ein Sakrament des Geistes, geeint im Primat, der als eine übersakramentale Schöpfung verstanden wird.

J. Ernst beginnt seinen Traktat mit einer Wort- und Sacherklärung. Wie der Vf. mitteilt, folgen die Ausführungen de existentia ecclesiae, indem die Kirchengründung verhandelt wird. Das leitet über zur Gegenwart Christi und des Hl. Geistes in der Kirche. Damit ist in der Kirche ein Verhältnis von Innerem und Äußeren gegeben. Mit der Bestimmung dieses Verhältnisses sind die Grundlagen gelegt zur Lösung der Fragen nach der Kirchengliedschaft. Dann wendet sich Ernst der kirchlichen Autorität zu und behandelt die Objekte, die Charaktere und die Träger der kirchlichen Gewalt. Die Hinwendung zur äußeren Seite der Kirche ist bestimmt durch den Rückgriff auf die Ausführungen über das Innere, die Präsenz Christi und des Geistes in der Kirche ... Diese Lehren über die Autorität und die Unfehlbarkeit der Kirche müssen immer in der ganzen Sicht der Kirche gesehen werden. „Kirche" ist auch in diesen Ausführungen die Zeit und Ewigkeit verbindende Heilsgemeinschaft. Zum Schluß kommt Ernst erst auf die vier konstitutiven Eigenschaften der Kirche zu sprechen, auf ihre Einheit, Katholizität, Apostolizität und Heiligkeit. Sehr formell und gedrängt ist in diesen Ausführungen die Ekklesiologie zusammengefaßt (42–43).

Im 1. Kap. stellt der Vf. diesen Kirchentraktat eingehender dar (45–212). Wegen ihrer Bedeutung seien einige Elemente besonders hervorgehoben. So ist vor allem die Erkenntnis bemerkenswert, daß die Kirche die Verwirklichung der Erlösung durch Jesus Christus in der Zeit und Ewigkeit ist. In der Kirche kommt nicht nur die in einem historischen Zeitmoment vollzogene Erlösung; durch die Kirche und in der Kirche wird sie realisiert ... Durch ihr Werden in der Zeit wird ihr vollendetes Sein wie konstituiert, so auch erkannt ... So erstreckt sich die Kirche über alle Zeit und überdauert sie ... Sie geht nicht in die Zeit ein, vielmehr geht die Zeit in die Kirche ein ... Mit der Zeit umgreift die erlösende Tat Jesu Christi in der Kirche die Menschheit: in ihr wird das Heil an alle Menschen vermittelt (54–55).

Nach dieser ersten Wort- und Sacherklärung wird gezeigt, wie Christus und der Geist Daseins- und Lebensprinzip der Kirche sind (66–84). Zunächst wird festgestellt, daß die Heilssetzung durch Jesus Christus alles umfaßt, was dieser als Mittler zwischen Gott und den Menschen in seinem Priestertum, Lehramt und Königtum getan hat – darunter fallen auch die kirchenstiftenden Akte. So schafft Christus mit der Berufung der Jünger eine Vorbedingung für den Bau der Kirche. Beschrieben wird von J. E. schon hier die kollegiale Einheit der Apostel, die Vorrangstellung des Petrus und die Zuordnung nicht der einzelnen, sondern des gesamten Kollegiums zu Petrus: Strukturen des Aufbaus der Verfassung der Kirche. Christus überträgt seinen Jüngern die ihm vom Vater gegebene Gewalt. Für die Kirche erscheint es als selbstverständlich, daß die Sendung des Geistes an Pfingsten die innere Befähigung zur Ausübung der von Christus erhaltenen Gewalt gibt. Dieser von Christus selbst gegliederte Organismus bildet eine neue Schöpfung, indem ihm der vom Vater und Sohn ausgehende Geist mitgeteilt wird. Die Strukturierung des kirchlichen Organismus ist mit der von Christus gegebenen hierarchischen Gliederung allein noch nicht vollständig beschrieben. Es ist diese äußere Gestaltung, die durch den Geist beseelt wird. Der Kirche ist als in sich gegliedertem Organismus der Geist gegeben. Die Fortdauer der apostolischen Mission liegt im Auftrag Christi für die ganze Menschheit begründet; diese soll insgesamt neue Schöpfung werden. Dieser Auftrag ist nicht den einzelnen gegeben, sondern der Gesamtheit, der in voller Identität durch die Zeit einen moralischen Person, dem Kollegium der Apostel und Bischöfe. Aber die Fortdauer der ihnen verliehenen Gewalt ist abhängig vom Verbleiben Christi und des Hl. Geistes in der Kirche. Genau in diesem Punkt sieht N. den Kern des Traktates (69–71). Hierzu gehört auch, daß der Autor die Eucharistie als Opfer Christi in seiner universalen, numerischen Einheit sieht: die universale Verwirklichung der Kirche in der konkreten Eucharistiegemeinschaft vollzogen. So gründet die Kirche ihr Bewußtsein vom Beistand und von der Gegenwart des Hl. Geistes auf das Opfer. „Solange also die Kirche das Opfer der Erlösung des Neuen Testamentes besitzt, besitzt sie den Grund der Erlösung und alle Quelle aller Erlösungsgnade, folglich auch den Grund der Heiligung der Menschheit und folglich auch das Lebensprinzip selbst, das da ist der vom Vater und Sohne ausgehende und am Pfingsttag über die Kirche herabgekommene Hl. Geist. Solange also die Kirche besteht, dauert ein ununterbrochener Pfingsttag fort. Die Kirche besteht aber, solange sie die Opfergewalt hat und übt. Das Opfer und die Eucharistie ist also der Himmel, von dem die missio Spiritus sancti ausgeht" (74–75). Die von der Eucharistie ausgehenden Wirkungen sind daher engstens mit denen der Sendungen des Hl. Geistes in der Kirche verknüpft. Sie betreffen den sozialen Aufbau der Kirche. Hierher gehört die eucharistische Begründung der priesterlichen Gewalt und die Rechtfertigung und Heiligung der Gläubigen. So ist der Hl. Geist in der Kirche in doppelter Weise gegenwärtig: Er befähigt die Träger der kirchlichen Gewalt innerlich zu ihrem Amt und er wohnt in den Gerechten. Die Glieder der Kirche werden durch den Hl. Geist innerlich umgeschaffen und die Kirche in der ihr von Christus gegebenen Form im Leben erhalten. Dies geschieht durch die geistgewirkte Vermittlung durch das kirchliche Amt ... Was dieses vermitteln soll, das muß es auch (in sich) tragen; ohne die innere Befähigung durch die Gegenwart des Geistes ist kirchliche Gewalt nicht auszuüben (76–78).

Der nächste Abschnitt befaßt sich mit der Kirchengliedschaft (85–110): Wer sein Heil wirken will, muß in der kirchlichen Gemeinschaft stehen und durch sie in Gemeinschaft mit Gott, dem Sohn und dem Geist. Die Frage nach der Kirchengliedschaft wird von einem streng einheitlichen Kirchenbegriff aus gelöst; durch den soteriologischen Begriff der Kirche werden verschiedene Stufen der Zugehörigkeit ermöglicht. Bei aller Ablehnung der unsichtbaren Kirche allein der Prädestinierten hält J. E. doch an der entscheidenden Bedeutung des inneren Momentes, der Gegenwart der Gnade, fest. Bei der sakramentalen Heilsvermittlung ist die Kirche in ihrer göttlich-menschlichen Einheit nicht das Organum im Sinne eines unbelebten Instrumentes, sondern sie selbst ist Unterpfand, das das Heil in der Zeit und Ewigkeit verwirklicht (92–93). In diesem Sinn ist die Kirche das Organ der Heiligung; die individuelle Heiligkeit ist Frucht der Kirche; ganz rein und makellos ist die Kirche in der Vollendung (96). Um Glied der Kirche zu sein, müssen zwei Bedingungen erfüllt werden: die Einheit mit Christus, dem Haupt der Kirche, und die Gemeinschaft der Glieder unter sich; dabei ist die Einheit mit Christus der Grund der Gemeinschaft untereinander im Hl. Geist. N. kommt zu dem Urteil: Die Verantwortung des Lebens vor der Kirche läßt erkennen, daß der Gebrauch der Gnadenmittel nicht in einem äußerlichen instrumentalen Sinn aufgefaßt werden kann. In der Gemeinschaft der Kirche liegt wirklich das Heil, das, von Gott als das Erbe der Kindschaft geschenkt, in der Tat zu bewahrheiten ist. Die Verwirklichung des von Gott geschenkten Heiles im personalen Vollzug, in der geschichtlichen Existenz, geschieht nicht nur mit Hilfe, sondern auch innerhalb der Kirche. Sie ist im Hl. Geist die reale Einheit und Lebensgemeinschaft mit dem menschgewordenen Sohn des ewigen Vaters. Der Friede mit ihm ist nicht nur ein äußerliches Zeichen, sondern schon wahre Verwirklichung der Gemeinschaft mit Gott (101).

Im folgenden Paragraphen (111–134) werden nun die Charaktere und Bereiche der kirchlichen Gewalt beschrieben: Independenz, Indefektibilität und Infallibilität; Magisterium, Ministerium und Regimen. Unter dem ekklesiologisch umfassenden Aspekt, daß das Heil sakramental vermittelt wird, stellt J. E. die sakramentale/ministerielle Gewalt ins Zentrum. Das Lehramt wird betont: Die Kirche glaubt und lebt nach den geoffenbarten Wahrheiten und ist doch selbst die einzige Lehrerin und aktive Vermittlerin dieser Wahrheit (119). Interessant ist, wie das Verhältnis der Kirche zur Schrift bestimmt wird: Die Kirche ist das Frühere, die Schrift dennoch eine unmittelbare Setzung des Hl. Geistes. Die Kirche hat ein ursprüngliches Bewußtsein ihrer eigenen unmittelbaren Setzung durch Gott und erhält dies durch die Schrift bestätigt. Diese extrinsezistische Auffassung wird mit der sakramentalen Sicht korrigiert: In der Eucharistie und im Wort der Offenbarung ist die sakramentale Präsenz Christi und die worthafte Gegenwart des kirchlichen Lebensgrundes gegeben (120–121). – Was die Lehrautorität der Kirche betrifft, so ist nach J. E. der Glaubensakt ganz vom Glaubensinhalt her bestimmt. Wenn Gott will, daß wir zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen durch die freie Hingabe unseres Verstan-

des an die Lehrautorität der Kirche, dann ist nach J. E. daraus zu schließen, daß sich die Wahrheit in der Autorität finden muß (122–126).

Ausführlich werden nun die Träger der kirchlichen Gewalt beschrieben (135–205): Das Kollegium der Bischöfe und der Primat des Petrus-Nachfolgers: Der Primat ist nicht eine Stufe, sondern das Prinzip der hierarchischen Ordnung, auch Prinzip der sakramentalen Ordnung der Hierarchie. Dabei wird der Papst aus dem gestuften sacramentum ordinis herausgehalten, ist aber dessen Prinzip innerhalb des großen sakramentalen Ganzen, der Kirche (137). Die biblische Begründung verweist auf die Ausschließlichkeit der Gewaltübertragung an das und die Gewaltausübung durch das Corpus Apostolorum. Von daher ist die kirchliche Hierarchie die ausschließliche Besitzerin der Erlösungsgewalt. Sie ist eine moralische Person, die durch das äußere Zeichen der sakramentalen Weihe individualisiert wird. Dabei ist es eine Eigentümlichkeit der apostolischen Gewalt, sich selbst in göttlichem Auftrag zu erneuern und ausgestalten zu können (140). Wieder ist zu beachten, daß sich nach J. E. in den Autoritätsträgern der Kirche (insgesamt) die Gegenwart des Geistes verwirklicht . . . die Gegenwart des Geistes strukturiert das Amt (143). Hinsichtlich der Unfehlbarkeit wird wiederum bemerkt, daß Menschen echte Träger der Unfehlbarkeit sind, nicht bloß gebrauchte Werkzeuge. So ist denn auch das unfehlbar Ausgesagte Wort der Kirche und nicht unmittelbare Setzung des Geistes in der Kirche. Allerdings erhält die Kirche durch die Gegenwart des Geistes keine Verfügungsgewalt über die Offenbarung. Auch wird von J. E. die Einheit von Geist und Amt in ausdrücklicher Absetzung von der Hypostatischen Union gelehrt (144). Wichtig ist auch die Feststellung, daß die Person des Geistes dieselbe ist im Gerechtfertigten wie im Amt: Diese doppelte Gegenwart schafft keine Differenz im Wesen des Geistes, wohl aber unterscheidet sie in dem damit verbundenen Wirken. Der Charakter der Taufe und des Ordo sind aufeinander bezogen: der eine befähigt zum Empfang, der andere zur Austeilung der Sakramente (146–147). So ist auch hier die Kirche ein großes sakramentales Ganzes, ein Sakrament im Großen (150).

Hinsichtlich des Primates erörtert J. E. (1.) die Stellung des Petrus zu Christus, zu den Aposteln und zur ganzen Kirche, (2.) die Fortdauer des Primates – das Verhältnis des Bischofs von Rom zu Petrus und (3.) das Verhältnis zum Episkopat – Natur des Primates. Danach ist Petrus das von Christus eingesetzte Haupt der Kirche; in Petrus ist Christus selbst das Fundament der Kirche. Nach biblischem Zeugnis ist der Primat eine von Christus gegebene „Institution", die sich nicht in der Geschichte aus der Kirche entwickelt hat. Die dem Petrus gegebene Gewalt ist bestimmt durch ihren Bezug im Aufbau der Kirche, sie ist da zur Verwirklichung und Aneignung der Erlösung in der Kirche durch alle Zeit und allerorts. Diese geistliche Gewalt selbst ist unzerstörbar (167). In der Annahme der Wahl wird die päpstliche Gewalt übernommen, deren Unmittelbarkeit nicht durch menschliche Tatsachen aufgehoben wird. Der Träger der Primitialgewalt ist eine sukzedierende Person (170). Beruht die Hierarchie auf dem Sakrament der Weihe, so ist der Primat, der nicht die letzte Stufe des Weihesakramentes ist, eine übersakramentale Schöpfung, aber eben keine außersakramentale. Petrus ist das Bild der Kirche, nicht repräsentierendes Bild der bereits ohne ihn bestehenden Kirche, sondern figura efficiens, die durch die übertragene Gewalt das bewirkt, was sie vorbildet. In einem bildet er vor und bewirkt effektiv, als figura, nicht als causa, die Einheit, Überzeitlichkeit, Indefektibilität und Unfehlbarkeit, die Heiligkeit und Unräumlichkeit . . . Er ist wirkendes Bild des ganzen Organismus der Kirche, in dem er selbst Haupt ist. Er ist (jedoch) Haupt nicht ohne die Glieder, die in einer eigenen Unmittelbarkeit zu Christus und seinem Geist stehen (171). Petrus ist Geistträger als Stellvertreter Christi. Christus hat ihn in sein Amt eingesetzt, indem er ihn mit seinem eigenen Geist begabt hat. So verbindet J. E. den christologischen Aspekt mit dem pneumatologischen: Die Begabung mit dem Geist stellt den mit aller Gewalt Christi ausgestatteten Petrus in die Heilsökonomie (180). Im Verhältnis zum Episkopat inhäriert der päpstlichen Gewalt selbst eben der dreifache Charakter der kirchlichen Gewalt prinzipiell und wurzelhaft (189). Nach J. E. sind die Bischöfe in ihrer Einheit Nachfolger der Apostel. Die sakramentale Weihe und Einfügung in die katholische Hierarchie ist ein und derselbe Vorgang. Eingegliedert in das hierarchische Kollegium, übernimmt der Bischof Verantwortung für einen zugewiesenen Teil der Herde Christi. Die Zuwendung und Ausübung dieser bischöflichen Gewalt für die einzelnen auf einzelne Diözesen geht vom Haupt der Kirche aus. Von der apostolischen Gewalt unterscheidet sich die der Bischöfe als sakramental vermittelte, während jene unmittelbare Setzung Christi ist. Pneumatologisch wird nochmals betont, daß in der Gemeinschaft der Bischöfe mit, ja in Petrus, die ungeschaffene Gnade, der Geist selbst anwesend ist (192). In seiner Diözese, deren relativen Mittelpunkt der Bischof bildet, vergegenwärtigt auch der Bischof (in der Einheit des Geistes) den Primat (193). – In fünf Corollarien, äußert sich J. E. nochmals zur Frage der Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes. Sie ist ihm in ihrem Grunde eine göttlich-menschliche Tatsache, denn sie wurzelt in dem der Kirche verliehenem Beistand des Hl. Geistes und in der Freiheit des Menschen. In dem Zusammenwirken dieser beiden Faktoren ist die Unfehlbarkeit der Kirche sowohl als die des Papstes eine Unfehlbarkeit der göttlichen Providenz unbeschadet der individuellen Freiheit der dabei tätigen Menschen (203–204).

Ein letzter Abschnitt erörtert Einheit, Katholizität, Apostolizität und Heiligkeit der Kirche (206–229). Hervorgehoben sei hier, daß das Prinzip der Einheit der Kirche in allen Beziehungen ihres Seins zukommt, jedoch nach J. E. das Leben der Kirche (nur) prinzipiell einheitlich, in der persönlichen Gestaltung sogar plural oder vielheitlich ist (207). Die Einheit der Kirche ruht auf der Einheit des Glaubens. Die Glaubenswahrheit wird im Hl. Geist durch die Lehrautorität der Kirche unverfälscht dem einzelnen übermittelt, im selben Geist ist dieser befähigt, den Glauben anzunehmen. Der eine Glaubensakt aller Glieder der Kirche im Bekenntnis desselben Glaubens aufgrund der einen Taufe und der einen Predigt des einen Wortes Christi ist initium, fundamentum et radix des übernatürlichen Lebens der Kirche (208).

Im 2. Kap. geht N. der Rezeption dieser ekklesiologischen Grundaussagen nach (213–287). Als erstes fällt der Blick auf Friedrich Friess, dessen kirchenrechtlicher Entwurf De episcopatus unitate im Zusammenhang mit dem 1. Vatikanum beachtenswert ist. Im Einklang mit J. E. sieht er die bischöfliche Gewalt und deren Zuordnung zur päpstlichen sakramental begründet (215–229). – Auch die Kirchenlehre von Michael Gloßner sieht N. in direkter Abhängigkeit von J. E. (230–251). Eine Analyse des von Gloßner verfaßten Lehrbuchs der katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas (1874) zeigt, daß die systematische Gliederung rein äußerlich dem von J. E. entworfenen Konzept folgt, jedoch vor allem in der Vorordnung der Zweiteilung kirchlicher Gewalt vor das Ternar und die dann ausschließlich jurisdiktionelle Betrachtung der päpstlichen Gewalt von diesem abweicht. „Zweifelsohne hat Gl. wichtige ekklesiologische Einsichten Ernsts in seinem Lehrbuch zugänglich gemacht. Auch hat er es verstanden, bei einigen Themen, vor allem in der Frage nach der Definition der Kirche Ernsts Anliegen begrifflich weiterzuführen. Aber dieses Verdienst wurde geschmälert, soweit Ernsts Theologie im Gesamt dieser Übernahme gebrochen, verengt wurde" (250). – Etwas anders verhält es sich in dem ungedruckten Kirchentraktat des Neuthomisten Franz Morgott, der der unmittelbare Nachfolger von J. E. in Eichstätt war. Bei ihm sind weitgehende und direkte Abhängigkeiten des Aufbaus, der einzelnen Gedanken, ja sogar vieler Formulierungen festzustellen (252–267). So erweist sich Morgott als der „treue Erbe der Ekklesiologie Ernsts, da er auch die zentralen Lehren von der sakramentalen Begründung der kirchlichen Gewalt und der primatialen Stellung des Papstes in dieser Gewalt unverändert beibehielt. Innerhalb der gesamten Dogmatik hat es vor allem in der Christologie und Gnadenlehre beachtliche Verschiebungen gegeben, welche in dem Traktat über die Kirche hineinwirken, ohne ihm eine neue (Innen-)Struktur zu geben, ihn aber stärker christologisch akzentuieren." Die zentralen Thesen zur Gegenwart des Hl. Geistes im Amt aber erhalten sich in der letzten Vorlesung nur noch marginal" (267). – Untersucht wird auch das Erstlingswerk von Martin Grabmann (268–278). Eine direkte Abhängigkeit von J. E. ist zwar nicht gegeben, wohl aber ein theolog. Einfluß über die Vorlesungen von F. Morgott. Diesem verdankt Grabmann den Impuls, die Lehre des hl. Thomas v. A. von der Kirche als Gotteswerk eingehend zu erforschen (veröffentlicht 1903). – Bleibt als letztes, den Einfluß von J. E. auf die Schrift „Die Kirche in ihrem Wesen und Leben" dargestellt von Ernst Commer (Wien 1904) zu untersuchen. Die kurze Skizze, die N. bietet, erfaßt zwar nicht den ganzen Reichtum dieses Kirchenbuches, macht jedoch klar, welche Grundposition von J. E. und von M. Gloßner übernommen wurde (279–318).

Damit wäre das Studienprogramm, das sich der Vf. gestellt hat, erfüllt. Die Arbeit ergab jedoch, daß wichtige Erkenntnisse der Gnadenlehre auf die Ekklesiologie des Eichstätter Theologen ihren Einfluß ausgeübt haben. Daher wird in einem Exkurs Der Geist und die Gnade die Konzeption der Gegenwart des Geistes in der Gnade nochmals eingehend dargestellt (288–311). N. verweist darauf, daß im Kirchentraktat Ernsts von einer zweifachen Einwohnung des Geistes die Rede ist. Die Einwohnung der Kraft nach im Amt werde ausdrücklich als eine der dritten göttlichen Person eigene Gegenwart ausgesagt. Es widerspreche im Kirchentraktat kein Text der Auffassung, auch die in der Rechtfertigung ebenso als nicht-appropriierte anzusetzen, was die Struktur des Traktates sowie die Parallelisierung der beiden Einwohnungen auch erheischten. Vom Gnadentraktat dürfte man demnach die theolog. Explikation der ungeschaffenen Gegenwart des Geistes erwarten. Auch müßte eine bloße individuelle Betrachtung der Gnade (bzw. der Gnadenwirkung) überwunden sein, indem dem Spannungsfeld zwischen gratia gratisdata und gratia sanctificans ein die Struktur des Traktates bestimmender Platz eingeräumt werde. Weiterhin müßte die Rezeption der Kirchenlehre auch die Gnadenlehre der Schüler Ernsts prägen. Während sich Ernsts Gnadentraktat, freilich nicht ganz ohne interpretatorischen Aufwand, seiner Kirchenlehre zuordnen lasse, werde in der Gnadenlehre der Schüler die in der Ekklesiologie grundgelegte Systematik aufgebrochen. In einer von den in der Ekklesiologie angeregten Frage herkommenden Untersuchung gewinnt N. den Schluß, daß einerseits die Auffassung der persönlichen Gegenwart des Geistes – insbesondere bei den beiden Dogmatikern – zurücktrat und andererseits die enge Verknüpfung zwischen Gnaden- und Kirchenlehre weniger deutlich wurde. M. a. W.: Die Einsichten aus der Gnadenlehre der Schule für die Ekklesiologie blieben gering. Soweit eine spezifisch dem Geist eigene Gegenwart Gottes vertreten werde, bleiben für die argumentative, spekulative Darstellung . . . Desirate bestehen. Es schien ihm daher angebracht, die genannte Untersuchung aus vorliegender Studie herauszunehmen (eine Veröffentlichung werde geplant) und hier bloß die Fragen nach der ungeschaffenen Gnade in Ernsts Gnadenlehre zu erörtern, für die Schüler aber nur knappe Hinweise zu geben (288).

Zum Schluß wird das Ergebnis der Studie nochmals bündig zusammengefaßt und vom Vf. gewürdigt (312–318). Dabei werden Mängel, die dem Kirchentraktat von J. E. in einigen Punkten anhaften, nicht verschwiegen. „Unzweifelhaftes Verdienst Ernsts aber ist es, vom Heil und der Erlösung her die ganze Kirche verstanden und seinen Schülern nahegebracht zu haben (317).

Es ist das Verdient des Vf.s, mit dieser theologiegeschichtlich wichtigen Untersuchung in ein Gebiet vorzustoßen, dem bislang nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Interesse müßte nicht nur der Kirchentraktat von J. E., sondern auch die abweichenden Auffassungen seiner Schüler finden. Hierzu wären weitere eigenständige Untersuchungen wünschenswert. Bleibt zu hoffen, daß die beispielhafte Arbeit N.s dazu anregend wirkt. Der Vf. selbst bietet eine Fülle theol. Information, die geschichtlich zuverlässig erarbeitet ist und

bei seiner vergleichenden Interpretation zu wohl abgewogenen Urteilen führt. Der Vf. ist auch bemüht, bei Erörterung verschiedener Thesen die Konsequenzen aufzuzeigen, die sich aus dem Konzept des Autors ergeben, von diesem selbst jedoch nicht gezogen wurden (vgl. z. B. 172ff; 192ff). So „erheischt die Dynamik der Gedankenführung dieses Theologen immer wieder Explikation" (197). Hierbei verschwimmen allerdings manchmal etwas die Konturen von Darstellung und Interpretation, zumal wenn zum besseren Verständnis modernere Literatur herangezogen wird. Einige Abschnitte werden dann überlang und lassen die innere Gliederung undeutlich werden. – Ein brauchbares Literaturverzeichnis und ein Namensregister machen die Studie perfekt.

Fulda Elmar Fastenrath

Bilaniuk, Petro B. T.: **Theology and Economy of the Holy Spirit.** An Eastern Approach. Hrsg. v. Centre for Indian and inter-religious Studies, Rom. – Bangalore: Dharmaram Publications (India) (1980). XII, 218 S. (Placed Lecture Series 2), kart. Rp 25.– ($ 6)

Der Vf., ein Ukrainer, ist Theologieprofessor an den Universitäten von St. Michael und Toronto. Das Buch enthält die Vorlesungen, die der Vf. im Pontificio Istituto Orientale als „Placid Lectures" gehalten hat.

Nach einem Einführungskapitel, in dem der Begriff ruah/pneuma im AT, der Begriff pneuma im NT, und Christus als pneumatophor, d. h. als Träger und Offenbarer des Heiligen Geistes behandelt wird, enthält das Buch folgende Kapitel:

Kap. 2: Der Hl. Geist als dritte Person der Dreifaltigkeit; Kap. 3: Der Lebensspender und die ungeschaffenen göttlichen Energien; hier wird die patristische und die palamitische Konzeption dargestellt. Kap. 4: Der Geist der göttlichen Schönheit und sein Ausdruck in der östlich-christlichen Kunst; hier wird eine Ikonentheologie dargestellt. Kap. 5: Die Kirche als die Familie Gottes, wo die Kirche als doxologische Gemeinschaft behandelt wird. Kap. 6: Die Theotokos als pneumatophora; unter dieser Perspektive wird die Mariologie betrachtet. Kap. 7: Der Hl. Geist und die ökumenischen Konzilien; in diesem Text werden eine Theologie der ökumenischen Konzilien sowie die Sobornost-Lehre von Chomjakov dargestellt. Kap. 8: Das menschliche Dasein als pneumatophor, wo die Anthropologie behandelt wird. Dazu werden hier das Mönchsideal als Vorbild für die menschliche Existenz sowie das Sakrament der Salbung, d. h. die Firmung, dargestellt. Kap. 9: Die Rolle des Heiligmachers in den Mysterien der Umgestaltung, der Vergöttlichung und der Verherrlichung; unter diesem Titel werden die heiligmachenden Funktionen des Hl. Geistes als Aneignung (appropitiatio) sowie die Thematik der Epiklese behandelt. Kap. 10: Das Mysterium der eschatologischen Vollendung als endgültiges Pfingsten.

Wie die Titel der Kapitel zeigen, wird die Pneumatologie besonders unter dem Aspekt der heiligmachenden Funktion des Hl. Geistes behandelt. Oft werden liturgische Texte der östlichen Tradition in die Betrachtung der Themen eingefügt. Das ist zweifelsohne ein Verdienst des Vf.s. Auch die ausreichend angegebene Literatur muß als positiv betrachtet werden, obwohl der Vf. keine Bewertung der Literatur vornimmt. Einige Themen wie die Energien (palamitische Theologie), die Epiklese oder die slawophile Ekklesiologie werden oberflächlich behandelt.

Leider sind die griechischen Zitate voller Fehler.

Münster M. Mª Garijo-Guembe

Silberer, Michael OSC: **Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij.** Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1984. XLIII, 303 S. (Das östliche Christentum, N. F., Bd 36), kart. DM 43.80

Der Titel des Werkes könnte dazu verleiten, es als eine rein theologische Arbeit anzusehen, Dogmatikern und spekulativen Theologen zum Gebrauch. Dies dürfte jedoch ein Mißverständnis sein, wenn man bedenkt, daß Florenskij (= F.) ein russischer Denker ist und daß das russ. Denken insgesamt nicht jene eindeutige Unterscheidung von Philosophie und Theologie kennt bzw. anerkennt, die im lateinisch-abendländischen, westeuropäischen Denken allgemein ist. Man kann mit Recht verschiedener Meinung darüber sein, ob nun F. in eine Darstellung der russischen Philosophie gehöre. Die großen Philosophiehistoriker der russ. Emigration, N. Losski(j)/Lossky (Histoire de la philosophie russe, Paris 1954, engl. Ausg. 1952) und V. Zen'kovskij/Zenkovsky (Istorija russkoj filosofii, Paris 1948/1950, engl. u. frz. Ausg. 1953/1954) behandeln F. jeweils in umfänglichen Kapiteln. Rez. hat in seiner „Russ. Philosophie" (1984, S. 337f) auf die Problematik der Einordnung u. a. von F. in eine Geschichte der russ. Philosophie nicht nur, sondern auch in die der „Geistlichen Philosophie" in Rußland hingewiesen. Und die neueste Behandlung des Themas durch Pater Fr. Copleston SJ „Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev" (1986) behandelt F. (wie auch S. Bulgakow) nicht ausdrücklich, sondern ordnet sie kurz als Theologen ein (a.a.O., 246, 352f).

In der Geschichte der russ. Theologie haben F. wie Bulgakow ihren festen, wenn auch nicht unangefochtenen Platz (s. G. Florovskij: Puti russkago bogoslovija/Wege der russ. Theologie, Paris [1]1937, [2]1981, [3]1983). – Darüber kann noch viel debattiert werden, aber wenn es richtig sein sollte, was Vf. sagt, daß sich „Philosophie und Theologie bei F., wie bei den russischen religiösen Denkern nicht immer auseinanderhalten" lassen und sich dabei auf ein Wort F.s bezieht, des Inhaltes, daß „das höchste Dogma des Glaubens die Wasserscheide" sei, „von welcher die philosophischen Überlegungen nach verschiedenen Seiten fließen" (a.a.O., 52), so kann man nicht umhin, auf diese These als auf einen, F. durchaus bekannten (a.a.O., 137) Grundsatz der philosophischen Anschauungen der frühen Slawophilen hinzuweisen, den I. V. Kireevskij (Kiréjewski), 1806–1856) um 1850 beispielhaft so formuliert hat, „daß die Richtung der Philosophie in ihrem Ursprung von dem Begriff abhängt, den wir von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit haben". Das will sagen, daß die Versuche begrifflicher Fassung des mysterii Trinitatis in verschiedenen spekulativen Theorien enden, die nicht ohne Rückwirkung auf den Geist der Philosophie bleiben können. Je menschliche Vernunft, die Trinität „konzipiert", wird von diesem Konzept determiniert. Die Richtung der Philosophie(en) also wird im Rahmen des hist. Prozesses nach der Konstitution des Christentums durch ihre Auslegung der Trinität bestimmt. I. Kirejewski hat diesen Ansatz in seinen Werken sehr scharf im Ausgang von der Filioque-Problematik herausgearbeitet, deren abstrakte, äußerlich-vernünftige, einseitig rationalistische Behandlung durch den Katholizismus den Keim der Entwicklung der gesamten neuzeitlichen westeuropäischen Philosophie in sich trage, während die „innere geistliche Vernunft" des byzantinisch-russischen, orthodoxen Christentums einen anderen Weg gegangen sei und dementsprechend auch zu einer anderen Philosophie führe (dazu s. W. Goerdt: Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij, 1968, 39–84: „Trinität und Emanzipation"). Seit dem Erscheinen Christi könne legitim nur noch im Christentum als derjenigen Gesamtgestalt der Menschheit philosophiert werden, in welcher ihre vormaligen Aporien aufgehoben sind, – in der Differenzen möglich sind, aber keine grundlegenden Gegensätze, die allenfalls vom (prinzipiell überwundenen) Außen her (z. B. von der klassischen Antike) wieder eingeschleust werden können und worden sind. Ohne auf diese schwere Problematik hier näher eingehen zu wollen, scheint mir doch klar, daß F. dieser im russ. Denken vorgegebenen Linie folgt, wenn er etwa sagt, daß „genug über die Religion philosophiert worden . . ." sei (m. a. W. „äußerlich-vernünftig"), man aber „in der Religion philosophieren" (41) müsse (also „geistlich-vernünftig"), – oder wenn er – wie Vf. meint – zu der „für unsere westliche Mentalität undenkbaren Position" kommt, daß „die (wahre) Philosophie mit der Orthodoxie" (78) identisch sei.

Es ist gut, sich diesen Kontrast vor Augen zu halten, das „Undenkbare" und dennoch „Wirkliche", nämlich die im russ. Denken auch festgehaltene byzantinische Unterscheidung von ἔσω φιλοσοφία und ἔξω φιλοσοφία (dazu s. G. Podskalsky: Theologie und Philosophie in Byzanz 1977, S. 16–34; W. Goerdt: Russ. Philosophie, 1984, 316–335), um nun besser das Verdienst der Monographie S.s würdigen zu können, der ja gerade einen großen Vertreter osteuropäischer Spiritualität und westeuropäischer Rationalität „ökumenisch" miteinander vermitteln will. Dies erfordert eine gute Kenntnis der einen wie der anderen Seite, was gegeben ist; bedauerlich bleibt – wie bei anderen Versuchen der Interpretation russ. Theologen und Philosophen auch –, daß der des Russ. nicht mächtige dt. Leser das Hauptwerk F's „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit", auf das sich Vf. vor allem bezieht, nicht in vollständiger dt. Übersetzung zur Hand hat und die alte unvollständige von N. v. Bubnoff (in: Oestliches Christentum, hrsg. v. N. v. Bubnoff u. H. Ehrenberg, Bd II Philosophie, München 1925, 28–194) kaum greifbar ist. Der Rückgriff darauf wäre Notbehelf, aber doch schon etwas angesichts dessen, daß die Idealsituation wiss. kontrollierter Arbeit – Original und Übersetzung sowie breitere Kenntnis des Russischen – im notwendigen Umfang noch nicht herstellbar ist, die ja erst ein im strengen Sinne ermöglichendes Fundament für eine Wechselwirkung böte, wie wir diese bei und mit Platon, Aristoteles, Thomas, Descartes usw. selbstverständlich haben.

Angesichts dieser bedauernswerten Lage ist Vf.s Monographie hochwillkommen. „Sie will zunächst das Lebenswerk des vielleicht bedeutendsten Vertreters des russ. religiösen Denkens in seiner Blütezeit vor der Revolution darstellen." F. (geb. 1882) „starb nach langjähriger Gefangenschaft in sowjetischen Lagern mit 61 Jahren (nach offiziel-

len Angaben am 15. 12. 1943)". Er wurde 1956 rehabilitiert. – Vf. versucht dann, „F.s Trinitätsidee systematisch darzustellen aufgrund aller bis 1983 zugänglichen Werke, die aus Mangel an Übersetzungen im deutschen Sprachraum kaum bekannt sind" (a.a.O., XV).

„Der erste Teil der Arbeit verfolgt im Rahmen von ‚Leben und Werk' unseres Autors das Werden der Trinitätsidee und zeigt ihre Bedeutung als Leitmotiv eines durch und durch ‚homousianischen' Denkens. Diese Idee im engeren philosophisch-theologischen Sinn impliziert zunächst eine Erkenntnis, welche Glauben und Wissen, Göttliche Offenbarung und menschliche Vernunft in einer für das russische religiöse Denken typischen Weise verbindet (zweiter Teil). Die eigentliche theologische Trinitätslehre F.s läßt drei Schwerpunkte erkennen, welche den Inhalt des dritten Teils ausmachen: eine originelle Formulierung und Deutung der Wesensheiten der Drei Göttlichen Personen; eine theologische Charakteristik der einzelnen Hypostasen und schließlich die Idee von Sophia als der ‚ewigen Wurzel' der Schöpfung in der Mitte des Dreieinigen Gottes . . . Unser Autor hat sein ‚homousianisches' Denken in teilweise polemischer Gegenüberstellung zur ‚westlichen' Weltanschauung, den Katholizismus eingeschlossen, entwickelt. Wenn auch seine Analyse des westlichen ‚Rationalismus' in vielem berechtigt ist, so entbehrt doch sein Urteil meist einer tieferen Kenntnis der katholischen Kirche, ihres Lebens und ihrer Lehre. Dies ist ein Hauptgrund, warum wir uns nicht mit einer rein historischen Darbietung von F.s Trinitätsidee begnügt haben, sondern eine Begegnung mit dem bedeutendsten Vertreter katholischer Theologie nach Augustinus suchten, nämlich mit Thomas von Aquin. Unser Anliegen ist weniger der Abbau von eventuellen Mißverständnissen als vielmehr der Nachweis, wie sehr F.s Trinitätsidee auch die katholische Theologie zu befruchten vermag" (a.a.O. XV, XVI).

Hinzuweisen ist ausdrücklich auf die äußerst schätzenswerte und umfangreiche Bibliographie, S. XVII–XLIII: 1. Originalwerke von Pavel A. Florenskij, a. Veröffentlichte Titel, b. Übersetzungen, c. Unveröffentlichte Arbeiten; 2. Literatur über P. A. Florenskij; 3. Allgemeine Literatur.

Es kann nicht Aufgabe der Besprechung sein, den reichen Inhalt der Monographie im einzelnen philosophisch und kontroverstheologisch zu erörtern, – es sollen hier nur zwei Fragen hervorgehoben werden, die die Schwierigkeit, aber auch den Nutzen des Unterfangens beleuchten können, wobei Rez. an einigen Punkten auf eine mögliche Einordnung des Werkes von F. im russ. Denken hinweisen möchte, um auch seine Überschätzung zu vermeiden, was der Bedeutung F.s keinen Abbruch tut. Denn diese Seite der Sache kommt in vorliegender Monographie – gerade für den dt. Leser, der sich einführen lassen will, – leider ein wenig zu kurz.

1. Das Problem der Erkenntnis. Wenn überhaupt, so ist hier noch am ehesten bei F.. ein „rein" philosophischer Ansatz in seiner Unterscheidung der Erkenntniswege menschlicher Vernunft als Intuition und Diskursion feststellbar: Die gegebene Evidenz der Intuition – so etwa F. – gibt keine allgemeine Erkenntnisgewißheit, so daß man gezwungen ist, durch diskursives Denken – also in einem wiederholten Begründungsverfahren – der evtl. intuitiv gegebenen Wahrheit (dannaja) ein vernünftiges Fundament zu geben, so daß sie als gerechtfertigt (oprav-danna) erscheint. Dieser vernünftige Prozeß ist aber prinzipiell unabschließbar, seine Figur der regressus in infinitum, so daß – wenn zwar Intuition wirklich, aber nicht allg. begründbar ist – auch der Diskurs, als immer wieder Begründungszusammenhänge hervortreibend, zwar vernünftig ist, aber niemals den Beweis von Wirklichkeit vollständig führen kann. Dies Dilemma menschlich-vernünftiger Erkenntnis komme in universaler Skepsis, in der Epoche vom Urteil zu seinem Ende –, wogegen es nur die Möglichkeit gebe, daß der Verstand die Voraussetzung eines absolut gewissen Anfanges aufgebe – in der Hoffnung auf eine sich erfüllende Erkenntnisgewißheit dann, wenn er über sich hinausgehe „in dem Bewußtsein, daß die Rechtfertigung seiner Arbeit ‚nur denkbar ist . . . als Gabe, als gratia quae gratis datur'" (62).

So ergibt sich nach F. „die Frage des Dogmas" als Wurzel der Intuition (für die empirische Richtung) und als letztes regulierendes Prinzip (für die logische Richtung), d. h. als Ding an sich aller Intuition wie als Ideal aller logischen Operationen. Dies sei ein bisher in der Erkenntnistheorie kaum noch angegriffenes Problem (63). Die Argumentation F.s zeigt mit bemerkenswerter Deutlichkeit die Schwäche des Erkenntnisvermögens auf und die von daher plausible Möglichkeit seiner sofortigen Selbsttranszendenz auf das Dogma hin als umgreifende Sphäre – unter christlichen Vorzeichen –, was allein legitim und sogar notwendig ist, insofern diese letztere als „Existenzbedingung der Wissenschaft" (63) bezeichnet wird. Nun ist hier freilich Wissenschaft nicht strikt als Einzelwissenschaft gemeint, die ja nur bedingte Erkenntnisse vermittelt, sondern als „universale Weltanschauung", in der „die divergierenden Schaffensbereiche von Philosophie und Theologie, Kunst, Naturwissenschaften und Technik" (39) geeint werden sollen, die in der „Theurgie (d. h. dem Mitschaffen des Menschen mit Gott, Rez.) die zentrale Aufgabe des menschlichen Lebens sieht" (42). Dieser traditionell im russ. religiösen Denken verankerten Idee der Theurgie, die positives menschliches Schaffen immer auch in seiner Angewiesenheit auf Hilfe infolge seiner natürlichen Defizienz sieht, ist die Betonung der (relativen) Eigenständigkeit, die „Selbständigkeit des natürlichen Verstandes und seiner Philosophie (alle Einzelwissenschaften einbezogen), die certitudo des natürlichen Erkennens . . . auf der Evidenz der Sinneserfahrung und der ersten Verstandesprinzipien" (77) beruhend, im „scholastischen" Denken entgegenzuhalten. Sachlich mag da kein großer Unterschied sein, aber die jeweilige Betonung der „relativen" Eigenständigkeit bzw. Uneigenständigkeit oder Schwäche der Vernunft hat weitreichende methodische Konsequenzen. Im ersten Fall wird der Weg eigenständiger Leistung der menschlichen Vernunft bis zum Letztmöglichen beschritten, etwa in dem Versuch „rationibus necessariis" (Anselm) oder durch die „quinque viae" (Thomas) die Existenz Gottes zu erweisen, was keineswegs das Schweigen und die Anbetung vor dem unbegreiflichen mysterium ausschließt –, während im zweiten Fall die Gefahr groß ist, die Selbsttranszendierung der Vernunft allen ihr möglichen Leistungen vorzuziehen, weil eben doch die „Eigenständigkeit" scheitern wird und muß. Daß F.s Einstellung tendenziell die zweite sei, hat der russ. (ebenfalls „religiöse") Philosoph Jewgéni Trubezkói (E. N. Trubeckoj, 1863–1920) kritisiert, als er den von F. beschriebenen „Anfang lebendigen Glaubens" als Verlassen des „Bereiches der Nichtigkeit" dieser Welt, um in das „Land der Realität" über eine „Brücke" zu gelangen, „die möglicherweise unter mir zusammenbricht", entschieden ablehnte. Denn nur „das Denken – so Trubezkói –, das in seiner Suche bis ans Ende geht, errät in der unvollkommenen Erscheinung ihren unbedingten Sinn". F.s Einstellung sei „abstrakter Mystizismus", für den es ebenso wie für den „reinen und konsequenten Rationalismus" keine Brücke zwischen Glaube und Vernunft geben könne (s. Rez.: Russische Philosophie, 1984, 554–556). Darüber ist hier nicht zu entscheiden, man sieht aber, wie differenziert russisch-religiöse Philosophie in sich – ganz abgesehen von russ. Philosophie überhaupt – zu sehen ist –, daß auch F.s synthetische Theologie-Philosophie nicht für „geistliche Philosophie" im russ. Denken überhaupt stehen kann, die durchaus auch die theologia naturalis sive rationalis kennt und zu nutzen versteht, man sehe sich nur einmal die Werke der Vorgänger F.s an der Moskauer Geistlichen Akademie an (s. Rez., a.a.O., 341–346: F. A. Golubinski; 358–364: W. D. Kudrjáwzew-Platonow u. a.). Aber F. ist ein hervorragendes Beispiel, um Aspekte verschiedener Betrachtungsweisen desselben Gegenstandes in osteuropäisch-byzantinischer und westeuropäisch-lateinischer Theologie-Philosophie zu verdeutlichen, was Vf. auch mit zu seiner Monographie angeregt haben mag.

2. Das gerade ist auch beim Dogma der Trinität so. Dabei soll hier gar nicht einmal auf das Spezifikum der Trinitäts-Spekulation F.s, seine Sophia-Lehre (durchaus eigen gegenüber den entspr. Theorien eines Wladimir Solowjów oder Sergi Bulgákow) eingegangen, sondern nur der allg. Ansatz des Herangehens an die Problematik kurz skizziert werden, so wie ihn Vf. wohl zu Recht sieht. Aber bevor man sich inhaltlich mit der Trinitätsidee F.s vertraut macht, sollte man einen kurzen Blick auf die theologiegeschichtlichen und dogmatischen Zusammenhänge werfen, in denen sich F. befindet und auf die Vf. (196; 291) kurz hinweist, die Kontroverse um das „Filioque".

Wenn Vf. ausführt, daß F. „als orthodoxer Theologe die Ursprungsrelationen als Konstitutiva der Hypostasen weniger beachtet, namentlich aber die Ἐκπόρευσις des Geistes als ‚rein formale Aussage' ganz auf sich beruhen läßt" (196), so ist damit einerseits angedeutet, daß F. in ebenjener Tradition der Behandlung des Themas steht, die seit Patriarch Photius, über Gregor Palamas usw. die Problematik „de processione Spiritus Sancti" in orthodoxer Theologie geprägt hat (vgl. 165) und die auch I. Kirejewski, dessen Werke F. kannte, seinen Analysen der Gründe und Ursachen so verschiedener Richtungen der Philosophie in Ost- und Westeuropa zugrunde gelegt hat (s. Rez.: Vergöttlichung und Gesellschaft . . ., a.a.O., S. 53–61). Plakativ gesagt stehen in der Orthodoxie die Personen der Trinität im Vordergrund, im Katholizismus die abstrakte Wesenseinheit dieser, von der her dann die die Personen konstituierenden „Ursprungsrelationen" entwickelt werden, was F. als „rationalistisches Philosophem" (291) empfindet. Er dagegen baut seine „homousianische Philosophie" als eine konkrete Wesenseinheit von personalen Aspekten her auf: „die einzelne Person . . . erkennt die Wahrheit . . . nur dadurch, daß sie eins wird mit dem personalen Du in einem Dritten (85).

So sehe F. „die Beziehung zwischen Vater und Sohn als ein gegenseitiges Erkennen und Lieben, ein ständiges Geben und Nehmen, weniger in der Statik einer Identität des Wesens als vielmehr in der Dynamik personaler Liebeseinheit. Die Beziehung aber ‚zwischen' Vater und Sohn ist der Heilige Geist, der die Einheit von Ich und Du objektiv ‚anschaut' und anschauend ‚bestätigt'" (170) –, während andererseits bei Thomas die „begriffliche Schärfe und Eindeutigkeit" der Bestimmung von „Subsistenz und personaler Eigenart des Vaters (wie auch der anderen Hypostasen)" zu einer Auffassung führe, „welche die Fülle des Göttlichen Lebens einschränkt" (171f). Thomas betrachte „das Sein des Vaters im Sohn und des Sohnes im Vater aufgrund der realen Identität des Wesens, des Begriffes der Relation als solcher und der Natur des Erkennens als immanenter Tätigkeit. Daran sehen wir, wie verschieden derselbe Terminus ‚Homousie' aufgefaßt werden kann: als statische Wesenseinheit bei Thomas, als dynamische personale Liebesvereinigung (Perichorese) bei F." (172).

Es ist nun außerordentlich interessant, ja erregend, dieser Exposition der Problematik im einzelnen zu folgen und zu sehen, auf welche Weise Vf. F. und Thomas zu versöhnen sucht. Das ist hier auch nur kurz nicht einmal andeutbar.

Notwendig ist aber wenigstens noch ein Hinweis auf das III. Kapitel des Dritten Teiles „Sophia – die ewige Wurzel der Schöpfung im Dreieinigen Gott" (203–253), das schwierigste theologische Fragen aufwirft (so etwa der ewigen Präexistenz der Schöpfung, des Verhältnisses der Sophia zu den drei Göttlichen Hypostasen, Sophia als immerwährende Jungfrau und Gottesmutter Maria, Sophia als Schutzengel der Schöpfung), denen man sich aber stellen muß, wenn man den Theologen F. genuin erfassen will, denn für ihn erweist sich „Sophia . . . als Vollendung der Göttlich-geschöpflichen Homousie. In Sophia als dem Gottmenschen, als Maria und als Kirche hat der Dreieinige Gott alle Geschöpflichkeit, aber auch Seinen Plan der Schöpfung, Menschwerdung (Erlösung) und Heimho-

lung als eins liebend erdacht. In Sophia findet die erlöste Schöpfung wieder heim zur Wesenseinheit mit dem Dreieinigen Gott, aber auch zur Wesenseinheit von Engel, Mensch und Kosmos in der Kirche, so daß Gott schließlich ‚Alles in allem ist' (vgl. Kor 15,28)" (252).

Inwiefern und inwieweit und ob überhaupt dieser Ausbau des Homousie-Theorems als All-Einheit (s. etwa auch bei Wl. Solowjów u. a.) in katholischer Theologie aufgenommen werden kann, unterliegt nicht der Beurteilung durch Rez. Vf. der Monographie zeigt aber auf bewundernswert eindringliche Weise, daß „F. sich nicht damit begnügt, das kirchliche Dogma mit der vom Glauben erleuchteten Vernunft zu durchdringen", sondern daß „für ihn . . . das Dogma selbst der hermeneutische Schlüssel" sei, „um alle Bereiche des Seienden tiefer zu verstehen" (254), was an Bemühungen um den Aufbau einer trinitarischen Ontologie im katholischen Denken (s. dazu etwa L. Oeing-Hanhoff: Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person, in: Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie. Hrsg. von Wilhelm Breuning. – Freiburg, Basel, Wien: Herder [1984] 143–182) erinnert. Doch davon abgesehen ist es ein hohes Verdienst des Vf.s, eine so eindringende Interpretation des zentralen Themas der Theologie-Philosophie F.s „in Begegnung mit Thomas von Aquin" geliefert zu haben, der man alle nur denkbare Verbreitung und Wirkung wünschen kann.

München Wilhelm Goerdt

Boff, Leonardo: **Zeugen Gottes in der Welt.** Ordensleben heute. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1985). 344 S., br. DM 38.– / sFr. 36.–

Es handelt sich hier um ursprünglich (zwischen 1971–1976) in verschiedenen brasilianischen Publikationsorganen erschienene Beiträge des Vf.s zu zeitgemäßen Aspekten des Ordenslebens. Ins Spanische übersetzt und zu einem Buch gestaltet wurden die Artikel durch die Bemühungen der Zeitschrift „Vida religiosa" (Madrid). Dabei waren Kürzungen und Ergänzungen notwendig. Die vorliegende, von A. Rotzetter O. F. Cap. herausgegebene deutsche Ausgabe geht auf eine französische Übersetzung des spanischen Textes zurück. Da es auch schon eine italienische Ausgabe gibt (Rom 1984), hat der Bd inzwischen eine internationale Verbreitung gefunden.

Mit dieser Entstehungsgeschichte hängt auch die Eigentümlichkeit des „Buches" zusammen. Es spiegelt, im Anschluß an die lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellin (1968) und Puebla (1979) und ihre „vorrangige Option für die Armen", die frühen, charismatisch inspirierten Überlegungen des Vf.s über eine „Befreiungstheologie" wider, deren bevorzugte Träger die Orden sein sollten. Diese Überlegungen bilden mehr oder weniger als „Leitmotiv" für alles, was über das Thema „Ordensleben heute" ausgeführt wird. Von daher muß schon das einl. Kap. über das Phänomen eines „Ordenslebens" in den großen Weltreligionen gelesen werden: Der ihnen gemeinsame Sinn, „Symbol der Liebe Gottes zu den Menschen einer künftigen Welt" zu sein, ist nach Boff am realsten und wirksamsten im christlichen Ordensleben erfüllt. Wieso das? Ist diese Sinngebung, wenn wirklich sie als Verdeutlichung jedes religiös begründeten Ordenslebens gilt, so zu verstehen, daß auch das christliche Ordensleben, wie etwa das des Buddhismus, die hiesige Welt vorübergehen läßt, um hier auf Erden nur noch als „jenseitige Menschen" zu leben und der künftigen Vollendung entgegenzuharren? Nein, antwortet B., jedenfalls nicht so, wie es in der Vergangenheit oft verstanden worden ist. Denn „die Liebe Gottes zu den Menschen einer künftigen Welt" wird von den christlichen Ordensleuten nur in ihrer realen, irdischen Geschichte und im Eingehen auf sie erfahren. Eine geschichtslose Gotteserfahrung wäre nichts als eine Schein-Mystik. Nun aber erfahren die Orden Lateinamerikas (und die Christen in ihrer Armut mit ihnen) Gott gegenwärtig im Zeichen des Kampfes um Befreiung von Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Hier sehen sie Gott am Werk. Hier wird seine Liebe zu den Armen „transparent". Hier entzündet sich ihre Sehnsucht nach einer künftigen Welt der Freiheit, die mit Christus schon angebrochen ist.

So finden sie in ihrem Leben und Schicksal auf eindrucksvolle Weise Gott schon jetzt anwesend.

Damit glaubt B. die theologische und spirituelle Grundlage christlichen Ordenslebens – die ihm eigene Gotteserfahrung – genügend deutlich gemacht zu haben. Was folgt (das Corpus des Buches) ist 1. dessen konkrete Darlegung oder (mit den Worten des Vf.s) worin es sich „ausdrückt" und 2. wovon es heute, in der Gesellschaft einer betont säkularisierten und funktionalen Welt herausgefordert wird.

1. Der religiöse „Ausdruck" des kath. Ordenslebens sind die drei Gelübde. Wie sind sie nach B. zu verstehen? Sie gehen zunächst auf eine einzige Wurzel zurück, meinen den einen Menschen in seinen wesentlichen Dimensionen und beinhalten die eine und totale Hingabe an Gott in den Führungen und Wechselfällen des Lebens. Der auf diese Weise Gott geweihte und ihm vorbehaltlos übereignete Mensch wird aufgrund eben dieser Weihe in die Welt zurückgesandt (Ordensleben als Einheit von Weihe und Sendung), um den Menschen die Heilsbotschaft von Jesus Christus zu verkünden und ihnen in ihren Anliegen und Nöten beizustehen. Die Ausführungen hierzu sind besonders dadurch gekennzeichnet, daß sie jeweils die „anthropologische Struktur" der „drei Grundbedingungen" des menschlichen Daseins a) im Gegenüber zur „Welt der Dinge" (Armut), b) zur „männlich-weiblichen Polarität", die jeder Mensch schon in sich selbst vorfindet (Keuschheit), c) zum „Gemeinschafts-Wir", dem Weg zur Selbstverwirklichung (Gehorsam) aufweisen. Von daher müßte dem Gelobenden die Beobachtung der Gelübde nach B. als etwas Selbstverständliches, ihn Erfüllendes und nicht in erster Linie als Entsagung erscheinen. Die hier zum Vorschein kommende optimistische Lebenseinstellung des Vf.s durchzieht das ganze Buch.

2. Die Herausforderung der Orden durch die säkularisierte und funktionale Welt: Zwei Gedankenreihen sind es vor allem, die den Autor hier beschäftigen:

a) Die Orden (wie die Christen überhaupt) müssen für ihre Sendung ganz anders als bisher die Welt in ihren säkularen Strukturen und Aussagen ernst nehmen. Die neuzeitliche Erschließung der säkularen Werte in all ihren Dimensionen zwingt die Christen und auch die Orden, sie sich zu eigen zu machen. Andernfalls erkennen sie nicht die Zeichen der Zeit für die Formen des Ordenslebens, die unsere Epoche erfordert, und lernen sie nicht die Sprache, die die Menschen von heute erreicht. Gegenüber der zu einseitigen Gründung des Ordenslebens auf dem Spirituellen und Eschatologischen ist das religiös motivierte Eintauchen in die geschichtliche Situation der säkularen Welt für B. das epochal Notwendige. – b) Um anderseits die drohende Gefahr des Säkularismus abzuwehren, kommt dem Gebet eine neue Dringlichkeit in den Orden zu. Ihm ist ein eigenes Kap. gewidmet. Dabei geht es einmal um eine zeitgemäße Gebetssprache, zum anderen noch mehr darum, daß das Gebet zu einer ständigen Haltung wird, die die „Welt"-Aufgaben der Orden beseelt.

Das letzte Kap. des Buches über die „Sendung" der (lateinamerikanischen) Orden im Kontext des Befreiungsprozesses faßt eigentlich nur zusammen, was in ähnlicher Weise an anderen Stellen schon oft gesagt wurde.

Im ganzen läßt sich sagen, daß sich das Buch gut liest. Es ist flott geschrieben von einem, der in der eigenen Sache sehr engagiert ist. Da es von seiner Entstehung her auf eine aktuelle Situation hinzielt und werbend wirken will, sollte man nicht alles auf die Waage legen. Dennoch sei einiges bemerkt: Unbeschadet der „vorrangigen Option für die Armen", die das entscheidende Problem der lateinamerikanischen Kirche anspricht, das in besonderer Weise auch die Aufgabe der Orden betrifft, wird doch – anders als B. – immer stärker auf die Einseitigkeit der sog. „Dependenztheorie" (u. a. 67ff; 276) hingewiesen, die den westlichen Industrienationen die Hauptschuld an dem Massenelend in der Dritten Welt zuschreibt. Interessant ist in dieser Hinsicht, daß B. kein Wort über die in Brasilien längst fällige „Landreform" verliert. – Nach dem Vf. spielt für die bei ihm entscheidende „Gotteserfahrung" neben der „Transzendenz", dem Überhinaus Gottes über alle Dinge, und der „Immanenz", seinem Einwohnen in der geschaffenen Welt, die „Transparenz", das Durchscheinen Gottes, die entscheidende Rolle (51ff, 248ff). Dabei wäre allerdings darauf aufmerksam zu machen, daß es sich bei der „Transzendenz" und der „Immanenz" um theologisch-metaphysische Begriffe handelt, während die „Transparenz" dem spirituellen Glaubensbereich angehört und darum mit den erstgenannten nicht in „Konkurrenz" treten kann. – Es verwundert, daß auch in diesem Buch wieder einmal von der „Identität" von Gottes- und Nächstenliebe, statt von ihrer „Einheit" die Rede ist (36; 82). Der Unterschied ist enorm. – Und noch ein Letztes: Die Ordensleute nach einem Wort Papst Pauls VI. „Spezialisten für Gott" zu nennen (28 u. ö.), halte ich trotz der hohen Protektion für schlecht, weil anmaßend und falsch.

So könnte man bei genauem Zusehen noch manches notieren. Aber das wäre nicht am Platz. Denn es geht in diesem „Buch" trotz mancher sehr theoretischer Partien nicht um eine doktrinäre Untersuchung, sondern um Essays, die sich an ein breites Publikum wenden. Von daher ist die Veröffentlichung nur zu begrüßen und für Interessierte sehr zu empfehlen. Denn der Autor hat viel gelesen, ist reich an Ideen und kann schreiben. Er vermittelt einen weiten Horizont und wirkt ansteckend. Alles Voraussetzungen, die dem Bd Leser zuführen werden.

München Friedrich Wulf SJ

Sykes, Stephen: **The Identity of Christianity.** Theologians and the Essence of Christianity from Schleiermacher to Barth. – Philadelphia: Fortress Press (1984). XII, 349 S., Lw. $ 21.95

Angesichts der im Christentum im Laufe der Geschichte und in der Gegenwart bestehenden Unterschiede und Kontroversen stellt sich die Frage nach dem „Wesen" des Christlichen.

Dieser Frage geht der anglikanische Theologe Stephen Sykes in der hier anzuzeigenden Veröffentlichung auf eine zweifache Weise nach: Das Mittel- und Herzstück seines Buches ist theologiegeschichtlich orientiert, freilich in systematischer Absicht (2. Teil: 79–208). Es stellt die Diskussion der Frage nach dem Wesen des Christentums dar, wie

sie von Schleiermacher, Newman, Harnack, Loisy, Troeltsch und Barth geführt wurde. Dieser Teil ist eingebettet in einen systematisch-theologischen Zusammenhang, in welchem der 1. Teil (9–78) das Problem der Identität des Christentums in drei Schritten verdeutlicht (1. Identity and Conflict in Christianity, 2. The Tradition of Inwardness, 3. Power in the Church). Dem korrespondiert der 3. und abschließende Teil („postlude", 209–286), der, die Fragestellungen des 1. Teils aufnehmend, sich der weitergehenden Frage stellt, „whether there is a theory of Christianity which provides us with an adequate containment of the controversy characteristic of Christianity from the start" (6).

Auffallend ist, daß Vf. den Begriff „Essence" durch den Begriff „Identity" ersetzt. Wie er an anderer Stelle (The Essence of Christianity, in: Religious Studies 7, 1971, 291–305) gezeigt hat, wendet sich S. gegen die mit dem Begriff des „Wesens des Christentums" sich verbindende Theorie der „direkten Übertragung" von einer Person, Kultur, Zeit usw. zur anderen ohne Veränderung eben dieses Wesens des Christentums. Darum ist das Wesen des Christentums seine Identität. Diese aber bestimmt S. als „character of Christ" (296ff), d. h. als Charakter Jesu von Nazareth und – identifizierbar mit ihm verbunden – als Charakter Christi „in the co-operative acticity of individuals outside the datespan of Jesus' historical existence" (300). Wie auch bei einem ausgebildeten Charakter liege die konsistente Identität des Christentums in der Wechselbeziehung von Aspekten, die ein erkennbares Muster ausbilden. „This pattern, which is never posited as a final quantity, in inextricable from the historical circumstances calling forth a response" (300). Man kann also nicht sagen: der Charakter Christi besteht – unabhängig von Situationen – in folgenden Charakterzügen . . ., sondern: in folgenden Situationen . . . zeigt sich ein Muster mit folgenden Charakterzügen . . . Dabei ist nach S. zu beachten, daß der „Charakter Christi" nicht getrennt werden kann vom Begriff des Handelns Gottes, daß vielmehr die Wendung „Charakter Christi" „das wahrnehmbare Ergebnis des Handelns Gottes ausdrückt und das Wesen des Christentums konstituiert" (300). Näheres dazu in S.'s Monographie „Christian Theology Today", London u. Oxford 1971, 121ff („The Character of Christ").

Im vorliegenden Buch betont S. indessen – ohne den Begriff „character of Christ" wiederaufzunehmen – den inneren und äußeren Aspekt der Identität des Christlichen. Aber weder die „Tradition of Inwardness" (35–50, 99, 193, 213–216, 230–238) noch die „Externality Tradition" (230, 238, 250ff) bestimmen je für sich die Identität der Christlichen, sondern das, was er „Dialectical Tradition" nennt (233–238), in der der Außen- und Innenaspekt sich in einem „Prozeß der Interaktion" (261) miteinander verbinden. Dieser Prozeß ist das, worin die Identität des Christentums besteht (260).

Unter „Externality" versteht S. diejenige Tradition, die die Identität des Christlichen in bestimmten äußeren Dimensionen (Lehren, Mythen, ethischen Weisungen, Riten, sozialen Institutionen) gesichert sieht, während die „Inwardness Tradition" Bezug nimmt auf die innere, geistliche Realität des durch Gott bestimmten Lebens. Metapher für die Wahrnehmung der Identität durch die „Externality Tradition" ist: „der Schatz", in der Neuzeit aber die lebendige und organisch sich fortentwickelnde „Pflanze": „no particular care has to be taken to identify the essential from the inessential . . . The only question to be decided is what does, and what does not, belong to the organism" (235). Demgegenüber betone K. Barth, der der „Inwardness Tradition" zur Apotheose verholfen habe (192), daß die Stelle, die in einem System die Grundauffassung oder ein definiertes Wesen des Christentums einnehme, für die kirchliche Dogmatik „grundsätzlich offen bleiben" müsse „wie die Öffnung in der Mitte eines Rades" (KD I/2, 969). Aber bei aller Betonung des Wirkens des Hl. Geistes – so S. –: es gibt eine Theologie des Hl. Geistes, die Predigt der Kirche, die Sakramente, die Ordnung der Gemeinde.

S. plädiert für eine dritte, „dialektische Tradition", in der das äußere und innere Element zusammengehalten werden und sich aufeinander beziehen.

Leider kann hier nicht auf die Fülle der Beobachtungen eingegangen werden, die S. im theologiegeschichtlichen Teil mitteilt. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Schleiermachers, Newmans, Harnacks, Loisys, Troeltschs und Barths Auseinandersetzung mit dem Wesen oder der Idee des Christentums, so sehr sie auch der inwardness tradition verpflichtet sind, für S. ein prozeßhaftes und dialektisches Verständnis der Identität des Christentums nahelegen. In diesem Sinne treten in S.'s Darstellung die Unterschiede zwischen Sch. und N. m. E. zu stark hinter den überbewerteten Gemeinsamkeiten zurück. Das gilt auch für den Vergleich zwischen Harnack und Loisy. Barth erscheint ihm darum als der radikalste Vertreter der inwardness tradition (215, 192). Aber selbst bei Barth findet sich m . E. die Dialektik i. S. von Sykes. S. selbst beschreibt Barths Wendung „Kraft des Übergangs" (KD IV/2, 377) so: „Not to be understood as pure inwardness, it has necessarily external character" (202).

Grundsätzlich ist jedoch zu fragen, ob das Begriffspaar Innerlichkeit/Äußerlichkeit ein geeignetes theologisches Instrumentarium darstellt, auch wenn man die Alternative durch einen dialektischen Prozeß ersetzt. „The heart of Christianity, for Barth, is literally inexpressible, since it consists not of doctrines but of the disposition of openness, of expectant obedience" (215). Aber dieser Gehorsam gilt doch dem Worte Gottes, das in seiner Externität die Innerlichkeit des Herzens aufsprengt!

Der 3. und abschließende Teil bietet in Kap. 9 eine Auswertung des theologiegeschichtlichen Teils. In Kap. 10 (The Unity of Christianity: 239–261) und Kap. 11 (Worship, Commitment and Identity: 262–286) wird die These von der diachronen und synchronen Einheit des Christentums aufgestellt und begründet. S. plädiert entschieden für die Identifizierung des wesentlich und fundamental Christlichen. Christlicher Glaube muß unterscheidbar sein z. B. vom Stoizismus. Eine autoritative Lösung dieser Frage lehnt er als „externality tradition in its rawest form" ab, ebenso aber auch den Verzicht, der, wie sich bei Troeltsch zeige, diese Aufgabe einer Elite von Intellektuellen zur Bearbeitung zuschiebe (250f). S. schlägt entsprechend seiner Option für den sog. dialektischen Weg den Disput vor (im Anschluß an W. B. Gallies Beschreibung eines „wesentlich umstrittenen Konzepts"). Einig sind sich die Disputanten darin, daß ihr Streit seinen einzigen Ursprung in einer einzigen Darstellung (performance) hat, nämlich in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi (254). Das ist eine sehr formale Definition. Aber S. ergänzt sie durch die Bestimmung von „Grenzen" des Disputs über Jesus, die anerkannt werden müssen (Jesus handelt aus der Kraft Gottes, Kontext: Gott ist der Herr der Schöpfung, Gott ist der Herr über den Tod). Hier muß man fragen: warum gerade diese und nicht andere Grenzziehungen? Es gibt ja gerade in Grenzgebieten Streitigkeiten um die genaue Grenze. Was heißt z. B. „Gott ist der Herr über den Tod"? So bleibt denn auch diese Identifizierung der Grenzen des Disputs über die Identität des Christlichen formal. Auch wird nicht klar, wer in welcher Funktion sich an diesem Disput beteiligt oder beteiligt wird.

„But Christianity is also a community of worshippers" (261). Christliche Identität wird nach S. auch im Gottesdienst dargestellt. Christlich ist der Gottesdienst unter den drei Bedingungen Anamnese der Taten Jesu im Kontext Gottes, Gebet und Lobpreis, Gemeinsamkeit. „Communal worship, indeed, is a theatre in which doctrine, ethics, myth, social imbodiment, ritual and inward experience are integrally related" (267). Ja, die Identität des Christlichen wird in der Welt dann bewahrt, wenn die genannten Merkmale des Gottesdienstes anerkannt werden (268).

S. sieht durchaus auch den Gottesdienst von Konflikten und Disputen bedroht (Taufe, Eucharistie und Amt!). Gleichwohl ist er überzeugt, daß der gemeinsame Gottesdienst den Lehrstreit begrenzt und erlaubt. Wie sich der Vf. den gemeinsamen Gottesdienst vorstellt, ist mir trotz der drei genannten Kriterien nicht deutlich geworden.

Es ist nicht zu bestreiten, daß S. nicht nur eine aufschlußreiche theologiegeschichtliche Studie über die Wesen-des-Christentums-Debatte seit Schleiermacher vorgelegt hat, sondern zugleich auch einen bedeutsamen Versuch, die Frage zu beantworten, worin die Identität des Christlichen in seiner Komplexheit besteht. Ob es dem Vf. gelungen ist, zu zeigen, daß und wie Konflikte und Dispute in der Kirche erlaubt und gleichwohl zu begrenzen sind, bleibt als Frage an ihn.

Münster Erdmann Sturm

Barley, Delbert: **Wissenschaft und Lebenswahrheit.** Zwei Bereiche der Wirklichkeitserfahrung. – (Stuttgart): Klett-Cotta (1980), 171 S., Ln DM 30.–

Das schon vor einigen Jahren erschienene Buch des an der Ev. Fachhochschule für Sozialwesen in Freiburg lehrenden Vf.s ist von der Thematik her nach wie vor wichtig, wenngleich es sich um ein ausgesprochenes Positionsbuch handelt, wie sich schon aus der hinführenden Einleitung (9–19) und aus dem zusammenfassenden Schlußkapitel (157–162) ergibt.

Im ersten Themenfeld „Schlüsselerfahrungen der Menschheit" (27–65) werden klassische Grundfragen des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft sowie von Subjekt und Objekt behandelt. Vf. warnt davor, Widersprüche vorschnell aufzulösen und tritt dafür ein, dem „Unverfügbaren" Raum zu geben. Sehr schnell stellt sich heraus, daß dieses Unverfügbare das Leben ist, wie S. 66–84 („Die Absolutheit des Lebens") entfaltet wird. Das Leben erweist sich als ein „in der Struktur des Universums verankterte(r) Wert" (71), von dem gilt: „Leben ist Wahrheit" (73). In zehn Thesen wird dann der Begriff des Lebens entfaltet. Danach ist Leben ein stetiges Werden, Ziel und Sinn des Weltprozesses (These 1), ausgerichtet auf vollkommenes Leben (These 2), gemeinschaftsorientiert (These 3), unverfügbar (These 4) und dennoch jedermann erfahrbar und zugänglich (These 6), wobei höherstufiges Leben nach Lebenserkenntnis strebt (These 5), so daß Erkenntnismängel minimales Leben, ja Elend und Tod bedeuten (These 7). In These 8 wird auch die Religion in die Lebensdimension einbezogen. Unter Religion versteht Vf. „die institutionalisierten Bemühungen einer Gemeinschaft um die Gewinnung, Erhaltung und Erweiterung der Erkenntnisse der lebendigen, unverfügbaren Dimension" (82). Während These 8 entfaltet wird (wenn auch nicht recht überzeugend), bringt die These 9 auch Leben und Kunst in Beziehung, wobei „die Wurzel der Kunst" im Lebensimpuls gesehen wird, der bewirkt, „durch objektive Formgebung die unverfügbare Dimension sprechen zu lassen" (84).

Die Thesen münden in das Stichwort „Vertrauen" (These 10), das zugleich zur Leitlinie für den folgenden Abschnitt wird: „Vertrauen: Modus von Lebensorientierung und Erkenntnisgewinnung" (85–103). In der Auseinandersetzung mit „zwei gegenwärtigen Erkenntnispositionen" (104–156) folgt m. E. der gelungendste Teil des Buches, zumal was das Gespräch mit J. Habermas betrifft (105–133). Da nach Einschätzung des Vf.s Habermas zu Recht Wahrheit mit gelungenem Leben und mit Intersubjektivität verbindet (vgl. 106), ist die Auseinandersetzung mit Habermas bezüglich einiger strittiger Punkte (Korrespondenz-, Zirkel- und Regreßproblem, Logozentrismus) aufschlußreich, ja bezüglich der Analyse der beiden Begriffe „Unterstellung" und „Einlösung" beachtlich. Da bei Habermas Elemente wie „geschenkte Subjektivität" und somit gegenseitige Anerkennung der Verständigungssubjekte (vgl. 130 et pass.) kaum eine Rolle

spielen, kann aus der Priorität der Lebenswahrheit gegenüber der Konsenswahrheit kritisches Potential gegen Habermas vorgeführt werden, daß bei den späteren Arbeiten von Habermas auch selbst mehr Gewicht erhält. (Vgl. etwa die zentralere Bedeutung der Lebensweltproblematik in: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 1985, wobei freilich „Lebenswelt" und „Lebenswahrheit" nicht gleichgesetzt werden dürfen.)

Überblickt man die Arbeit insgesamt, bleibt dennoch mein Urteil zwiespältig. So wichtig es mir erscheint, weiterhin an der Korrespondenzproblematik heutiger Wahrheitstheorien zu arbeiten und dabei allzu logozentrische Hybris zu überwinden, so unbefriedigend erscheint der vom Vf. vorgelegte Entwurf bezüglich einer Fundierung wissenschaftlicher Erkenntnis bzw. von Erkenntnis überhaupt in der Lebenswahrheit oder im Unverfügbaren des Lebensprozesses. Der Gefahr einer Hypostasierung dieses Lebensprozesses folgt eine Verundeutlichung des Transzendenzbegriffes auf den Fuß, so daß die religionsphilosophischen Überlegungen des Vf. wenig überzeugen können.

Bei der Lektüre sind mir einige Unachtsamkeiten in der Sprache aufgefallen (vgl. 31 *e* rzwungen, 128 *B e* schenkte, 153 Zit Albert, u. a.). Die Trennung von Text und Anmerkungen ist im Zeitalter von „word-star" eigentlich immer unverständlicher.

Bonn Josef Wohlmuth

Dialog der Wahrheit: Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche. Hrsg. von Anastasios Kallis. – Freiburg–Basel–Wien: Herder (1981). 124 S., kart. DM 16.80

In diesem Bändchen, herausgegeben vom Vertreter des Lehr- und Forschungsgebietes Orthodoxe Theologie an der Fakultät für katholische Theologie in Münster, sind vier Vorträge zusammengefaßt und durch Diskussionsbeiträge ergänzt, die im Sommer 1979 an der Katholischen Akademie Hamburg anläßlich einer Tagung gehalten wurden. Der theologische Dialog zwischen den beiden Kirchen, der ja erst im Oktober 1979 angekündigt worden ist, kann also in den Beiträgen noch nicht berücksichtigt sein.

Von Anastasios Kallis, dem Hrsg. selbst, stammt das erste Referat. Es ist „Par cum paris" überschrieben und behandelt, wie der Untertitel sagt, „eine Bedingung des Dialogs und der Einheit" zwischen den beiden Kirchen. Entsprechend werden auch in einem ersten Teil die Bedingungen für den theologischen Dialog umrissen, während der zweite skizziert, wie eine Par-cum-pari-Gemeinschaft aussehen könnte. Leider ist der Autor nicht frei von einer Einseitigkeit, die bei orthodoxen Theologen nicht selten ist: Der römisch-katholischen Kirche wird vorgeworfen, sie habe die orthodoxe Kirche in ihren Strukturen zu wenig geachtet. Dabei wird besonders auf die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils sowie auf einige spätere amtliche Dokumente Bezug genommen, wobei das ökumenische Klima im allgemeinen als gut oder jedenfalls besser als früher empfunden wird. Die Aussagen und Handlungen von orthodoxer Seite, die die ökumenische Entwicklung gebremst haben, finden jedoch keine Erwähnung. Entsprechend fällt auch der „selbstkritische Exkurs" aus: es wird die Angst orthodoxer Theologen vor einem theologischen Übergewicht der katholischen Theologen genannt, das der Vf. auf Grund der jeweiligen Verhältnisse bestätigt. – Im zweiten Teil wird die orthodoxe, induktive Betrachtung der Kirche der katholischen, deduktiven gegenübergestellt. Der Primat Petri wird gebilligt, solange er sich nicht auf den kanonischen, juridischen Raum bezieht. Ein „Par-cum-pari-Kirchenbund" wird also durch Liebe, Eintracht und Einmütigkeit, nicht jedoch durch Verwaltungsmaßnahmen zusammengehalten. Dabei wird das Verhältnis der orthodoxen Landeskirchen untereinander als Vorbild dargestellt, das auch Ziel orthodox-katholischer Einheitsbemühungen sein müsse. Die an den Vortrag anschließende Diskussion zeigt interessanterweise eine juridisch geprägte, also „westliche" Sicht der Problematik beim orthodoxen Theologen.

Der zweite Beitrag stammt von Ernst Chr. Suttner, Patristiker in Wien und inzwischen Teilnehmer am orthodox-katholischen Dialog. Er legt seine Erwartungen hinsichtlich der Einheit unter dem Titel „Wie katholisch muß die orthodoxe Kirche werden?" dar. Nach einer Darstellung des Begriffs „katholisch" unter drei Aspekten werden diese auf die Orthodoxie hin untersucht. Suttner vertritt die These, die Orthodoxie sei „katholisch", zeige ihre Katholizität jedoch nicht in hinreichendem Maße. Die schwerwiegendste Annahme, mit der er diese These untermauern will, ist die Aussage, viele orthodoxe Amtsträger und Theologen erkennten die römischen Sakramente nicht an, da sie nicht im Auftrage Christi vollzogen würden. Diese Ansicht wurde in der anschließenden Diskussion heftig bestritten, sowohl methodisch als auch inhaltlich, und teilweise mit Gegenbeweisen widerlegt.

Christos Yannaras stellte die Frage Suttners in seinem Beitrag mit umgekehrten Vorzeichen. Yannaras zeigte drei Grundelemente der noch ungeteilten Kirche als eucharistischer Gemeinschaft auf: Katholizität, Zeugnis und die soziale Dimension der Eucharistie. In der Rückbesinnung der karolinischen Zeit auf die augustinische Theologie mit allen Implikationen sieht der Vf. die Ursache für die Trennung zwischen Ost und West. So können auch alle Dialoge die Wiedervereinigung nicht schaffen, sondern nur der Welt das Anerkennen und gemeinsame Ertragen der Sünde der Spaltung zeigen.

Im vierten Vortrag untersucht Hans-Joachim Schulz unter dem Titel „Eucharistiegemeinschaft" die Bedeutung der liturgischen Überlieferung für die Einheit der orthodoxen und der katholischen Kirche. Er stellt die wechselseitige Beziehung zwischen Glaubens- und Kommunionsgemeinschaft heraus, ebenso die Parallele zwischen Dogmenentfaltung und Liturgie. Letztere versteht er als ganzheitlichen Glaubensausdruck, besonders in den Anaphoren. Nach Schulz' Meinung wären die kirchentrennenden Hindernisse bei richtiger Interpretation der liturgischen Quellentradition gegenstandslos. Dabei stellt Schulz – ebenso wie auch in der anschließenden Diskussion – die Berechtigung der verschiedenen Riten nebeneinander heraus.

Münster Miguel Mª Garijo-Guembe

Ökumenische Hoffnungen: 9 Pro-Oriente-Symposien 1965–1970. Hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente, Wien, von Theodor Piffl-Perčević und Alfred Stirnemann. Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag (1984), 255 S. (Pro Oriente, Bd 7), kart. DM 48.–

In diesem 7. Bd der Reihe „Pro Oriente" werden die Texte und Dokumente der ersten neun Symposien dieser Stiftung, die zwischen 1965 und 1970 in Wien stattgefunden haben, veröffentlicht. In dankenswerter Genauigkeit werden außer den Referaten oft auch Teilnehmerlisten, Kommentare, Grußworte und sonstige Texte dokumentiert.

Die Sammlung ist von besonderem Interesse, da die Symposien in die Frühzeit der katholisch-orthodoxen ökumenischen Begegnungen fallen. Der „Dialog der Liebe", der sich hier teilweise verwirklicht, war ja erst kurz zuvor angekündigt worden, und die Treffen in Wien gehörten zu den ersten wissenschaftlichen Begegnungen von Ost- und Westkirche. Ihre besondere Bedeutung erhielten sie durch die Kompetenz der Teilnehmer, zu denen ökumenische Pioniere wie Vitalij Borovoj (russ.-orth.), P. Pierre Duprey PA, P. Emmanuele Lanne OSB, Metropolit Meliton von Chalkedon und der jetzige Kardinal Willebrands gehörten.

Die Themen der Symposien sind, dem damaligen Zeitpunkt entsprechend, vor allem die Annäherung und Abtastung zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche. Die Themen im einzelnen: 1. Symp.: Die Wiederbegegnung von Ost- und Westkirche; 2. Symp.: Säkularisation und Säkularismus; 3. Symp.: Der gegenwärtige Stand der Beziehungen zwischen katholischer und orthodoxer Kirche; 4. Symp.: Die Ökumene nach der 4. Weltkirchenkonferenz von Uppsala; 5. Symp.: Das orthodoxe Konzil – Erwartungen und Hoffnungen; 6. Symp.: Der Dialog der Liebe; 7. Symp.: Ekklesiologie und Ökumene; 9. Symp.: Die serbisch-orthodoxe Kirche – heute; 9. Symp.: Die Übernationalität der Kirche.

Der Bd ist somit ein wichtiges Dokument für die Geschichte der ersten wissenschaftlichen ökumenischen Kontakte zwischen beiden Kirchen und steht damit in der Tradition der „Pro-Oriente"-Reihe.

Münster Miguel Mª Garijo-Guembe

Im Dialog der Liebe. Neunzehn Pro-Oriente-Symposien 1971 bis 1981. Hrsg. i. A. des Stiftungsfonds Pro Oriente v. Theodor Piffl-Perčević u. Alfred Stirnemann. – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag (1986). 359 S., kart.

Der Bd enthält die Texte von 19 ökumenischen Symposien, die in Wien zwischen der Orthodoxie und der röm.-kath. Kirche abgehalten wurden – vom 10. bis zum 30. (auf den Abdruck der Texte des 10. und 16. wurde verzichtet, da diese schon anderswo zugänglich sind).

Die Verdienste von Pro Oriente sind so bekannt, daß sie kaum noch einmal hervorgehoben und unterstrichen werden müssen. Die im vorliegenden Bd angesprochenen Einzelthemen sind komplex. Sie zu diskutieren, würde nicht weniger bedeuten, als in die Grund- und Einzelfragen des kath.-orth. „Dialogs der Liebe" überhaupt einzusteigen.

So kann nur, zum gründlichen Studium hoffentlich motivierend und ermutigend, auf die breite Themenauswahl hingewiesen werden, durch die tatsächlich eine breite Einsicht in den Stand des Dialogs erreicht wird. So bietet das 18. Symposion die Behandlung der für die katholische wie für die orthodoxen Kirchen gleichermaßen wichtigen Thematik des Verhältnisses von Lokalkirche und Universalkirche. Das 20. Symposion verschafft detaillierte Einsichten in die Vorbereitungsarbeiten der Panorthodoxen Synode. Die Beiträge über russische Spiritualität (12. Symposion) und die Theologie der Ikone (in Bulgarien) stellen sehr gute Einblicke in das reiche geistliche Leben der Orthodoxie dar. Aktuelle Themen (wie auf dem 25. Symposion: Seelsorge in der russisch-orthodoxen Kirche) sind ebenfalls angesprochen.

Der Bd ist nicht nur Pflichtlektüre für ökumenisch engagierte Theologen. Er empfiehlt sich in die Hände recht vieler Theologen, weil der „Dialog der Liebe" nur dann erfolgreich sein wird, wenn er von vielen getragen wird.

Marburg/Lahn Harald Wagner

Seybold, Michael / **Gläßer,** Alfred: **Das „Lima-Papier".** Kontaktstudium 1984 über „Taufe, Eucharistie und Amt. Die Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirche". – Eichstätt, Wien: Franz Sales (1985). 88 S. (Extemporalia. Fragen der Theologie und Seelsorge, Bd 2), kart. DM 9.60

Das Bändchen ist das Ergebnis des Kontaktstudiums, das die Theologische Fakultät der Universität Eichstätt im Jahr 1984 über das sogenannte „Lima-Papier" angeboten hat. Jedoch sind dabei (dem Thema angemessen) die Fachvertreter nicht reihum zu Wort gekommen, sondern Michael Seybold (Dogmatik) und Alfred Gläßer (Fundamentaltheologie) haben die gesamte Behandlung der Thematik übernommen. Der Dogmatiker analysiert die Teile der Erklärung über Taufe und Amt, der Fundamentaltheologe jenen über die Eucharistie. Vor der Lektüre ist noch interessant zu wissen, daß sich die beiden Referate an einem „Positionspapier der Fakultät" orientieren, auf dessen Grundlage dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz die erbetene Stellungnahme zugeleitet wurde (10).

In seinem einleitenden Teil macht Seybold einige Bemerkungen, die (neben rein informativen Hinweisen) auch einige wichtige hermeneutische Hilfen beinhalten. So wird richtig darauf aufmerksam gemacht, daß die Texte dann eine Antwort (auch) auf die Wahrheitsfrage geben, wenn sie „für eine implizierende oder explizierende Lesart offenbleiben; wenn sie affirmativ, nicht exklusiv verstanden werden dürfen" (13). Gemeint ist, daß man als Katholik nicht erwarten darf, das Ganze des katholischen Glaubensspektrums vorzufinden. Jedoch läßt sich das, was in den Dokumenten steht, als „katholisch" anerkennen oder zumindest „hinaufinterpretieren". Jedoch ist wohl dem Selbstverständnis des ÖRK und den meisten seiner Mitgliedskirchen etwas Fremdes zugemutet, wenn eine gewisse Pluralität der Aussagen dahingehend überstiegen werden soll, daß die Frage definitiv beantwortet wird, „was nun gelten soll" (12). Hinter dieser katholischen Anfrage verbirgt sich allerdings auch die (weniger innerkatholisch diskutierte) Problematik der sogenannten „Konsensökumene".

Die Ausführungen über den Teil „Taufe" gehen diesen dann unter folgenden Themen durch: Taufe; Einsetzung durch Jesus Christus; Heilsnotwendigkeit der Taufe; Spender – Empfänger, Kindertaufe, Taufe – Glaube; Heilswirkungen des Taufsakramentes; Allgemeines Priestertum. Die Beurteilung ist im Detail zurückhaltender und skeptischer als der eine oder andere Hinweis der „Praeliminaria" bzw. die Gesamtbeurteilung erwarten ließ. Ähnliches gilt für die Ausführungen zum Amt: „Wenn man bedenkt, daß die Amtsfrage ein Kernpunkt der reformatorischen Auseinandersetzungen war, dann kann man nur dankbar staunen über das Ausmaß der erzielten Übereinstimmung in ganz wichtigen Punkten und vor allem über den deutlich katholisierenden Duktus des Dokumentes", stellt Vf. fest (22). Jedoch scheint „die innere Qualität der Amtsautorität" nicht geklärt; die Frage nach dem Papstamt auszuklammern, geht nicht an (25f); der Weg zur katholischen Vollgestalt (der Amtswirklichkeit) ist weit.

Gläßer bietet zunächst eine nur behutsam interpretierende Darstellung des Eucharistieverständnisses im Limadokument. Danach stellt er den (auch rechtlichen) Zusammenhang zwischen der Einheit der Kirche und dem Verständnis der Eucharistie heraus, wobei das katholische Verständnis von der Grundsakramentalität der Kirche leitendes Motiv ist. Eine Reihe von Ausführungen sind in der Tat ökumenisch weiterführend, so etwa der als Frage formulierte Hinweis, „ob die höchste Form der Aktualisierung des kirchlichen Priestertums schlechthin nicht jene des allgemeinen Priestertums in der Kommunion ist" (67).

Insgesamt handelt es sich um eine sehr hilfreiche Handreichung zum katholischen Umgang mit den Limatexten, die – nicht zuletzt durch ihre knappe, aber die wesentlichen Punkte berücksichtigenden Form – aus der Fülle der Veröffentlichungen herausragt. Das Literaturverzeichnis ist ebenfalls sehr nützlich.

Etwas ironisch sei angefragt, wer wohl den Druckfehler im Titel („Konvergenzerklärungen ... des Ökumenischen Rates der Kirche" – statt Kirchen) verursacht hat: Der bekannte „Druckfehlerteufel" oder ein optimistischer Geist ökumenischer Hoffnung?

Marburg/Lahn Harald Wagner

Trattato di etica teologica. 3. Bde: I. Il fenomeno morale. II. L'uomo in relazione. III. La società e l'uomo. Hrsg. von Luigi Lorenzetti. – Bologna: Centro editoriale dehoniano 1981. I: 348 S., kart. Lit 15 000, II: 511 S., kart. Lit 18 000, III: 382 S., kart. Lit 15 000

Das 3bändige Werk ist Ergebnis einer Kooperation von 15 italienischen Moraltheologen. Es kann so einen Überblick über die dortige moraltheologische „Szene" verschaffen.

Der erste Bd ist der Beschreibung des Phänomens Moralität von verschiedenen Standpunkten gewidmet, der zweite dem Menschen als sittlichem Subjekt. Der dritte befaßt sich mit grundlegenden Fragen der Sozialethik (u. a. Arbeit, Massenmedien, Medizin und Gesellschaft).

Paderborn Werner Wolbert

La fertilizzazione in vitro. Atti del Convegno della SOCIETAS ETICA (Palermo 2–6 settembre 1985). Hrsg. von Salvatore Privitera. – Palermo: EDI OFTES 1986. 111 S. (Istituto di Etica Sociale. Collectio Ethica, Bd 2), kart. Lit 25 000

Wie im Untertitel angedeutet, enthält das Bändchen die (ursprünglich deutsch bzw. englisch gehaltenen) Referate der Jahrestagung der Societas Etica 1985 in Palermo in italienischer Übersetzung. Der Herausgeber und „Gastgeber" der Tagung hat eine eigene zusammenfassende Stellungnahme angefügt.

Der Mediziner E. Cittadini (Universität Palermo) referiert zunächst die „biomedizinischen Aspekte" dieser Praxis. H. Terborgh-Dupuis, die in der medizinischen Fakultät der Universität Leiden doziert, erwägt die (sonst vielleicht weniger beachteten) sozialethischen Aspekte der IVF. Von theologischer Seite nehmen Stellung J. Hübner (Heidelberg) und F. Furger (Luzern).

Durch diese Veröffentlichung sind die Referate auch über den Kreis der Mitglieder der Societas Etica hinaus zugänglich.

Paderborn Werner Wolbert

Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft. – Hrsg. von Gerfried Hunold und Wilhelm Korff. – München: Kösel (1986). 440 S., geb. DM 39.80

Dieser Aufsatzband wurde F. Böckle, dem inzwischen emeritierten Bonner Moraltheologen zum 65. Geburtstag zugeeignet. Mit seinen 34 Beiträgen aus der Feder von Schülern, Kollegen und Freunden (unter ihnen auch prominente Politiker wie H. D. Genscher und H. J. Vogel) spiegelt das Buch die Resonanz, die Böckles Wirken auch über den akademischen Bereich hinaus gefunden hat.

Insgesamt werden 10 „Herausforderungen" thematisiert, die ökologische, ökonomische, entwicklungspolitische, staatlich-gesellschaftliche, sozial-strukturelle, biotechnische, medienpolitische, fundamentalethische, interkulturell-religiöse und schließlich die kirchlich-christliche. Der Leser wird nicht alle zehn „Herausforderungen" auf einmal annehmen können. Die Herausgeber sprechen in ihrem Vorwort von einem „Sachbuch" (11). Diese prosaische Bezeichnung deutet an, daß das Buch nicht nur eine übliche Festschrift sein will, sondern ein praktisches Hilfsmittel. Als solches kann es gute Dienste leisten.

Paderborn Werner Wolbert

Lämmermann, Godwin: **Religion in der Schule als Beruf.** Der Religionslehrer zwischen institutioneller Erziehung und Persönlichkeitsbildung. – München: Christian-Kaiser-Verlag, 1985. 404 S. (Münchener Universitätsschriften, Fachbereich Evangelische Theologie, Bd 10), kart. DM 85.–

Die vorliegende Arbeit wurde im Jahre 1983 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Uni München als Habil. angenommen. Sie versteht sich als Vorstudie zu einer theologischen Bildungstheorie, die nur realisierbar ist, wenn sie den Religionslehrer in den Mittelpunkt stellt, weil „nicht Medien oder Stoff, nicht die Organisation und Methode des Unterrichts, sondern der Lehrer für den Schüler letztlich ‚der Archimedische Punkt' bleibt" (12). L. hat speziell die ev. Religionspädagogik im Blick, die den Religionslehrer in der Spannung zwischen der Position der liberalen und der dialektischen Theologie sieht. Im Rückgriff auf den Bildungsbegriff und in Absetzung vom Lern- und Erziehungsbegriff verspricht sich L., auf dem Weg seiner geschichtlichen Untersuchung eine theologische Bildungstheorie begründen zu können.

Die Arbeit ist dreigegliedert. „Als Ort wissenschaftlicher Selbstreflexion des Lehrers wird die pädagogische Theoriebildung zunächst hinsichtlich der von ihr angestrebten zentralen Aufgabenstellung des Lehrers befragt. Unter einer primär hist. Fragestellung wird dann untersucht, welche institutionellen und gesellschaftlichen Bedingungen für den Beruf eines Lehrers gegeben sind. Im abschließenden dritten Teil wird gefragt, inwieweit die traditionelle Religionspädagogik auf die theoretisch-pädagogischen wie auf die gesellschaftlich-institutionellen Bedingungen des Religionsunterrichts rekurriert hat" (14).

Im ersten Teil wird die spezielle Fragestellung der Arbeit entwickelt. Es geht um die Wiedergewinnung der personalen Perspektive des Religionsunterrichtes. Dies ist nicht nur eine Frage der methodischen Neubesinnung, sondern auch der prinzipiellen Umorientierung. Eine solche Umorientierung muß über die empirische Lehrerforschung hinausgehen, die nur immer Teilergebnisse erbringen kann und daher niemals zu einer umfassenden Lehrertheorie führt. Demgegenüber stellt die bildungstheoretische und theologische Tradition den Erzieher in den Mittelpunkt. Nach dieser Tradition „legt sich die Wiederverwendung der Bezeichnung ‚Persönlichkeit' nahe. Dieser Begriff kennzeichnet nicht nur die Instanz, sondern auch den Prozeßcharakter von Bildung: Persön-

lichkeit kann nur werden. Bildung ist so ein Werden von Identität und Persönlichkeit" (29). Belegt wird der vorgestellte hypothetische Theorieansatz durch einen kurzen geschichtlichen Durchblick vom vorklassischen Bildungsdenken über die neuhumanistischen Bildungstheorien bis zu den Bildungstheorien des 20. Jh.s (Nohl, Weniger, Kerschensteiner, Heydorn) und die mit diesen Theorien verbundenen Lehrervorstellungen.

Im zweiten Teil wendet sich L. der Erziehungswirklichkeit unter einer hist. Fragestellung zu, ausgehend von der Einsicht, „daß die gegenwärtige Wirklichkeit von Schule, Bildung und Lehrerberuf erst durch die geschichtliche Rückschau in der durch ihre Genese gesetzte gegenwärtige Geltung erkannt werden kann ... Dabei zeigt sich, in welchem Maße negativ wie positiv der Religionslehrer und der Religionsunterricht in das Ganze von Erziehung und Bildung verwoben sind" (15).

Untersucht werden Schultheorien und Schulwirklichkeit in der Reformationszeit, Erziehungswesen und Erzieher im Übergang zur Moderne und das entwickelte Schulwesen in Preußen. Dabei ergibt sich, daß sich das Volksschulwesen aus drei unterschiedlichen Traditionssträngen entwickelt hat: „Aus der Tradition der Schreib- und Rechenschule die Ausbildungsfunktion; aus der Garnisonsschule die Sozialisations- und Erziehungsaufgaben und aus jener der Kirchengemeindeschulen eine Bildungsforderung ... Jede dieser Funktionszuschreibungen fordert zu ihrer Erfüllung einen verschiedenartigen Typus von Lehrer, so daß Unterschiede in der Aufgabenstellung der Schule auch immer Veränderungen im Selbstbild wie in der Ausbildung des Erziehers nach sich ziehen. Das Ringen um eine seminarische, akademische oder handwerkliche Lehrerbildung ist nur auf dem Hintergrund einer unterschiedlichen Bestimmung der Gesamtaufgabe der Volksschule zu verstehen" (172).

Die verschiedenen Traditionsstränge sind unterschiedlich begründet: ökonomisch, politisch und pädagogisch, letztlich jedoch nicht mehr religiös, obwohl der Religionsunterricht bis weit in das 19. Jh. hinein eine dominierende Stellung im Schulganzen innehat. Es zeigt sich deutlich, das Bildungsverständnis, in der Reformationszeit religiös begründet aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der Rechtfertigungslehre, wandelt sich; Bildung wird zum Moment der Ausbildung und der Sozialisation.

Im dritten Teil befaßt sich L. mit dem Schulwesen, in welchem der Religionsunterricht zu einem Fremdkörper geworden ist. „Der krisenhafte Zustand des schulischen Religionsunterrichtes ist primärer Anlaß für die Herausbildung der Religionspädagogik als Theorie und Didaktik des Religionsunterrichts. In ihr herrscht zunächst die Einsicht vor, daß künftig nur unter der Einbeziehung der Pädagogik der Religionsunterricht in der Schule begründbar sein wird. Dieser Gesichtspunkt führt zu einer Anknüpfung an die pädagogische und insbesondere an die bildungstheoretische Tradition, die dann ihrerseits die Einsicht in das Primat der Lehrerperson zur Folge hat" (16).

In der Religionspädagogik kommt es im Ringen um die Überwindung der Krise zu einer Konfrontation von Erziehungs- und Bildungstheorie. Von dieser Fragestellung her werden die Entwürfe der liberalen Religionspädagogik daraufhin untersucht. Im Anschluß daran kommt die dialektische Theologie in ihrer Bedeutung für die Religionspädagogik zu Wort. Im einzelnen untersucht L. das Konzept der Bildung als religiöse Erziehung nach R. Kabisch, die theologische Bildungstheorie nach F. Niebergall, das Konzept der Erziehung zur religiösen Grundentscheidung nach G. Bohne, die Vorstellung vom Erzieher unter dem Gesetz nach K. Frör, schließlich den Ansatz Bildung aus Glauben nach O. Hammelsbeck.

L. versteht seine Arbeit als Vorstudie zu einer theologischen Bildungstheorie, innerhalb welcher sich die Konturen einer bildungstheoretischen Betrachtung des RL abzeichnen. Diese Bildungstheorie ist sein Postulat. Als Suchraster für den geschichtlichen Durchgang zu pädagogischen, bildungssoziologischen und religionspädagogischen Erscheinungen erweist es sich als äußerst fruchtbar, so daß L. Einsichten in geschichtliche Zusammenhänge zutage fördert, aus denen sich neue Aspekte für eine Theorie des RL ergeben können. Ob sich daraus jedoch eine theologische Begründung für eine religionspädagogische, allgemeine Bildungstheorie entwickeln wird, erscheint fraglich. Es dürfte zum einen schwierig sein, eine solche Bildungstheorie zu entwerfen, die es primär und ausschließlich mit dem Religionsunterricht in der Schule zu tun hat; zum anderen wird es nicht leicht sein, die Krise, in die der RU in der öffentlichen Schule geraten ist, und die Spannung, in der der RL steht, gleicherweise Schulmann und kirchlich Beauftragter zu sein, im Rückgriff auf eine allgemeine Bildungstheorie zu lösen. Die Bedenken sind um so berechtigter, als L. offensichtlich von der Analyse heutiger Schulwirklichkeit wenig hält und sich von den unterschiedlichen empirischen, psychologischen und soziologischen Untersuchungen zum RL absetzt, und zwar aus grundsätzlichen wissenschaftstheoretischen Überlegungen.

Regensburg Johann Hofmeier

Fischer, Alfons: **Pastoral in Deutschland nach 1945.** Bd I: Die „Missionarische Bewegung" 1945–1962. – Würzburg: Echter 1985. 327 S., kart. DM 39.–

Eine „Geschichte zur Wiedervorlage", zum Nochmal-Lesen, zur kritischen Erinnerung nennt Alfons Fischer seinen engagierten Rückblick auf die Seelsorge in Deutschland von 1945–1962 (12). Als verbindendes Charakteristikum erweist sich die missionarische Komponente, die den Zusammenbruch des Dritten Reiches als Aufbruch in eine bessere menschliche und kirchliche Zukunft zu nutzen versucht. Ein endgültiges Urteil darüber, ob und wieweit dieser Versuch gelungen ist, bleibt der späteren Geschichtsschreibung überlassen. Der Vf. will als Beteiligter (er war lange Jahre Schriftleiter der Pastoralzeitschrift „Lebendige Seelsorge") das Erlebte ordnen, Fragen stellen, Motive deuten und so die Zeitgeschichte für Gegenwart und Zukunft relevant werden lassen.

Schon im I. Kapitel (13–16: Stunde Null für die Seelsorge?) leuchtet die sehr differenzierte Fragestellung auf: einerseits zeigt sich nach der Naziherrschaft ein großer Aufbruch zur geistigen und religiösen Erneuerung des ganzen Volkes; andererseits gibt es auch schon damals warnende Stimmen, die auf den fortgeschrittenen Säkularismus in ganz Europa hinweisen und vor falscher Euphorie warnen. „Die geistig-religiöse Erneuerung des Volkes sei nicht als Massenbewegung zu erwarten. Ob sie überhaupt gelingen werde, hänge davon ab, daß sich aus dem Zusammenbruch heraus wenigstens eine kleine Elite formiere" (15).

Das II. Kapitel (17–28: Herausforderung durch den Säkularismus) schildert die Schwierigkeiten im Detail: Diasporasituation in vielen Teilen Deutschlands aufgrund der großen Flüchtlingsströme; Rückgang des Kirchenbesuchs; Neigung zum Allgemeinen und Unverbindlichen bei großen Bevölkerungsschichten (lautloser Abfall); geistige Aushöhlung des Familienlebens; Gewohnheitschristentum. Schließlich als zusammenfassende Deutung: „Es ist doch wohl Merkmal einer sterbenden Zivilisation, wenn sie unfähig wird, Empfangenes weiterzugeben. Das Transferproblem konnte bereits in den fünfziger Jahren in der Pastoral Sorgen bereiten. Es hat sich in den folgenden Jahrzehnten ständig verschärft. Zunächst aber stand diesem Problem nicht kirchliche Resignation gegenüber, sondern der Wille und der Mut zum missionarischen Angriff" (28).

Wichtige Akzentuierungen dieses missionarischen Angriffs nennt das III. Kapitel (29–37: Konsequenzen aus der Bedrängnis). Vor allem geht es um die Stärkung der religiösen und apostolischen Bildung der Laien. Das wegweisende und problemanzeigende Wort von Pater Ivo Zeiger SJ „Deutschland ist Missionsland geworden" (34) korrespondiert mit einer großen Zuversicht, mit Mut und Einsatzbereitschaft unzähliger Menschen für die Sache des katholischen Glaubens.

Eine Fülle von Einzelheiten schildert das Kapitel IV (39–167: Missionarische Seelsorge). Aus dessen Breitwandpanorama nur einige Blickpunkte: Förderung und Ausbau „lebendiger Gemeinden"; die Volksmissionsbewegung mit ihren erfüllten und unerfüllten Erwartungen; Entdeckung und Förderung des Laienapostolates; die schon damals aufbrechende Priesterfrage samt den stetig wachsenden Nachwuchssorgen; verschiedene geistliche Bewegungen und charismatische Predigergestalten. Dazu immer wieder der Hinweis auf parallele Entwicklungen vor allem in Frankreich und den USA. Insgesamt ein ungeheuer breites Spektrum pastoraler Erneuerung, das konsequent hinführt auf die großen Themen und Fragen des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Diese Ausrichtung gilt auch für die Weiterentwicklung von Liturgie und Katechese nach 1945. Kapitel V (169–226: Pastorale Verkündigung) erinnert ausführlich an die Einführung des neuen („grünen") Katechismus, an die weiterentwickelten Formen der Erwachsenenbildung und verschiedene Versuche zur inhaltlichen und formalen Erneuerung der Predigt. Im abschließenden Kapitel VI (227–278: Liturgie in Bewegung) dann der Rückblick auf die sehr dynamische Entwicklung des Gottesdienstes in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg. Als wichtige Stichworte seien genannt: von der liturgischen Bewegung zur Erneuerung der Liturgie; die Enzyklika „Mediator Dei" und ihre pastorale Umsetzung; liturgische Bildung als notwendige Ergänzung veränderter Formen; Erneuerung des Sonntags; Ruf nach der Volkssprache in Eucharistie und Sakramentenspendung; neue Formen im Kirchbau und in der sakralen Kunst. Auch hier eine Fülle von Tendenzen, Erwartungen und Reformversuchen, die mit großem Elan das innere und äußere Leben der Kirche prägen. Es gilt, den von Pater Ivo Zeiger beim Katholikentag 1945 vorgegebenen Auftrag zu verwirklichen: „Der deutsche Katholizismus muß von unten her wieder neugebaut werden" (278).

Hat die missionarische Bewegung nach 1945 ihr Ziel erreicht, können die wesentlichsten Aufgaben der Pastoral nach dem 2. Weltkrieg als erfüllt betrachtet werden? Der Vf. verzichtet auf direkte Wertungen der vorgestellten Aktivitäten und Entwicklungen. Die der Darstellung zugrunde liegenden Maßstäbe und Ordnungskategorien sind eher auf inhaltliche Strukturierung als auf wertende Beurteilung angelegt. Aber indirekt wird doch eine große Skepsis deutlich. Denn viele der hochgesteckten pastoralen Pläne und Aktivitäten laufen ins Leere: die Volksmission erreicht eher die sowieso Treuen als die eigentlich angesprochenen Abständigen; der neue Katechismus ist zwar hilfreich, aber das religiöse Wissen der Jugend wird trotzdem immer geringer; die Sakramente werden in der Volkssprache zwar besser verstanden, gleichwohl von immer weniger Menschen empfangen. Solche Mißerfolge bedeuten nicht nur für die damals Beteiligten, sondern auch für den heutigen Leser eine gründliche Lektion in pastoralem Realismus verbunden mit der deutlichen Warnung vor angeblich immer erfolgreichen pastoralen Wundermitteln. Die sowohl Realismus als auch pastorales Engagement ausstrahlende Darstellung schärft den Blick für das Wesentliche. Die heute aktiven Katholiken sind von den damals Engagierten geprägt und im Glauben erzogen

worden. Diese Wurzeln neu in Erinnerung gerufen zu haben ist das zur Weiterarbeit anregende Verdienst der pastoralen Zeitgeschichte von Alfons Fischer.

Münster Hermann Wieh

Bonhoeffer, Dietrich: **Spiritual Care.** Translated and with an Introduction by Jay C. Rochelle. – Philadelphia: Fortress Press (1985). 93 S., kart.

Die Seelsorge-Vorlesung, die Dietrich Bonhoeffer 1935 bis 1939 in dem vom Bruderrat der Bekennenden Kirche eingerichteten Predigerseminar in Finkenwalde zu halten pflegte, ist, auf Grund von Nachschriften rekonstruiert, erst 1972 herausgegeben worden (D. B., Gesammelte Schriften, 5. Bd, München 1972, 363–414; dort fälschlicherweise unter der Seitenüberschrift „Aus der Dozentenzeit. 1931–1933"). J. C. Rochelle hat nun diese Vorlesung ins Englische übersetzt und durch Anmerkungen zum Text und durch eine ausführliche Einleitung dem englischsprachigen Leser erschlossen. Bonhoeffer als Lehrer der Seelsorge – das ist ein in der B.-Forschung noch nicht beachtetes Thema. R. greift es allerdings nicht in historischer Absicht auf: „Seelsorge steht in einer langen Tradition der lutherischen Kirche . . . In den letzten 40 Jahren ist aber Seelsorge durch eine psychologische Methode und Sprache beherrscht worden, während dieses ältere Modell in den Hintergrund verbannt wurde. Dieses Buch will ein kleiner Versuch sein, eine ältere Tradition zu überprüfen" (23). In der Einleitung beschreibt er Stärken und Schwächen der Seelsorge-Konzeption B.s (bes. 18).

Münster Erdmann Sturm

Pluta, Olaf: **Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance.** – Amsterdam: Grüner 1986. 137 S. (Bochumer Studien zur Philosophie, Bd 7), Lw. DM 50.–

Der Titel dieser schmalen Untersuchung (ohne Vor- und Nachwort sowie Anhangsteil nur 67 Seiten) ist irreführend. Es geht nicht um die Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin als solcher, sondern um die Kritiker der Möglichkeit, diese Lehre rational, d. h. unter Absehung vom christlichen Glauben zu beweisen, genauer noch: es geht um jene „Kritik" an der Rationalität der Unsterblichkeitslehre, die im Umkreis des spätmittelalterlichen bzw. des frühneuzeitlichen Programms der sog. „doppelten Wahrheit" steht: philosophisch sympathisiert man mit der These von der Sterblichkeit der menschlichen Seele, theologisch dagegen hält man an ihrer Unsterblichkeit fest. Kurz: in der vorliegenden Studie „soll die geistige Bewegung nachgezeichnet werden, die zu Pietro Pomponazzi führt, in seinem ‚De immortalitate animae' ihren Höhepunkt erreicht und schließlich in die Aufklärung übergeht" (6).

Nachdem in kurzen Durchblicken die Unsterblichkeitsbeweise von Dominicus Gundissalinus zu Albertus Magnus, dann von Thomas von Aquino zu Johannes Duns Scotus und schließlich von Heinrich von Harclay zu Wilhelm von Ockham skizziert wurden, dürften Kap. 5 („Johannes Buridan und die Schule der Buridaner") und Kap. 6 („Pietro Pomponazzi und die Schule von Padua") das eigentliche Zentrum der Arbeit bilden, wie dies auch der Anhang bisher unveröffentlichter Texte aus diesen beiden Schulen zeigt. Hier werden Denker vorgestellt, welche philosophisch, d. h. „ex rationibus naturalibus puris" (Buridan: 85) bzw. „pure philosophice loquendo" (Benedikt Hesse von Krakau: 109) der Aristoteles-Interpretation des Alexander von Aphrodisias folgen, die im übrigen aber „firmiter et indubitanter" sich zur Lehre von der Unsterblichkeit als christlicher Glaubenslehre bekennen. Diesen „Konflikt" zwischen Glaube und Vernunft herauszustellen, ist das eigentliche Ziel der Untersuchung. „Der Versuch, die ratio fidei, die Vernünftigkeit des Glaubens nachzuweisen . . ., ist im späten Mittelalter endgültig gescheitert. Martin Luther entschied sich in dieser Situation gegen die Vernunft – ‚des Teufels Hure' – und für den Glauben allein . . . Pietro Pomponazzi entschied sich für die Sache der Vernunft. In einer Zeit, in der das offene Eintreten für die Vernunft und gegen den Glauben, für den Rationalismus und gegen den Irrationalismus, lebensgefährlich war, wie noch im Jahre 1600 der Tod Giordano Brunos auf dem Scheiterhaufen der Inquisition bewies, hat er die Wahrheit der Philosophie stets in seinem Herzen bewahrt" (75).

Dieses „ideologiekritische" Ergebnis der Untersuchung wird nun aber in gar keiner Weise durch sie selbst belegt, im Gegenteil: es beruht auf Halbwahrheiten und deutlichen Fehlinterpretationen, wenn nicht gar von Verfälschungen und Unterstellungen die Rede sein muß.

Unterstellungen. Für die ganze Studie ist folgendes Interpretationsprinzip leitend: Die bedrohliche Situation derer, welche der Aristoteles-Interpretation des Alexander folgten, „gilt es, nicht aus den Augen zu verlieren, wenn es bei der Vorstellung der Gegner der Unsterblichkeitsdoktrin [schon diese Formulierung ist verfälschend: in Wirklichkeit waren es Kritiker ihrer rationalen Demonstrabilität!] darum geht, so manchen rhetorischen Kunstgriff zu verstehen, mit dem diese die eigene Meinung zu maskieren wußten. Es ist erstaunlich, wieviel der eigenen Meinung trotz aller Notwendigkeit zur Maskierung doch nicht zum Vorschein kommt; der Grad der Unverdecktheit grenzt gelegentlich sogar an Tollkühnheit und beweist den Mut, mit dem diese freien Geister allen Zwängen zum Trotz ihren Standpunkt vertreten haben" (13). Diese „hermeneutische Unterstellung" legitimiert nun dazu, bei den behandelten Denkern nicht nur ein tatsächlich zutage tretendes Auseinanderdriften des Begründungszusammenhangs von Glaube einerseits und Vernunft andererseits herauszuarbeiten, sondern dieses Auseinanderdriften – oft gegen den Wortlaut und Sinn der Texte – auf die Formel „Vernunft contra Glauben" hin zu interpretieren. In Wirklichkeit aber bemühten sich die meisten der hier behandelten Denker – was Vf. unbeachtet läßt – noch deutlich um eine Zuordnung von Vernunft und Glaube. Eine Reihe von ihnen weist darauf hin, daß es „rationes persuasivae non demonstrativae" für die Unsterblichkeit der Seele gibt; was sie ablehnen, ist eine „demonstratio stricte dicta", ja es sind *bestimmte* „rationes", die den Beweis nicht leisten können, nämlich jene rationes, quae habent „ortum ex sensibus et ex his, quae possumus experiri" (Buridan: 85). Gelegentlich finden sich sogar gegenläufige Bemerkungen, wie die von Pietro Pomponazzi: „Ich will noch eines sagen, daß man, philosophisch gesprochen, beweisen kann, daß die Seele unvergänglich ist" (57). Ein solcher Satz wird von Vf. aufgrund seines (scheinbaren) Widerspruchs zu anderen Texten folgendermaßen kommentiert: „Hat Pietro Pomponazzi sich zum kirchenkonformen Thomisten gewandelt? Mitnichten! Er hat sich nur die Kutte des Dominikaners übergeworfen, um, in dieser notwendigen Verkleidung, weiter die Gedanken des Alexander von Aphrodisias propagieren zu können. Diese Mimikri ist ihm so vollkommen gelungen, daß die deutsche Aufklärung ihn als einen rechtgläubigen Christen mißverstehen konnte" (58).

Völlig fehlinterpretiert werden jene Äußerungen, in denen die behandelten Denker zustimmend die Meinung vertreten sollen, die menschliche Seele sei sterblich (61, 73). So schreibt Vf.: „Johannes Buridan bekennt sich offen zu Alexander von Aphrodisias . . .: ‚wenn nicht unser Glaube wäre, würde ich dem Alexander glauben'" (73). Doch diese „Zustimmung" bezieht sich eindeutig auf die Aristoteles-Auslegung des Alexander gegen die Aristoteles-Auslegung des Averroes und meint im Kontext: rein philosophisch hat Alexander gegen Averroes recht, denn nach Aristoteles ist die menschliche Seele tatsächlich sterblich. (Vgl. die angeführten Texte 83, 88, 107, 109.)

Verzerrt erscheint der theologiegeschichtliche Kontext, da dessen wirkliche Konturen offenbar Vf. nicht geläufig sind. So wird z. B. der Eindruck erweckt, erst das Auseinanderbrechen der hochmittelalterlichen Synthese von Philosophie und Theologie habe die Unsterblichkeitsbeweise in eine Krise gestürzt. In Wirklichkeit jedoch ist das Problem der Rationalität der Unsterblichkeit schon seit dem christlichen Altertum viel differenzierter zu sehen. Bereits der späte Augustinus kennt keinen metaphysischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, sondern nur Glaubensgründe. Diese Position wird im wesentlichen von der Frühscholastik übernommen. Auch hier ist die Unsterblichkeit der Seele keine philosophisch-rationale Wahrheit, sie zählt vielmehr „zu den Offenbarungswahrheiten, an die der Christ glauben muß, wenn er gerettet werden will" (R. Heinzmann, Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes, Münster 1965, 246). Zwar ändert sich dies – vordergründig gesehen – in der Hochscholastik. Doch sind auch hier die vorgetragenen Beweise letztlich Konvenienz- und nicht notwendige Beweisgründe. Die „rationes necessariae" der Scholastik haben nicht die gleiche Bedeutung wie in der Neuzeit, wo diese mehr oder minder mit den „rationes pure naturales" identifiziert werden. Die (Hoch-)Scholastiker haben jedenfalls klar zurückgewiesen, daß in dieser Fragestellung strikt rational, in „reiner Philosophie" argumentiert werden kann. H. J. Weber (Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie, Freiburg–Basel–Wien 1973) hat näher gezeigt, daß die „philosophischen Beweise", die hier bereits zurückgewiesen werden, diejenigen sind, „die außerhalb der christlichen Lehre [stehen]. Wird aber die durch die Sünde verdunkelte und geschwächte Vernunft durch den Glauben erleuchtet und geläutert, dann muß eine rationale Bewältigung des Glaubens durch den denkenden Menschen stattfinden, die zu Einsichten und Aufweisen führen kann, denen der heidnische Philosoph nicht zu folgen vermag und wodurch er auch nicht überzeugt werden kann . . . Damit wird verständlich, daß beim Aufkommen einer selbständigeren und unabhängigeren Philosophie in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts auch die Möglichkeitsbeweise in den Vordergrund rücken. Die neu sich ausformende Philosophie . . . gewinnt . . . in ihrer Methode eine solche Eigenständigkeit, daß schließlich dieser neuen Situation auch in der Theologie Rechnung getragen werden muß" (200f). Das also ist der eigentliche Grund, warum man erst seit Duns Scotus skeptisch gegen die „rationalen" Unsterblichkeitsbeweise ist. Nicht weil jetzt die Sachlage „in sich gesehen" anders beurteilt wird, sondern weil jetzt analytisch zwischen philosophischer und theologischer Beweisführung klarer unterschieden wird. Diese Zusammenhänge entgehen völlig der vorliegenden Untersuchung. Ja, diese erweckt sogar den Eindruck, daß erst die „Teufelssaat" (5) der aristotelischen Linken Cajetan zum Eingeständnis gezwungen hat, „daß die Philosophie des Aristoteles die These von der Sterblichkeit der Seele zur Folge hat" (5). Als ob dies nicht bereits alle großen Scholastiker gewußt hätten! Eben dies war ja der Grund, daß die meisten von ihnen im Seelenverständnis bewußt und reflektiert eine „Kompromißlösung" zwischen Platon und Aristoteles eingingen.

Ideologische Voreingenommenheit und Polemik ziehen sich durch die ganze Studie. So wird z. B. suggeriert, daß die von Vf. behandelten Kritiker aus ideologischen Gründen in der Forschung vergessen wurden (3) und daß die Kirche die durch sie markierte Bewegung als fundamentale Bedrohung ansehen mußte. Denn „mit dem Glauben oder Nichtglauben an ein Weiterleben nach dem Tode stehen oder fallen Reichtum und Macht der Kirche als Verwalterin des Jenseits" (4). Bereits Dominicus Gundissalinus sah „ganz klar", „daß die These von der Sterblichkeit der Seele die Kirche als Institution [!] überflüssig

macht" (8). Als Beleg dafür (!) wird folgender Satz angeführt: „Wenn die menschliche Seele nach diesem Leben nicht weiterleben würde, würde Gott hier (in diesem Leben) vergeblich (vane) und grundlos (frustra) gedient." – Wegen der Aporie der Existenzweise einer anima separata wird die thomanische Idee der unsterblichen Seele gleich ganz „als in sich widersprüchlich" verworfen (18). Als ob es nicht – sogar bei Thomas selbst – Möglichkeiten gäbe, die Aporien zu lösen! Doch nein: sogar das berühmte Thomas-Wort „Sunt paleae, frater Reginalde!" wird ohne Argument suggestiv mit dem vorausgesetzten Konzept zusammengebracht: „Wir wissen nicht, ob Thomas von Aquino damals vor allem an seine Unsterblichkeitslehre gedacht hat; unbestreitbar hingegen ist, daß bereits Johannes Duns Scotus sie einer scharfen Kritik unterzogen hat" (19). – Über Wilhelm von Ockham heißt es, daß er sich angesichts der „eindeutigen lehramtlichen Entscheidung" des Konzils von Vienne über die anima – forma corporis „betont vorsichtig" ausdrückt (29). Dabei war die Aussage des Konzils in diesem Punkt gar nicht sehr „eindeutig", beachtet man Intention und Diskussionen des Konzils selbst sowie deren Rezeptionsgeschichte.

Eine Fülle von unkorrekten bis falschen Übersetzungen unterstreicht noch einmal mehr die Unseriosität der Untersuchung. So wird z. B. der völlig unsinnige Satz „Nach Albertus Magnus stimmt Theologisches prinzipiell [!] mit Philosophischem nicht überein, da es sich auf Offenbarung und Inspiration, nicht jedoch auf vernünftige Argumentation gründet" (14[36]) mit folgendem Albert-Zitat belegt: „Theologica autem non conveniunt cum philosophicis in principiis [!], quia fundantur super revelationem et inspirationem et non super rationem." – Der Satz des Wilhelm von Ockham „Scripturas divinas viro praefero in sacris litteris idiotae" wird übersetzt mit: „Er ziehe einen der Hl. Schrift Kundigen [!?] einem theologischen Laien vor" (27). Dabei geht es darum, die Hl. Schrift selbst einem der Hl. Schrift nur laienhaft Kundigen vorzuziehen. So könnte man fortfahren ...

Interessant ist der Anhang, der eine Reihe von bisher unveröffentlichten Texten (u. a. von Johannes Buridan, Nikolaus Oresme, Gabriel Biel) zur Frage der Unsterblichkeit der Seele wiedergibt. Allerdings scheint mir der wissenschaftliche Wert dieser Wiedergabe gering zu sein, insofern es sich nicht um eine Edition handelt (obwohl ein Handschriftenverzeichnis hinzugefügt ist), und aus dem Literaturverzeichnis nicht einmal klar erscheint, aus welcher Hs. eigentlich ein Text wiedergegeben wird. – Die Liste der Sekundärliteratur ist – mindestens was die scholastische Unsterblichkeitslehre angeht – durch und durch zufällig und unvollständig; was den frühneuzeitlichen Seelenbegriff angeht, fehlt mindestens die Untersuchung von S. Caramella, L'anima nell' Umanesimo e nel Rinascimento, in: L'Anima, hrsg. v. N. F. Sciacca, Cremona 1954.

Bezeichnenderweise stehen als „Motto" über der Arbeit die Verse von B. Brecht „Gegen Verführung": „Ihr sterbt mit all den Tieren / Und es kommt nichts nachher." Kurt Flasch, welcher der Arbeit eine Einführung vorangestellt hat (mit Datumsangabe „Allerseelen 1985") und ihr „Tatsachensinn und Problembewußtsein" bescheinigt, schreibt dazu: „Die Arbeit wird Kontroversen auslösen. Vielleicht wird sie die Freunde der Unsterblichkeitsdoktrin anregen, mit neuen Argumenten wenigstens ihre irdische Unsterblichkeit zu sichern." M. E. wird durch all dies noch einmal mehr unterstrichen, um was es hier wirklich geht: nicht um eine seriöse philosophiegeschichtliche Arbeit, sondern um das Festmachen einer persönlichen vorgefaßten Position in der Geschichte mittels dazu aufbereiteter Materialien.

Freiburg i. Br. Gisbert Greshake

Valderrey, José: **Sekten in Mittelamerika** (= pro mundi vita Bulletin 100, 1985/1). Brüssel: Pro Muni Vita 1985. 46 S.

Der in Mexiko lebende Autor versteht seine Untersuchung als Beitrag im Sinne der Aufforderung der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats, Puebla 1979, das „Phänomen der ‚freien religiösen Bewegungen' sowie die Ursachen für deren schnellen Anwachsen ... sorgfältig zu untersuchen, damit wir uns in unseren kirchlichen Gemeinschaften den Bestrebungen und Fragen stellen können, auf die diese Bewegungen eine Antwort geben wollen" (Schlußdokument Nr. 1122), d. h. Vf. selbst bietet noch keine Lösungen, sondern einen „Beitrag zur Prüfung dieses Problems und zur Lösungsfindung" (46).

Es geht um das „Aus-dem-Boden-Schießen der Sekten" (1), jener „weitgehend aus der Erweckungsbewegung hervorgegangenen Denominationen und deren evangelikale und fundamentalistische Absplitterungen, d. h. jene Traditionen und Gruppen, für die die Bibel der einzige autoritativ-verpflichtende Text ist " (5). Da sich Vf. auf diese Gruppen konzentriert, hätte der deutsche Titel exakter gewählt werden sollen, etwa eine strengere Übersetzung des spanischen Originals („Protestantische Sekten") oder die von den Bischöfen gewählte Bezeichnung, zumal bei uns heute mit dem Begriff „Sekten" eher Gruppen wie die Children of God, Krishna-Jünger oder Mun-Anhänger u. a. m. assoziiert werden, die wiederum in Mittelamerika „keine große Rolle" spielen (vgl. 5).

Neben allgemeinen Ausführungen zu Begriff und Wesen von „Sekten" (6/9), expliziten zu ihrer geschichtlichen Entwicklung und Expansion in verschiedenen Stadien und Ländern (10/22), bietet Vf. eine Analyse der internationalen und nationalen Faktoren, die den „Sekten" den Boden bereiten (22/35). Besonders interessant sind die folgenden Abschnitte, „Lehre und nächste Zukunft der Sekten" (35/9) und „Herausforderung durch die Sekten " (39/41), die die Aufgaben verdeutlichen, die sich den „traditionellen Kirchen" stellen (41/6). Wenn nämlich die Pfingstbewegungen und andere Gruppen aufgrund ihrer weltabgewandten gesellschaftspolitischen Passivität als „ein großes Hindernis für die Befreiung der Völker Mittelamerikas" (40) erkannt sind, so ist es an der Zeit, daß die kath. Kirche – der auch die Proselyten dieser Bewegungen zumeist und zumindest nominell angehören – aufhört, „mehr Zeit und Mühe in die Aufrechterhaltung der Disziplin, der Kirchenordnung und der Reinheit der Lehre" zu stecken, „als in den Versuch, die Herausforderungen und Aufgaben aufzugreifen, die durch eine Evangelisierung in Mittelamerika gestellt werden" (31). Dazu gehören: 1. „Das verkündigende und seelsorgerliche Handeln muß auf die Mehrheit des Volkes ausgerichtet sein" (42); 2. eine praxisnähere Ausbildung der Theologen sowie die Einbeziehung der Laien in die Missions- und Evangelisierungsarbeit (43); 3. die Schaffung neuer Gemeindestrukturen mit kleineren Einheiten zur Aktivierung des Gemeindelebens (43/4); 4. die Angleichung rationalistischer Formen des religiösen Ausdrucks an die Bedürfnisse des Volkes (44); 5. die Besinnung auf den eigentlichen Daseinszweck der Kirche: die Verkündigung des Reiches Gottes (44/5), u. a. m.

Folgendes sei angemerkt: Wenngleich Vf. meint, die Evangelisierungskampagne der Pfingstbewegungen übe keinen Zwang aus, ihre Proselytierungsmethoden stünden sogar „in einem scharfen Gegensatz zu den pastoralen Methoden, die der traditionelle Protestantismus und die röm.-kath. Kirche angewandt haben" (32), so ist festzuhalten, daß sich einige dieser Gruppen durch die den missionierten Indios aufgepfropfte Lebensordnung bis heute des Ethnozids schuldig machen (vgl. etwa die Berichte in der Zeitschrift „pogrom" der Gesellschaft für Bedrohte Völker).

Bonn Norbert Maria Borengässer

Gutiérrez, Gustavo: **Das Zweite Vatikanische Konzil und die Kirche Lateinamerikas.** – Essen: Bischöfliche Aktion Adveniat 1986, 47 S. (Adveniat-Schriftenreihe: Zeugnisse, Berichte, Kommentare, 12)

Diese Analyse aus der Feder des „Vaters der Theologie der Befreiung" ist die reife Frucht intensiven Studiums der Dokumente des II. Vaticanums und ihres Einflusses auf den Wandel von Kirche und Theologie in Lateinamerika. Die Umsetzung der Konzilsdokumente für die spezielle Situation LA's erfolgte vor allem durch die Allgemeinen Konferenzen des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) und Puebla (1979), an denen G. als Berater verschiedener Bischöfe teilgenommen hat und deren Beschlüsse von seiner Theologie maßgeblich mitgeprägt sind. Das Original (Vaticano II y la Iglesia latinoamericana) der hier vorzustellenden inhaltsreichen kleinen Schrift erschien genau zwanzig Jahre nach Abschluß des Konzils (Lima 1985).

Die originelle Untersuchung ist die erste Veröffentlichung des bekannten Vf.s, die in der ThRv zur Besprechung gelangt. So erscheint es angebracht, diesen bedeutenden Theologen der Dritten Welt gebührend vorzustellen:

1928 in Lima geboren, wurde G. 1959 als Lizentiat der Philosophie und der Psychologie (Löwen) sowie der Theologie (Lyon) zum Priester für sein Heimatbistum geweiht. Er ist Dr. theol. h. c. der Katholieke Universiteit Nijmegen (1979) und der Univ. Tübingen (1985). G. ist Professor der Pontificia Universidad Católica del Perú (vgl. LThK VI, 1055) sowie Gastprofessor der Kath. Universität Löwen, der Harvard University, der University of California (Berkeley), der Georgetown University (Washington), der Univ. Tübingen, des Institut Catholique de Paris, der Universidade Católica de São Paulo, der Jôchi Daigaku (Sophia University, Tokio), der University of Notre Dame (USA) und etlicher weiterer Theologischer Fakultäten. 1974 gründete er in Lima (Apartado 3090) das Instituto Bartolomé de Las Casas, in dem Psychologen, Soziologen, Philosophen und Theologen interdisziplinär «proyectos de promoción y desarrollo en los sectores populares y medios» erarbeiten. Die Veröffentlichungsreihe des Instituts umfaßt neun Themenkreise einer inkulturierten (auch die historische Dimension berücksichtigenden) Theologie: 1) Religiosidad popular en medio urbano, 2) Análisis crítico de la perspectiva marxista sobre la religión, 3) Fiestas religiosas en el Perú, 4) Espiritualidad y compromiso [= Engagement] cristiano, 5) Iglesia y sociedad en el Perú 1958–1978, 6) La mujer en el proceso de liberación, 7) Movimientos sociales en Lima, 8) Ideología y clases dominantes en el Perú actual, 9) Evangelización en el siglo XVI. Diese Übersicht des Forschungsprogramms dürfte zur Genüge beweisen, daß der von gewissen Kreisen LA's gegen G. erhobene Vorwurf, sein theologisches Werk sei vor allem von der politischen Theologie Europas geprägt, in keiner Weise berechtigt ist.

G. ist Mitherausgeber der Internationalen Zeitschrift für Theologie „Concilium". Er wurde 1985 von den Facultés Catholiques de Lyon «sur la base de l'ensemble de son œuvre» zum Dr. theol. promoviert.

Aus diesem Gesamt seiner zahlreichen Veröffentlichungen seien neben der in neun Sprachen übersetzten und immer wieder neu aufgelegten «Teología de la Liberación» (Lima 1971, Salamanca 1972, dt. Mainz 1973, Vorw. v. J. B. Metz) als wichtigste erwähnt (alle verlegt bei: Centro de Estudios y Publicaciones, Apartado 6118, Lima): Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina (1970), La fuerza histórica de los pobres (1979), El Dios de la vida (1982), Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo (1983, zwölf Übersetzungen), Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el Libro de Job (1986), La Verdad os hará libres (1986).

Der Dokumentationsabteilung von Adveniat gebührt Dank für die Übersetzung des hier zu besprechenden Studienheftes, das weiteste Verbreitung verdient, da ja die Problematik LA's (auch im deutschen Sprachraum) seit etlichen Jahren nicht mehr nur von einigen Fachleuten zur Kenntnis genommen wird, sondern gleichsam „Allgemeingut" von Theologie und Pastoral geworden ist und auch reger Austausch zwischen lateinamerikanischen und europäischen Bischöfen stattfindet (vgl. z. B. HerKorr 1986, H. 6). Auf einer Konferenz des CICOP (Catholic Inter-American Cooperation Program, einer 1964 von den Bischöfen der Vereinigten Staaten gegründeten Einrichtung, um über die Lage der Kirche in LA und entsprechende Hilfsprogramme zu debattieren) meinte Harvey Cox bereits 1971 (im Anschluß an das von G. vorgetragene Hauptreferat): „Dem Theologen genügt es nicht mehr, Deutsch zu lernen: heute lernen wir vor allem Spanisch und Portugiesisch."

In einem 1. Teil seiner Studie betrachtet G. ganz allgemein die Rezeption des Konzils in LA. In Anm. 2 des Originaltextes verweist er bei der Verwendung des Fachterminus «recepción» auf Congars Beitrag «La 'Réception' comme réalité ecclésiologique» (RSPhTh 56, 1972, 369–403). Der (nicht namentlich genannte) Übersetzer ließ diese grundlegende Anm. beiseite und übertrug simplifizierend mit „Aufnahme".

Im 2. Teil werden einige Grundzüge der Kirche LA's dargestellt, die sich nunmehr als mündig zu erfahren beginnt: unterwegs zu einer armen, missionarischen und österlichen Kirche. Besondere Beachtung verdient die Anm. (35 des Originals) zu der Formulierung «Iglesia popular» oder «Iglesia del pueblo», die der Übersetzer leider nicht richtig verstanden und nicht mit allen Nuancen wiedergegeben hat. Korrigiert muß sie lauten: „Der Ausdruck ‚Volkskirche' oder ‚Kirche des Volkes' bedeutete zunächst ‚Kirche der Armen' als Berufung der Gesamtkirche und nicht als Alternativkirche zu dieser. Darum formulierte man auch: ‚Kirche, die unter Einfluß des Geistes aus dem Volk geboren wird' (Puebla 263). Heute jedoch muß diese Formulierung entschieden fallengelassen werden (Puebla nennt sie lediglich ‚wenig glücklich', ebd.) aufgrund ihrer Zweideutigkeit und um der Gefahr abwegiger Interpretationen zu begegnen, mit denen sie inzwischen belastet wurde. Gegenwärtig stiftet die Verwendung dieses Ausdrucks nur unnötige Verwirrung."

Es ist bedauerlich, daß die Übersetzung nicht von einem Fachtheologen besorgt wurde. Anm. 3 des Originals zitiert Rahner nach einer engl. Übersetzung. Dieses Rahner-Zitat wurde nicht im deutschen Originaltext angeführt, sondern nach der span. Übersetzung des Vf.s rückübersetzt. Die Anm. wurde einfach ausgelassen. Desgl. blieb Anm. 4 des Originals unübersetzt. Für Anm. 5 und zahlreiche andere des Originals hat der Übersetzer sich nicht einmal die Mühe gemacht, für Zitate aus Konzilsreden Johannes' XXIII., Pauls VI. und anderen leicht zugänglichen Texten auf offizielle deutsche Übersetzungen zu verweisen. Für ein Ratzinger-Zitat wurde zwar der deutsche Originaltext erhoben, jedoch nicht der genaue Fundort angegeben (Das neue Volk Gottes. Topos-TB 1972, 112f), sondern Verlag und Seitenangabe der span. Übersetzung beibehalten (Anm. 7 des Originals). – «Marginación» wurde mit „Verdrängung" wiedergegeben, «ambivalencia» sinnentstellend mit „Vieldeutigkeit" (Anm. 14 des Originals), etc. etc. So bleibt eine mit wissenschaftlicher Akribie zu erstellende Übertragung dieser wichtigen Studie ein Desiderat.

Münster Werner Promper

Khoury, Adel Theodor / **Hagemann,** Ludwig: **Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime.** – Altenberge: Cis-Verlag (1986). 205 S. (Studien Bd 7), kart. DM 39.80

Dem Verhältnis von Christentum und Islam haben sich die beiden Autoren des zu rez. Werkes in zahlreichen Publikationen gewidmet. Dabei haben sie in vielerlei Hinsicht aufklärend und Vorurteile ausräumend gewirkt. In diesen Veröffentlichungen stellten sie die Glaubensgrundsätze und Lehren der jüngsten monotheistischen Weltreligion dar und wiesen auf die Gemeinsamkeiten, aber auch auf die Unterschiede zum Christentum hin. Waren diese Untersuchungen auch in jeder Hinsicht auf dem neuesten Stand der theologischen und islamwissenschaftlichen Diskussion, so fehlte ihnen doch hin und wieder der Bezug zum „real existierenden" Islam, zu den Vorstellungen einer Mehrheit von muslimischen Intellektuellen und Religionsgelehrten. Aus dieser Perspektive waren die politischen und religiösen Verwerfungen, die seit dem Beginn der 80er Jahre als islamischer Fundamentalismus bekanntgeworden sind, nur schwer erklärbar. Unter diesem Aspekt ist das vorzustellende Buch eine gewichtige Ergänzung der Arbeiten von K. und H. Das Buch fußt auf einer ungewöhnlich breiten Basis von islamischen Primärquellen. Die Bibliographie umfaßt mehr als 200 arabische Titel. Die Tatsache, daß es sich um eine Mehrzahl von sunnitischen Autoren handelt, darf nicht überraschen, da ausschließlich arabische Werke analysiert wurden. Doch sind auch einige der bekanntesten Denker der Schia, so Khumaini und Al Kashif al-Ghita vertreten. Die Konzentration auf arabische Autoren läßt sich auch angesichts der Quellenlage vertreten. Schiitische Gelehrte haben sich mit dem Christentum als Religion sehr viel weniger befaßt als Sunniten. Sie waren an den politischen Gegebenheiten des Kolonialismus und seinen Folgen sehr viel intensiver interessiert, bieten daher für die spezielle Thematik dieses Buches wenig.

Die Vf. stellen zunächst einmal unter Bezugnahme auf ihre früheren Untersuchungen die islamische Sicht des Christentums und seiner Lehren dar, um dann in Einzelheiten die Position moderner muslimischer Denker, die nicht zu den von Islamwissenschaftlern lange Zeit so gerne dargestellten islamischen Modernisten gehören, zu speziellen Fragen darzustellen. Dabei widmen sie einen breiten Raum der Haltung dieser Autoren gegenüber Paulus und den hierarchischen Strukturen, wie sie sich im Verlauf der Geschichte des Christentums entwickelt haben. Auch dem mit der Argumentation der islamischen Seite weniger vertrauten Leser geht dabei die Bedeutung des Korans für die muslimischen Autoren auf und die Vf. machen in ihren Darstellungen dieser Positionen auch deren Schwachpunkte deutlich.

Was nach der Lektüre des Buches von Khoury und Hagemann nachdenklich stimmt und auch bedrückt, ist die Tatsache, daß man davon ausgehen muß, daß das islamische Bild vom Christentum, wie es hier zutreffend gezeichnet wird, nicht das einer Minderheit unter den Muslimen ist, sondern unter vielen, die durch das Wiedererwachen der islamischen Welt bewegt sind, verbreitet ist. Der Dialog mit dem Islam ist immer auch eine Auseinandersetzung mit fremden Vorstellungen. Um den Dialog fruchtbar zu machen, müssen diese Vorstellungen zur Kenntnis genommen werden, auch wenn sie manchem schmerzlich, ja ärgerlich erscheinen. So ist denn die vorliegende Arbeit ein aufklärendes und sehr nützliches Buch, für das wir den Autoren aufrichtig Dank wissen.

Münster Peter Heine

Bours, Johannes: **Der Mensch wird des Weges geführt, den er erwählt.** Geistliches Lesebuch. – Freiburg, Basel, Wien: Herder. (1986). 288 S. Lw DM 19.80

Vf. gibt im Vorwort zu diesem „Lesebuch" selbst an, wie man es lesen soll: Man möge den Artikel lesen über die Kunst, sich in Gott zu verlieben (einen Artikel, zu dem er sich anregen ließ durch ein Buch mit dem gleichen Titel, von Erika Lorenz, 1985).

Vf. betont, daß diese Kunst seinem persönlichen Wunsch entspricht. Die Sammlung umfaßt Zeitschriftenartikel, Vorträge und Rundfunkansprachen. Spezielle Themen: Vom Weg des Menschen; vom Beten; vom Betrachten der Bibel; von Leitworten; vom Leben Gottes.

Gern knüpft Vf. an alte und neue Literatur an. Er spricht u. a. davon, daß Gott einen Traum träumt von der Auserwählung des Menschen zu einem Volk, das in seiner Liebe lebt, und sagt: Gott ist in uns daheim. Gott ist „als wehrlose Liebe der Rettende" (88). Das Wort Abba, Vater, bezeichnet er als Schlüsselwort zum christlichen Gebet und empfiehlt nachdrücklich das Jesus-Christus-Atemgebet. Eindringlich fordert er auch zum Betrachten der Bibel auf, um Christus auch im Wort des Alten Testaments zu erkennen (20). Ein anregendes Buch.

Herstelle Oda Hagemeyer

Corrigenda

ThRv 6/1985: Sp 468, 19. Z. v. u. Es muß dort „Lehrgespräch" statt „Streitgespräch" heißen.

ThRv 1/1986: Sp. 5 Z. 10 lies: hast statt hat. Sp. 5 Mitte: Seph(/ch) . . . und Tech(/ph) . . . Sp. 9 Z. 20: Jüngern. Sp. 9 Z. 17 v. u.: νεώς. Sp. 9 Z. 3 v. u.: 133 n. 11. Sp. 10 Z. 15: sekundäres. Sp. 11 Z. 8 v. u.: alttestamentlich. Sp. 12 Synopse Mas – LXX: twk sollte so über p-k gerückt werden, daß das t von twk direkt über dem Strich - von p-k steht. Sp. 12 Z. 21 v. u.: 'ämūnīm, 'ämät (2 x). Sp. 14 Z. 10: nš'. Sp. 14 Mitte, Zeilenanfang: Nach Lc 9,22 ist ein . zu setzen. Sp. 14 Synopse Mt – Mc; 1.–2. Doppelzeile: καὶ βλασφημία sollte so auseinandergerückt werden, daß καὶ über den Strichen (---) vor αἱ (in der Zeile darunter) zu stehen kommt. Am Ende der Striche, nach αἱ ist ein ι nachzutragen, so daß sich die Lesung βλασφημίαι anzeigt. In dem zweiten Dreizeilen-Gefüge ist ὸν unter das ῷ von τῷ zu rücken und mit einem Strich (unter dem τ der Oberzeile) zu ergänzen, so daß sich die Lesung τὸν ergibt.

Berichtigung

ThRv 4/1986: Sp 317. Herr Dr. K.-H. Minz legt Wert auf die Feststellung, daß er die Bezeichnung „Schöpfung als Zeichen und Ursakrament" nicht verwendet hat. Stattdessen muß es heißen: „Das Volk des Christus-Bundes versteht sich in dieser guten Schöpfung Gottes als Zeichen und Ursakrament."

Habilitationen im akademischen Jahr 1985/86

Augsburg:

Dr. theol. Wolfgang Werner, Paderborn, am 3. 6. 1986 für das Fach Altes Testament: „Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes" (Kilian, Leroy).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Hans Münk, Freiburg, am 5. 6. 1986 für das Fach Moraltheologie: Anerkennung der Dissertation sowie weiterer wissenschaftlicher Veröffentlichungen als schriftliche Habilitationsleistung (Stoeckle, Henning).

Dr. theol. P. Joseph T. Lienhard, SJ, am 10. 7. 1986 für das Fach Alte Kirchengeschichte und Patrologie: „Contra Marcellum: The Influence of Marcellus of Ancyra on Fourth-Century Greek Theology" (Frank, Lohr).

Mainz:

Dr. theol. Werner Krämer: „Konzepte kirchlicher Arbeiterbildung."

München:

Dr. theol. Gerhard Rottenwöhrer, München und Freising, am 23. 7. 1986 für das Fach Dogmatik: „Unde Malum? Herkunft und Gestalt des Bösen nach heterodoxer Lehre von Markion bis zu den Katharern" (Finkenzeller, Neuner).

Regensburg:

Dr. theol. Kurt Küppers, am 19. 2. 1986 für das Fach Liturgiewissenschaft: „Barocke Marienfrömmigkeit im Industriezeitalter. Untersuchungen zur Geschichte und Feier der Maiandacht in Deutschland und im deutschen Sprachgebiet" (Kleinheyer, Hausberger).

Würzburg:

Dr. theol. Stefan Scheld, Würzburg, am 12. 12. 1985 für das Fach Dogmatik: „Media salutis. Zur Heilsvermittlung bei Calvin" (Ganoczy, Fraling).

Dr. theol. Dieter Michael Feineis, Würzburg, am 30. 1. 1986 für das Fach Fränkische Kirchengeschichte: „Das Verhalten der katholischen Kirche in Deutschland während des 1. Weltkrieges – dargestellt am Beispiel der Diözese Würzburg" (Wittstadt, Langgärtner).

Dr. theol. Peter Plank, Würzburg, am 20. 2. 1986 für das Fach Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie: „Phos hilaron. Christushymne und Lichtdanksagung der frühen Christenheit" (Speigl, Schulz).

Innsbruck:

Dr. theol., Dr. phil. Gottfried U. Leinsle, Oberrieden/Bayern, am 10. 12. 1985 für das Fach Christliche Philosophie: „Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik" (Coreth, Muck).

Mag. phil., Dr. theol. Wolfgang Klausnitzer, Bad Windsheim, am 24. 1. 1986 für das Fach Fundamentaltheologie mit besonderer Berücksichtigung der Ökumenischen Theologie: „Primat und Unfehlbarkeit des Papstes im Disput zwischen Katholiken und Lutheranern. Von ‚Wider das Papsttum' (1545) bis ‚Einheit vor uns' (1985)" (Kern, Lies).

Wien:

Dr. theol. P. Stefan Knobloch, OFMCap, am 19. 6. 1986 für das Fach Pastoraltheologie: „Missionarische Gemeindebildung. Zu Geschichte und Zukunft der Volksmission" (Zulehner, Auf der Maur).

Dr. theol. Josef Kremsmair am 9. 6. 1986 für das Fach Kirchenrecht: „Bemühungen Österreichs zur Regelung interkonfessioneller Rechtsverhältnisse 1861–1864" (Primetshofer, Lenzenweger).

DDr. Helmut Röhrig (Hr. Floridus), Can.Reg., am 15. 5. 1986 für das Fach Kirchengeschichte: „Leopold III., der Heilige, Markgraf von Österreich" (Lenzenweger, Primetshofer).

Graz:

Dr. theol. Franz Breid, Gurk, am 5. 3. 1986 für das Fach Pastoraltheologie: „Landpastorei im Kontext der Entwurzelung" (Gastgeber, Zsifkovits).

Luzern:

Dr. theol. Anton Thaler, St. Gallen, am 13. 2. 1986 für das Fach Dogmatik: „Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie" (Müller, Christen).

Dissertationen im akademischen Jahr 1985/86

Augsburg:

Wilhelm Rees, Augsburg: „Der Religionsunterricht in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung" (Listl, Weidmann).

Bamberg:

Herbert Poensgen, Bamberg: „Die Befreiung einer verlorenen Beziehung. Eine biblisch-homiletische Untersuchung zu Lk 15,11–32 unter besonderer Berücksichtigung familientherapeutischer Erkenntnisse" (Fuchs, Eid).

Bernhard Laux, Bamberg: „Ordnungsmodelle der Massenkommunikation. Analyse und sozialethische Bewertung" (Glatzel, Eid).

Agnes Wuckelt, Bamberg: „Tendenzkritische Auslegung alttestamentlicher Texte im schulischen Religionsunterricht" (Görg, Hepp).

Bochum:

Peter Hoffmann, Essen: „Amt und Gemeinde in der Sicht der SOB Papiere" (Pottmeyer, Heinemann).

Freiburg i. Br.:

Jörg Sieger, Freiburg: „Louis René Edouard, Prince de Rohan-Guémené – Persönlichkeit und Wirken des letzten Straßburger Fürstbischofs im Schatten der französischen Revolution" (Bäumer, Frank).

Eugen Baldas, Freiburg: „Katholische Soziallehre im Religionsunterricht des Gymnasiums" (Henning, Biemer).

Marianne Kah, Freiburg: „‚Die Welt der Römer mit der Seele suchend . . .' Die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen ‚pietas Christiana' und ‚pietas Romana'" (Frank, Christes).

Günter Jerger, Freiburg: „Evangelium des Alten Testaments. Die Grundbotschaft des Propheten Deuterojesaja in ihrer Bedeutung für den Religionsunterricht" (Biemer, Deissler).

Gertrud Pollak, Rottenburg-Stuttgart: „Der Aufbruch der Säkularinstitute und ihr theologischer Ort. Historisch-systematische Studien" (Lehmann, Müller).

Karl-Heinz Braun, Freiburg: „Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden. Ein Beitrag zu seiner Biographie" (Bäumer, Frank).

Kenneth B. Steinhauser, Brooklyn, NY USA: „The Apocalypse Commentary of Tyconius: A History of its Reception and Influence" (Frank, Riedlinger).

Mainz:

Andrea Velthaus: „Hans Alberts Kritik am Offenbarungsgedanken."

München:

Manfred Schwarzhuber, München und Freising: „Empirische Untersuchung zur Verwendung und Wirkung ausgewählter Wörter in gehaltenen Predigten" (Feifel, Schilling).

Raimund Lachner, München und Freising: „Das ekklesiologische Denken Johann Sebastian Dreys. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts" (Finkenzeller, Scheffczyk).

Wolfgang Winhard, OSB: „Die Benediktinerabtei Wessobrunn im 18. Jahrhundert" (Schwaiger, Finkenzeller).

Irmingard Böhm, Augsburg: „Dogma und Geschichte. Systematische Überlegungen zum Problem der Dogmenentwicklung zwischen Alfred Loisy und dem Lehramt der katholischen Kirche" (Schaffczyk, Finkenzeller).

Markus Michael Eham, München und Freising: „Die Frage nach der Möglichkeit sakramentaler Gemeinschaft zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen im Licht der ekklesischen Dimension der ökumenischen Frage" (Finkenzeller, Neuner).

Boleslaw Gumieniuk, Gorzow/Polen: „Religiöse Erziehung / Teil einer allgemeinen Erziehung oder Element einer Daseinsform" (Feifel, Schilling).

Herbert Frohnhofen, Dr., München und Freising: „Apatheia tou Theou. Über die Affektlosigkeit in der griechischen Antike und bei den griechisch sprechenden Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos" (Stockmeier, Finkenzeller).

Münster:

Augustinus J. M. Hendriks, Rotterdam: „Mystagogie und pastorale Grundaufgaben" (Emeis, Mette).

Birgit Hartberger, Münster: „Psalm 137 auf dem Hintergrund von Jeremia 51 und der biblischen Edom-Traditionen" (Zenger, Weimar).

Hans-Gerd Schwandt, Köln: „Vollendung und Geschichte. Eine Untersuchung zu Kriterien und Relevanz eschatologisch qualifizierter Theologie für die Selbstverständigung des Menschen in Geschichte" (Vorgrimler, Metz).

Gerhard Spengler, Köln: „Motivation im Religionsunterricht. Empirische Untersuchungen zur Motivationsbestimmung und Motivationsverbesserung" (Mette, Steinkamp).

Thomas Hoppe, Osnabrück: „Friedenspolitik mit militärischen Mitteln in ethischer Sicht. Ein Vergleich strategischer Ansätze" (Schüller, Lüdicke).

Philip Naameh, Tamale (Ghana): „The Christianisation of the Dagara within the Horizon of the West European Experience" (Angenendt, Garijo-Guembe).

Peter Karpinski, Münster: „Annua Dies Dormitionis. Untersuchungen zum christlichen Jahrgedächtnis der Toten auf dem Hintergrund antiken Brauchtums" (Cramer, Kötting).

Regensburg:

Ingeborg Angerstorfer: „Melito und das Judentum" (Brox, Schmitt).

Beat Bühler: „Gegenreformation und katholische Reform in den stift-st.gallischen Pfarreien der Diözese Konstanz unter den Äbten Otmar Kuenz (1564–77) und Joachim Opser (1577–94)" (Benz, Hausberger).

Trier:

Hans-Jürgen Kuhn, Trier: „Christologie und Wunder. Untersuchungen zu Joh 1,35–51" (Eckert, Haag).

Heinz-Günther Schöttler, Trier: „Gottes heiliges Volk und die Heidenvölker. Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sach 1–6" (Haag, Eckert).

Tübingen:

Eberhard Schockenhoff, Rottenburg-Stuttgart: „Bonum hominis. Die theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin" (Auer, Hunold).

Giuliano Colosio: „Die Gastarbeiterfrage. Analyse und Bewertung aus theologischer und ethnologischer Sicht" (Mieth, Greinacher u. Bausinger).

Hermann Weber: „An der Grenze der Sprache. Religiöse Dimension der Sprache und biblisch-christliche Metaphorik im Werk Ingeborg Bachmanns" (Hünermann, Mieth).

Ulrich Willers: „‚... wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein!' – Nietzsches antichristliche Soteriologie, entfaltet am Leitfaden seiner Jesus-Deutung" (Hünermann, Kasper).

Tharcise Onema Ndjate, Tshumbe (Zaire): „De la logique de l'existence négro-africaine à l'appel du mystère chrétien pour une exploitation théologique du concept Tetela ‚vie'" (Kasper, Mieth).

Galo W. Vera-Chamaza, Guayaquil (Ekuador): „HIZQIJJAHÚ, Reconstrucción e Interpretación de las Narraciones de Ezequías en base a la Crítica textual, literaria, de las Formas y de la Composición" (Groß, Haag).

Wolfgang Heinemann (Lizentiat): „Nicolaus Cusanus, De pace fidei. Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens" (Seckler, Oeing-Hanhoff).

George F. Sabra: „Ecclesia sub ratione Dei. The Theological Ecclesiology of Thomas Aquinas" (Seckler, Mieth).

Stephan Ernst: „Gewißheit des Glaubens. Der Glaubenstraktat Hugos von St. Viktor als Zugang zu seiner theologischen Systematik" (Hünermann, Kasper).

Dietmar Rollny, Rottenburg-Stuttgart: „Pastoraler Dienst am straffälligen jungen Menschen" (Greinacher, Mieth).

Wolfgang Thönissen: „Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik" (Kasper, Hunold).

Würzburg:

Ruthard Ott, Würzburg: „Psychologische und theologische Grundkenntnisse gelingender Partnerschaft – pastorale Hilfen für die ehebegleitende Bildung" (Pompey, Teichtweier).

Manfred Maßhof-Fischer, Tübingen: „Eheliche Partnerschaft und Erziehung zur Partnerschaftsfähigkeit in pastoralpsychologischer Perspektive" (Pompey, Fraling).

Guido Fuchs, Würzburg: „Die ‚Feinde' in den Psalmen und ihre christliche Deutung im Psalmlied. Dargestellt an den Liedern Nikolaus Selneckers (1530–1592)" (Langgärtner, Ganoczy).

Otto Schwankl, Passau: „Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18–27 parr). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung" (Schnackenburg, Klauck).

Gerhard Kunath, SJ: „Kommunion und Kommunikation. Eine qualitative Analyse narrativer Interviews zur Vorbereitung und Feier des Weißen Sonntags" (Zerfaß, Neuenzeit).

Mathew Vekathanam, P.OCD: „Christology in the Indian Anthropological Context Man-History-Christ, the Mystery of Man and of the human History" (Ganoczy, Simonis).

Michael Eisenstein, OSB: „Selbstverwirklichung und Existenz – Ethische Perspektiven pastoral-psychologischer Beratung" (Fraling, Pompey).

Jae Min Ri, Würzburg: „Wonhyo und das Christentum. Ilshim als personale Kategorie" (Klinger, Willeke).

Rainer Bucher, Bamberg: „Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott. Das Problem des Personalen im Begriff des Christentums. Eine Untersuchung des veröffentlichten und unveröffentlichten Spätwerkes Nietzsches" (Klinger, Fraling).

Werner Nidetzky, MCCJ: „Mensch werden im Glauben. Dimensionen einer christlich geformten Selbstverwirklichung als kritische Perspektive seelsorgerischer Begleitung" (Zerfaß, Pompey).

Daniela Müller, Würzburg: „Albingenser – die wahre Kirche? Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis der ‚ecclesia Dei'" (Ganoczy, Weigand).

Graz:

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

Innsbruck:

Friedrich Mohr, Speyer: „Untersuchung zum Buch Joel" (Gamper, Kehl).

Bong Cheul Hwang, Masan: „Das Verhältnis zwischen Jesus und den Frauen nach Markus" (Stock, Gamper).

Milenko Anicic, Banjaluka: „Die Krankheit in der moraltheologischen Reflexion" (Rotter, Vass).

Anton Jakob Schuierer, Innsbruck: „Der Einstellungsbegriff als Orientierungshilfe für die Moral" (Rotter, Satura).

Helmut Waldmann, Rottenburg: „Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde" (Darlap, Kern).

Stanko Gerjolj: „Marxistische Erziehung als Herausforderung für die Katechese" (Grom, Morel).

Benno Elbs, Feldkirch: „Bußerziehung und Religionsunterricht. Eine kritische Analyse gegenwärtiger Unterrichtsmittel und katechetisch/religionspädagogischer Aspekte zu einer verantworteten Praxis" (Pissarek-Hudelist, Rotter).

Klaus Sonnweber, Innsbruck: „Vorfelder religiöser Erziehung. Ergebnisse einer empirischen Repräsentationserhebung bei Tiroler Jugendlichen" (Pissarek-Hudelist, Rotter).

Thomas Häringer, Speyer: „Geschichtsphilosophie bei Raymond Aron, Wissenschaftstheoretische Untersuchung der Begriffe Verstehen, Erklären und Kausalität in Arons Werk" (Richter, Leibold).

Salzburg:

Matthias Scharer, Salzburg: „Miteinander Glauben lernen. Entwicklung und religionsdidaktische Begründung aus der Themenzentrierten Interaktion (Ruth C. Cohn) unter Einbezug gestaltpädagogischer Elemente" (Biesinger, Virt).

Franz Leitner, Klagenfurt: „Das Verhältnis von Kirche und Parteien in Österreich nach 1945 unter dem Gesichtspunkt der Äquidistanzdiskussion" (Schmölz, Griesl).

Johann Wilhelm Klaushofer, Salzburg: „Verkündigung und Gestalt. Katechese (Religionsunterricht) am Beispiel Albert Höfers" (Biesinger, Griesl).

Wien:

Karl Tanzler, O.Cist.: „Die Passauer Bistumsmatrikel für das östliche Offizialat. Band I., Das Gebiet südlich der Donau. Teil 1., Das Dekanat Tulln" (Lenzenweger, Primetshofer).

Wilhelm Raith, OCr.c.r.st.: „Vom Hochadel zum Kleinbürgertum. – Ein Beitrag zur Erforschung der Herkunft und Ausbildung der Diözesan- und Auxiliarbischöfe in der Kirchenprovinz Wien 1785–1903" (Lenzenweger, Primetshofer).

Franz Fahrner, Wien: „Zur Verbindlichkeit des Glaubens. Dimensionen fundamentaltheologischer Glaubensverantwortung heute" (Reikerstorfer, Langer).

Karl Eisenbauer, O.S.B.: „Die religiöse Entwicklung von Jugendlichen in kirchlichen Internaten. Kirchliche Erziehungskonzepte im Wandel?" (Langer, Reikerstorfer).

Peter Jelinek, Wien: „Euthanasie – eine Tat der Liebe?" (Hörmann, Weiler).

Freiburg/Schweiz:

Rita Egger: „Joseph Flavius und die Samaritaner. Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner" (Venetz, Barthélemy).

Bruno Ognibeni: „E scritto ‚non', si legge ‚a lui'. Diciasette questioni testuali ed esegetiche nella Bibbia ebraica" (Schenker, Barthélemy).

Silvia Schroer: „In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament" (Keel, Barthélemy).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

History, society and the churches. Essays in honour of Owen **Chadwick**. Ed. by Derek Beales and Geoffrey Best. – Cambr (e. a.): Cambridge Univ. Pr. (1985). IX, 335 p.; p. 301–317: Bibliography O. Chadwick; £ 30,–.

Grensgebieden. Opstellen over theologie en cultuur, aangeboden aan G. van **Leeuwen** ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar aan de Univ. Fac. voor Protestantse Godgeleerdheid te Brussel. – Kampen: Kok (1985). 186 blz.; hfl 25.–.

Simone **Weil**: Philosophie – Religion – Politik. Hrsg. von Heinz Robert Schlette und André-A. Devaux. – Ffm: Knecht (1985). 320 S.; kart. DM 38,–.

Theologie und **Ästhetik**. Hrsg. von Günther Pöltner und Helmuth Vetter. Mit Beiträgen von Karl Albert (u. a.). – Wien, Frb/B, Basel: Herder (1985). 107 S.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Biblical **archaeology** today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology Jerusalem, April 1984. Ed. by Janet Amitai. – (Jerusalem): Israel Exploration Society (1985). XVI, 534 p.; hfl 100,–.

Fritz, Volkmar: Einführung in die biblische Archäologie. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985. XII, 231 S., zahlr. Abb., 1 Beil. = Die Archäologie.

Man en **vrouw** in bijbels perspectief. Een bijbels-theologische verkenning van den man-vrouw verhouding met het oog op de gemeente. Uitgave onder leiding van C. den Boer. – Kampen: Kok (1985). 215 blz.; hfl 29,90.

Second International Symposium on **medicine** in Bible and Talmud, Jerusalem, Dec. 18–20, 1984. – Jerusalem: Academy of Medicine 1985. 264 p., fig. = Koroth XXXIII, Vol. 9, no. 1–2; hfl 59,50; [cont. e. a.]: p. 7–33: Kottek, Samuel J.: Concepts of disease in the Talmud; p. 34–57: Newmyer, Stephen: Talmudic medicine and Greek sources; p. 60–72: Steinberg, Avraham: A contribution of rabbinic law to the understanding of talmudic medical data.

2. Altes Testament

Understanding the word. Essays in honor of Bernhard W. **Anderson**. Ed. by James T. Butler . . . – (Sheffield: JSOT Pr. 1985.) 389 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XXXVII; £ 27,50; p. 369–375: Writings of Bernhard W. Anderson; [cont. e. a.:] p. 13–36: Brueggemann, Walter: Imagination as a mode of fidelity; p. 37–62: Ollenburger, Ben C.: Biblical theology: Situating the discipline; p. 63–69: Murphy, Roland E.: The Song of Songs: Critical biblical scholarship vis-à-vis exegetical traditions; p. 73–97: White, Hugh C.: Reuben and Judah: Duplicates or complements?; p. 99–111: Conrad, Edgar W.: The community as king in Second Isaiah; p. 113–132: Coats, George W.: **Lot**: A foil in the Abraham Saga; p. 133–154: Sakenfeld, Katharine Doob: Theological and redactional problems in **Numbers 20.2–13**; p. 155–166: Roberts, J. J. M.: **Amos 6.1–7**; p. 167–184: Newman, Murray L.: **Rahab** and the conquest; p. 185–205: Hanson, Paul D.: Conflict in ancient Israel and its resolution; p. 207–219: Westermann, Claus: The Old Testament's understanding of history in relation to that of the enlightenment; p. 221–246: Trible, Phyllis: The other woman: A literary and theological study of the **Hagar** narratives; p. 247–262: Zimmerli, Walther: The 'Land' in the pre-exilic and early post-exilic prophets; p. 265–279: Migliore, Daniel L.: **Barth** and **Bloch** on **Job**: A conflict of interpretations; p. 281–313: Niles, D. Preman: The word of God and the people of Asia; p. 315–339: Sampley, J. Paul: Romans and Galatians: Comparison and contrast; p. 341–358: Kee, Howard Clark: Messiah and the people of God; p. 359–367: Beker, J. Christiaan: Paul's Letter to the Romans as a model for biblical theology: Some preliminary observations.

Kikawada, Isaac M. – Arthur Quinn: Before Abraham was. The unity of **Genesis 1–11**. – Nashv, Tenn.: Abingdon (1985). 144 p.; $ 9,95.

Johnson. M. D.: The paralysis of torah in **Habakkuk** I 4. – VT XXXV, 1985, 257–266; p. 267–273: Klein, H.: Der Beweis der Einzigkeit Jahwes bei Deuterojesaja; p. 274–295: Otto, E.: Die Theologie des Buches Habakuk; p. 296–311: Pietersma, A.: Septuagint research: a plea for a return to basic issues; p. 312–329: Schröter, U.: Jeremias Botschaft für das Nordreich, zu N. Lohfinks Überlegungen zum Grundbestand von **Jeremia XXX–XXXI**; p. 330–340: Scott, J. M.: A new approach to Habakkuk **II 4–5a**; p. 341–354: Weitzman, M. P.: The Peshitta Psalter and its Hebrew *Vorlage*.

Reid, S. B.: The structure of the Ten Week Apocalypse and the Book of Dream visions. – Journal for the study of Judaism XVI, 1985, 189–201; p. 202–239: Fossum, J.: **Gen. 1,26** and **2,7** in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism; p. 240–255: Bassler, J. M.: Philo on Joseph. The basic coherence of *De Iosepho* and *De Somniis* II.

Maarsingh, Berend: **Ezechiël**. Deel I. – Nijkerk: Callenbach 1985. 235 p. = De prediking van het Oude Testament; hfl 75,–.

Long, B. O.: Historical narrative and the fictionalizing imagination. – VT XXXV, 1985, 405–416; p. 417–433: Revell, E. J.: The battle with Benjamin ‹**Judges XX**, 29–48› and Hebrew narrative techniques; p. 434–445: Rofé, A.: The monotheistic argumentation in **Deuteronomy IV, 32–40**: contents composition and text; p. 446–458: Van Winkle, D. W.: The relationship of the nations to Yahweh and to Israel in **Isaiah XL–LV**; p. 459–465: Williams, G. R.: Frustrated expectations in Isaiah **V, 1–7**: a literary interpretation.

Stoll, Claus-Dieter: Die **Klagelieder**. – Wup: Brockhaus (1986). 155 S. = Wuppertaler Studienbibel. AT; kart. DM 20,–.

Andrade, Barbara: Encuentro con Dios en la historia. Estudio de la concepción de **Dios** en el **Pentateuco**. – Salm: Ediciones Sígueme 1985. 250 p. = Biblioteca de estudios bíblicos XLV; pes 950.

Sanford, John A.: King **Saul**, the tragic hero. A study in individuation. – NY, Mahwah: Paulist Pr. (1985). 144 p.; $ 6,95.

Friis, Heike: Die Mosebücher als Quellen für die älteste Geschichte Israels – Geschichtsschreibung als Legitimationsform. – Dielheimer Blätter zum Alten Testament XXI, 1985, 5–27; S. 28–42: Nauerth, Claudia: Es stand ein Mandelbaum in Luz – Zur Bedeutung der Bezeichnung „Bethel, einst Luz“; S. 61–85: Schäfer-Lichtenberger, Christa: **Exodus 18** – Zur Begründung königlicher Gerichtsbarkeit in Israel-Juda; S. 94–120: Nauerth, Claudia: **Simsons** Taten – Motivgeschichtliche Überlegungen; S. 121–132: Weippert, Manfred: Erwägungen zu **Jesaja 44,24–28**; S. 133–138: Gewalt, Dietfried: „Öffne deinen Mund für den Stummen“ – Zu **Proverbia 31,8**; S. 139–199: Diebner, Bernd Jørg: Erwägungen zum Prozeß der Sammlung des dritten Teils der antik-jüdischen (hebräischen) Bibel, der כתובים.

Mottu, Henry: Les «confessions» de **Jérémie**. Une protestation contre la souffrance. – (Genève): Ed. Labor & Fides (1985). 207 p. = Le monde de la Bible; sfr 27,–.

Soderlund, Sven: The Greek **text** of **Jeremiah**. A revised hypothesis. – (Sheffield: JSOT Pr. 1985). XI, 304 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. ser. XLVII; £ 8,95 [Diss., Glasgow]

Heider, George C.: The cult of **Molek**. A reassessment. – (Sheffield: JSOT Pr. 1985). XVII, 446 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. ser. XLIII; £ 8,95.

Kloos, Carola: Yhwh's combat with the sea. A Canaanite tradition in the religion of ancient Israel. – Amst: van Oorschot; Lei: Brill 1986. 243 p.

Lemche, Niels Peter: Early Israel. Anthropological and historical studies on the Israelite society before the monarchy. – Lei: Brill 1985. XV, 496 p., 2 fig.. = Supplements to Vetus Testamentum XXXVII; hfl 152,–.

Gonçalves, Francolino J.: L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne. – P: Lecoffre 1986. XI, 578 p. = Études bibliques. N.S. VII; F 620.– [Diss., Louvain-la-Neuve]

Gott, der einzige. Zur Entstehung des **Monotheismus** in Israel. Hrsg. von Ernst Haag. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 192 S. = Quaestiones disputatae CIV; kart. DM 39,–; [enth.:] S. 9–25: Lohfink, Norbert: Zur Geschichte der Diskussion über den **Monotheismus** im Alten Israel; S. 26–53: Zenger, Erich: Das jahwistische Werk – ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus?; S. 54–90: Hentschel, Georg: **Elija** und der Kult des **Baal**; S. 91–114: Jüngling, Hans-Winfried: Der Heilige Israels. Der erste Jesaja zum Thema „Gott“; S. 115–159: Braulik, Georg: Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus; S. 160–183: Scharbert, Josef: **Jahwe** im frühisraelitischen Recht; S. 184–192: Literaturverzeichnis.

Schenker, Adrian: Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog. – FZPhTh XXXII, 1985, 323–341.

Staehli, Hans-Peter: Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. IX, 60 S. = Orbis biblicus et orientalis LXVI; sfr 19,–.

3. Neues Testament

Dupont, Jacques: Etudes sur les Evangiles Synoptiques. Prés. par F(rans) Neirynck. T. I. II. – Lv: University Pr. 1985. XXI, 526 p.; IX, p. 530–1210. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXX A.B; FB 2000.

Pohl, Adolf: Das Evangelium des **Markus**. – Wuppertal: Brockhaus (1986). 604 S. = Wuppertaler Studienbibel. Ergänzungsbd; kart. DM 48,–.

Kiilunen, Jarmo: Die Vollmacht in Widerstreit. Untersuchungen zum Widerstreit von **Mk 2,1–3,6**. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1985. V, 298 S. = Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Dissertationes humanarum litterarum XL; FM 122,– [Diss., Helsinki]

Booth, Roger P.: Jesus and the laws of purity. Tradition history and legal history in **Mark 7**. – (Sheffield: JSOT Pr. 1986.) 277 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplement series XIII; £ 8,95 [Diss., London]

Sabourin, Léopold: L'Evangile de **Luc**. Introduction et commentaire. – R: Ed. Pont. Univ. Gregor. 1985. 412 p.; Lire 60 000.

Valentini, Alberto: Il Magnificat e l'opera lucana. – RivB XXXIII, 1985, 395–423; p. 425–460: Penna, Romano: Il motivo dell'ᶜAqedah sulla sfondo di **Rom. 8,32**.

Krimmer, Heiko: **Erster Korinther**brief. – Neuhausen-Stu: Hänssler (1985). 391 S. = Edition C. B: Bibelkommentare XI.

Krentz, Edgar: Galatians. – Koenig, John: Philippians, Philemon. – Juel, Donald H.: 1 Thessalonians. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1985). 255 p. = Augsburg commentary on the New Testament; $ 9,95.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth: The Book of **Revelation**: justice and judgment. – Phil: Fortress Pr. (1985). 211 p.; $ 11,95.

Geist, Heinz: Menschensohn und Gemeinde. Eine redaktionskritische Untersuchung zur **Menschensohn**prädikation im **Matthäus**evangelium. – (Wü): Echter (1986). XV, 517 S. = Forschung zur Bibel LVII; kart. DM 64.– [Diss., Würzburg]

Wild, Robert A., SJ: The encounter between Pharisaic and Christian Judaism: Some early Gospel evidence. – NovT XXVII, 1985, 105–124; p. 125–140: Callan, Terrance: Prophecy and ecstasy in Greco-Roman religion and in **1 Corinthians**; p. 141–173: Garland, David E.: The composition and unity of **Philippians**. Some neglected literary factors; p. 174–195: Berger, P.-R.: Kollyrium für die Blinden Augen, **Apk 3:18**.

Derrett, J. Duncan M.: The making of **Mark**. The scriptural bases of the earliest Gospel. Vol. I: From Jesus' baptism to Peter's recognition of Jesus the Messiah. II: From the transfiguration to the Anastasis. – Shipston-on-Stour, Warwickshire: Drinkwater 1985. XV, 154 p.; VIII, p. 155–351; £ 17,50.

Söding, Thomas: **Glaube** bei **Markus**. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk (1985). XIV, 634 S. = Stuttgarter biblische Beiträge XII; kart. DM 39,– [Diss., Münster]

Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung. Ferdinand Hahn ‹Hrsg.›. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk (1985). 200 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXVIII/CXIX.

Neyrey, Jerome: The **Passion** according to **Luke**. A redaction study of Luke's soteriology. – NY, Mahwah, NJ: Paulist Pr. (1985). VII, 232 p. = Theological inquiries; $ 8,95.

Medema, H. P.: Door het geloof rechtvaardig. Bijbelstudies over de Brief van Paulus aan de **Romeinen**. – Vaassen: Medema (1985). 223 blz. = Telos-book XXX; hfl 29,90.

Simonis, Walter: **Jesus** von Nazareth. Seine Botschaft vom Reich Gottes und der Glaube der Urgemeinde. Historisch-kritische Erhellung der Ursprünge des Christentums. – Düs: Patmos Verl. (1986). 282 S.; kart DM 39,80.

Grünzweig, Fritz: Die **Bergpredigt**. Antworten auf Fragen von heute. – Neuhausen-Stu: Hänssler (1985). 239 S. = Telos-Bücher: Telos-Paperback 1266; kart. DM 24,–.

Weder, Hans: Die „Rede" der Reden. Eine Auslegung der Bergpredigt heute. – Zü: Theologischer Verl. (1985). 251 S.; kart. DM 36,–.

Espinel Marcos, José Luis: La poesí de Jesús. – Salm: Ed. San Esteban 1986. 295 p. = Glosas X; pes 1132.

Gospel perspectives. Ed. by David Wenham. Vol. V: The Jesus tradition outside the Gospels. – Sheffield: JSOT Pr. 1985. 419 p.; £ 13,50; [cont.:] p. 7–37: Wenham, David: Paul's use of the Jesus tradition: Three samples; p. 39–62: Richardson, Peter, and Peter Gooch: Logia of Jesus in **1 Corinthians**; p. 63–84: Davids, Peter H.: **James** and **Jesus**; p. 85–128: Maier, Gerhard: Jesustradition im **1. Petrusbrief**?; p. 129–153: Beale, G. K.: The use of Daniel in the synoptic eschatological discourse and in the **Book of Revelation**; p. 155–175: Chilton, Bruce: The Gospel according to Thomas as a source of Jesus' teaching; p. 177–205: Blomberg, Craig L.: Tradition and redaction in the parables of the **Gospel of Thomas**; p. 207–232: Wright, David F.: Apocryphal Gospels: The 'unknown Gospel' (pap. Egerton 2) and the Gospel of Peter; p. 233–268: Hagner, Donald A.: The sayings of Jesus in the apostolic Fathers and Justin Martyr; p. 269–287: Draper, Jonathan: The Jesus tradition in the **Didache**; p. 289–341: Twelftree, Graham H.: Jesus in Jewish traditions; p. 343–368: Harris, Murray J.: References to Jesus in early classical authors; p. 369–402: Bauckham, Richard: The study of Gospel traditions outside the canonical Gospels: Problems and prospects; p. 405–419: A bibliography of recent work on Gospel traditions outside the canonical Gospels.

Allison, Dale C.: The end of the ages has come. An early interpretation of the **Passion** and **Resurrection** of Jesus. – Phil, Pa.: Fortress (1985). XIII, 194 p.; $ 19,95 [Diss., Durham, N.C.]

Segalla, Giuseppe: La **cristologia** del Nuovo Testamento. Un saggio. – Brescia: Paideia Ed. (1985). 207 p. = Studi biblici LXXI; Lire 14 000.

Čabraja, Ilija: Der Gedanke der **Umkehr** bei den Synoptikern. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung. – St. Ottilien: EOS-Verl. (1985). 265 S. = Dissertationen. Theologische Reihe X; kart. DM 28,– [Diss., München]

Agua Pérez, Agustín del: El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento. – Valencia: (Soler) 1985. 337 p. = Bibliotheca midrásica IV.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Wittenberger, Werner: Geschichtserfahrung und Evangelium. Überlegungen zum Verhältnis von Christen und Theologie zu den Gesellschaftswissenschaften. – B: Union-Verl. 1986. 98 S. = Fakten, Argumente; kart. M 5,–.

Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte der **Schweiz**, die Aufgabe der Helvetia Sacra. Referate gehalten am Schweizer Historikertag, Bern, 25. Oktober 1985 = L'histoire de l'église et l'histoire générale en Suisse, la mission de l'Helvetia Sacra. Hrsg. von d. Allg. Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz. Red.: Eva Desarzens-Wunderlin. – Bas: Schwabe 1986. 124 S. = Itinera IV; kart. DM 33,60.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Canart, Paul / Rosario Pintaudi: Le palimpseste hagiographique grec du Laurentianus 74,17 et la Passion de S. **Pansophius** d'Alexandrie. – AnBoll CIV, 1986, 5–16; p. 17–54: Halkin, François: Deux Passions inédites des saints **Eutrope**, **Cléonique** et **Basilisque**; p. 55–78: Dolbeau, François: La Vie latine de sainte **Céronne**, ermite en Normandie. Essai d'interprétation d'une légende; p. 79–125: Mc Gurk, Patrick: The metrical **Calendar** of **Hampson**. A new edition; p. 127–129: Lampsidis, Odysseus: Die von **Akakios Sabbaites** erdichtete Biographie der Gründer des Klosters Panajia Soumela; p. 131–143: Howe, John: The date of the life of Saint **Ebbo** of **Sens**; p. 145–159: Esbroeck, Michel van: Une lettre de **Dorothée**, comte de Palestine, à Marcel et Mâri en 452; p. 161–184: Cunningham, Mary B.: **Basil** of **Seleucia**'s homily on Lazarus. A new edition. BHG 2225; p. 185–186: Philippart, Guy: La Vie anonyme de S. **Adelphe** de **Metz**, plagiat de la Vie de S. Arnoul; p. 187–190: Maraval, Pierre: Un lecteur ancien de la «Vie de Macrine» de **Grégoire** de **Nysse**; p. 191–194: Van der Straeten, Joseph: Un miracle inédit de saint **Martin**; p. 195–219: Lucchesi, Enzo: *L'Inventio corporis* de saint **Pellegrino** dell'Alpe di Chiozza; p. 221–231: Devos, Paul: Saint **Macaire** le **Grand** et saint **Francois** d'**Assise**. Appendice: Animaux du Bestiaire des *Vertus* de Macaire; p. 232–235: ∼: Nouveaux Apophtegmes en copte; p. 237–238: Fiaccadori, Gianfranco: Yūḥannā Al-Maqsī.

Gabriel, Martin: „Das Land von dergleichen Irrgeistern alsofort zu säubern!" Charismatiker und etablierte Kirche – Die Hallesche Spontan-Union von 1714. – Theologische Versuche XV, 1985, 43–52; S. 53–64: Wiebering, Joachim: Theologie an der Wende zur Romantik. Zur Bedeutung der Begegnung **Schleiermachers** mit Friedrich **Schlegel** in Berlin **1797** bis **1800**; S. 65–76: Gensichen, Hans-Peter: Theologie und Naturwissenschaften bei Otto Kleinschmidt; S. 77–102: Sternberg, Hans-Georg: Kirchenaustritte in Preußen 1847 bis 1874 im Lichte der kirchlichen Publizistik; S. 103–120: Petzoldt, Matthias: Theologische Orientierung angesichts der Herausforderung durch Ludwig **Feuerbach**; S. 121–134: Wittenberger, Werner: Offenbarung und Kultur bei Josef L. **Hromádka**; S. 135–149: Ullrich, Lothar: Die Bedeutung des **Symbolum Chalcedonense** für die Christologie. Eine dogmengeschichtliche Übersicht zu den trinitarischen und christologischen Entscheidungen der Alten Kirche in systematischer Absicht.

Le Diocèse de **Genève-Annecy**. Sous la direction de Henri Baud avec la collab. de ... Postface de Jean Sauvage. – P: Beauchesne 1985. 331 p. = Histoire des diocèses de France. N.s. XIX.

Le Diocèse de **Nantes**. Sous la direction de Yves Durand et la collab. de ... – P: Beauchesne 1985. 310 p. = Histoire des diocèses de France. N.s. XVIII.

3. Alte Kirchengeschichte

Grant, Robert: Gods and the One God. Christian theology in the graeco-roman world. – Lo: SPCK 1986. 200 p.; kart. £ 6,95.

Clauss, Manfred: **Mithras** und Christus. – HZ CCXLIII, 1986, 265–285.

Stambaugh, John / David Balch: The social world of the first christians. – Lo: SPCK 1986. 192 p.; £ 6,95.

Straub, Johannes: Regeneratio Imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik. Bd II. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1986. 320 S.; Lw. DM 73,–.

Lührmann, Dieter: **Superstitio** – die Beurteilung des frühen Christentums durch die Römer. – ThZ XLII, 1986, 193–213; S. 214–221: Hamman, Adalbert: De l'agape à la diaconie, en Afrique chrétienne.

Heine, Susanne: **Frauen** der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 194 S.

Runia, David T.: Mosaic and Platonist exegesis. **Philo** on 'Finding' and 'Refinding'. – VigChr XL, 1986, 209–217; p. 218–225: Poirier, Paul-Hubert: Éléments de polémique anti-juive dans l'*Ad Diognetum*; p. 226–244: Pouderon, Bernard: L'authenticité du traité sur la résurrection attribué à l'apologiste **Athénagore**; p. 245–250: Klijn, A. F. J.: **Jérôme**, **Isaïe 6** et **l'Évangile des Nazoréens**; p. 251–260: Baltes, M.: Platonisches Gedankengut im Brief des **Evodius** an Augustin ‹Ep. 158›; p. 261–285: Buchheit, Vinzenz: *Resurrectio carnis* bei **Prudentius**; p. 286–293: Wainwright, Philip: The authenticity of the recently discovered Letter attributed to **Cyril** of **Jerusalem**; p. 294–301: Marcovich, M.: Demeter, Baubo, Iacchus, and a redactor; p. 302–303: Somerville, Robert: A fragment of the *Passio Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli*.

Essig, Klaus-Gunther: Erwägungen zum geschichtlichen Ort der Apologie des **Aristides**. – ZKG XCVII, 1986, 163–188.

Hippolytus: Refutatio omnium haeresium. Edited by Miroslav Marcovich. – B, NY: de Gruyter 1986. XVI, 541 p. = Patristische Texte und Studien XXV.

Kriegbaum, Bernhard: Kirche der Traditoren oder Kirche der Martyrer? Die Vorgeschichte des **Donatismus**. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verlag (1986). 186 S. = Innsbrucker theologische Studien XVI; kart. DM 38,–. [Diss., München]

Fischer, Bonifatius: Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte. – Frb/B: Herder 1986. 456 S. = Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel XII.

Mertens, Cées: Les premiers **martyrs** et leurs rêves. Cohésion de l'histoire et des rêves dans quelques «Passions» latines de l'**Afrique** du **Nord**. – RHE LXXXI, 1986, 5–46.

Schultz, Wolfgang: Dokumente der Gnosis. Mit Aufsätzen von Georges Bataille ... – Mchn: Matthes und Seitz 1986. 83, XCI, 241 S., Ill. = Batterien XXVII; kart. DM 56,–.

Halleux, André de: Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez lez **Péres cappadociens**? Une mauvaise controverse. – RTL XVII, 1986, 129–155. 265–292.

Genn, Felix: Trinität und Amt nach **Augustinus**. – Eins: Johannes Verl. (1986). 328 S. = Horizonte. N.F. XXIII kart. DM 47.– [Diss., Trier]

Sua Santità Giovanni Paolo II: Lettera apostolica «Augustinum Hipponensem» nel XVI centenario della conversione di S. Agostino dottore della Chiesa e padre dell'Europa. – DoctCom XXXIX, 1986, 235–266; p. 267–281: Trapé, Agostino: Centenario della conversione di Sant'Agostino: da Ipponia ad Aquino; p. 282–291: Fabro, Cornelio: Partecipazione agostiniana e partecipazione tomistica; p. 292–314: Bogliolo, Luigi: Dall'interiorità agostiniana all'interiorità tomistica; p. 315–328: Spiazzi, Raimondo: «Conoscenza con amore» in Sant'Agostino e in San Tommaso; p. 329–338: Lobato, Abelardo: Verdad y libertad. San Agustín y Santo Thomás exégetas de Juan 8,32; p. 339–350: Bertola, Ermenegildo: Libertà e grazia nel pensiero di Agostino e di Bernardo di Chiaravalle; p. 351–379: Iammarrone, Luigi: S. Agostino e S. Bonaventura; p. 380–392: Centi, Tito S.: Il pensiero di S. Agostino negli scritti di S. Caterina da Siena; p. 393–404: Biolo, Salvino: L'interiore testimonianza del Tu assoluto in S. Agostino; p. 405–422: Mondin, Battista: Valenza filosofica della dottrina agostiniana sulla imago Dei; p. 423–437: Toinet, Paul: Le «De Civitate Dei» comme introduction a la théologie de l'histoire; p. 438–447: Petruzzellis, Nicola: Filosofia e teologia della storia nel pensiero di S. Agostino; p. 448–457: Giannini, Giorgio: Il contributo del P. Boyer alla migliore conoscenza di S. Agostino.

Honnefelder, Ludger: Die Einmaligkeit des Geschichtlichen. Die philosophischen Voraussetzungen der Geschichtsdeutung Augustins. – ZPhF XL, 1986, 33–51.

Drobner, Hubertus R.: Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel Una Persona. – Lei: Brill 1986. XI, 353 S. = Philosophia patrum. Interpretations of patristic texts VIII; hfl 104,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Felix Paderae civitas. Der heilige **Liborius** 836–1986. Festschrift zur 1150jährigen Feier der Reliquienübertragung des Patrons von Dom, Stadt und Erzbistum Paderborn. Im Auftrag des Metropolitankapitels hrsg. von Hans Jürgen Brandt und Karl Hengst. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei 1986. 344 S., 105 Ill., graph. Darst. u. Kt. = Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte XXIV; Lw. DM 58,–.

Lehnsgüter in **Obereschach** 1292–1811. Ein Beitrag zur Geschichte der ehemaligen Johanniterkommende Villingen. Hrsg. von Manfred Reinartz. – Schwenningen: Kuhn 1986. 199 S. = Veröffentlichungen aus Archiv und Chronik der Stadt Villingen-Schwenningen.

5. Mittelalter

Warren, Ann K.: Anchorites and their patrons in medieval England. – Berkeley: Univ. of California Pr. 1985. XIV, 375 p.

Van der Walt, A. G. P.: Reflections of the benedictine rule in **Bede**'s homiliary. – JEH XXXVII, 1986, 367–376; p. 377–388: Nederman, Cary J.:

Royal taxation and the english church: The origins of **William** of **Ockham**'s *An princeps.*

Haubrichs, Wolfgang: Die **Tholey**er Abtslisten des Mittelalters. Philolog., onomast. und chronolog. Untersuchungen. – Saarbr: Minerva-Verlag Thinnes und Nolte 1986. 267 S., Kt. = Veröffentlichungen der Saarländischen Kommission für Landesgeschichte und Volksforschung XV.

Binding, Günther: Städtebau und Heilsordnung. Künstlerische Gestaltung der Stadt **Köln** in ottonischer Zeit. – Düs: Droste Verlag 1986. 83 S. = Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance I.

Izbicki, Thomas M.: Papalist reaction to the council of Constance: **Juan** de **Torquemada** to the present. – ChH LV, 1986, 7–20; p. 165–178: Resnick, Irven M.: Litterati, spirituales, and lay christians according to **Otloh** of saint Emmeram.

Women of the medieval world. Essays in honor of John H. **Mundy**. Edited by Julius Kirshner and Suzanne F. Wemple. – (Oxf, NY:) Blackwell (1985). IX, 380 p.; £ 29,50; [cont. e. a.:] p. 7–35: McGinn, Bernard: *Teste David cum Sibylla:* The significance of the Sibylline tradition in the Middle Ages; p. 36–52: McNamara, Jo Ann: A legacy of miracles: Hagiography and nunneries in Merovingian Gaul; p. 53–84: Bishop, Jane: Bishops as marital advisors in the ninth century; p. 85–102: Wemple, Suzanne F.: S. Salvatore/S. Giulia: A case study in the endowment and patronage of a major female monastery in northern Italy; p. 103–118: Roberts, Phyllis B.: Stephen **Langton**'s *Sermo de Virginibus;* p. 119–136: Goodich, Michael: *Ancilla Dei:* The servant as saint in the late Middle Ages.

Wischermann, Else Maria: **Marcigny-sur-Loire**. Gründungs- und Frühgeschichte des 1. Cluniacenserinnenpriorates ‹1055–1150›. – Mchn: Fink 1986. 652 S., Kt. = Societas et fraternitas = Münstersche Mittelalter-Schriften XLII; Lw. DM 78,– [Diss., Münster]

Crusade and settlement. Papers read at the 1st Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R. C. **Smail**. Ed. by Peter W. Edbury. – Cardiff: Univ. College Cardiff Pr. 1985. X, 281 p.

Leclercq, Jean: *Lectio Divina:* Jésus Livre et Jésus Lecteur. – Collectanea Cisterciensia XLVIII, 1986, 207–215; p. 216–234: Fracheboud, André: Le portrait de l'Abbé aux origines cisterciennes; p. 235–250: Soler, Josep M.: Les Mères du désert et la maternité spirituelle; p. 251–265: Fassetta, Raffaele: Le mariage spirituel dans les Sermons de Saint **Bernard** sur le **Cantique**.

Riechert, Ursula: Oberschwäbische Reichsklöster im Beziehungsgeflecht mit Königtum, Adel und Städten ‹12. bis 15. Jh.›. Dargestellt am Beispiel von **Weingarten, Weissenau und Baindt**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. IV, 472 S. mit 6 S. Anhang = Europäische Hochschulschriften III, 301; kart. sfr 76,–.

Die Urkunden des Neuklosters zu **Wiener Neustadt**. In Regestenform bearb. von Heinrich Mayer. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1986. 266 S. = Fontes rerum Austriacarum II, 86.

Schlosser, Marianne: Lux inaccessibilis. Zur negativen Theologie bei **Bonaventura**. – FStudien LXVIII, 1986, 1–140; S. 141–192: Mattick, Renate: Ordensregel und Statuten für das Kölner Klarenkloster. Eine ripuarische Übertragung aus dem 14. Jahrhundert.

Conrad, Klaus: Ordensherrschaft, Stände und Stadtpolitik. Zur Entwicklung des Preußenlandes im 14. und 15. Jahrhundert. Beitr. von Klaus Conrad, Klaus Neitmann und Ernst Manfred Wermter. Hrsg. von Udo Arnold. – Lüneburg: Nordostdeutsches Kulturwerk 1985. 123 S. = Tagungsberichte der Historischen Kommission für Ost- und Westpreußische Landesforschung V = Schriftenreihe Nordost-Archiv XXV.

Burger, Christoph: Aedificatio, fructus, utilitas. Johannes **Gerson** als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris. – Tü: Mohr 1986. XII, 226 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXX; Lw. DM 116,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Die Zinsregister des Chorherrenstiftes **Vorau** aus dem 15. Jahrhundert. Bearb. von Fritz Posch. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1986. XLVII, 271 S., Kt. = Die mittelalterlichen Stiftsurbare der Steiermark. Teil 2 = Österreichische Urbare III, 4.

Christopherson, K. E.: Lady **Inger** and her family: Norway's exemplar of mixed motives in the Reformation. – ChH LV, 1986, 21–38; p. 179–192: Steinmetz, David C.: **Luther** and the ascent of Jacob's ladder.

Losher, Gerhard: **Königtum** und **Kirche** zur Zeit **Karls IV.** Ein Beitrag zur Kirchenpolitik im Spätmittelalter. – Mchn: Oldenbourg 1985. 209 S. = Veröffentlichungen des Collegium Carolinum LVI; kart. DM 28,–.

6. Gesamte Neuzeit

Wagner, Oskar: Zwischen Völkern, Staaten und Kirchen. Zur Geschichte des **Protestantismus in Ostmitteleuropa**. Mit einem Vorwort von Gotthold Rhode. – B, Bo: Westkreuz-Verl. 1986. 290 S., Ill., Kt.; kart. DM 39,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Wiesflecker, Hermann: Kaiser **Maximilian I.** Das Reich, Österreich und Europa an der Wende zur Neuzeit. Bd V: Der Kaiser und seine Umwelt: Hof, Staat, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur. – Mchn: Oldenbourg 1986. XXXI, 904 S., Ill.; Lw. DM 180,–.

Liebing, Heinz: Humanismus – Reformation – Konfession. Beiträge zur Kirchengeschichte. In Verbindung mit Iris Geyer und Uwe Kühneweg hrsg. von Wolfgang Bienert und Wolfgang Hage. – Marb: Elwert 1986. 287 S. = Marburger theologische Studien XX; Lw. DM 48,–.

Zur Bilanz des **Luther**jahres. Hrsg. von Peter Manns. – Stu: Steiner Verlag Wiesbaden GmbH 1986. 154 S. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abt. Abendländische Religionsgeschichte. Beiheft XIX; kart. DM 28,80; [enth.:] S. 1–49: Wolf, Gerhard Philipp: Das Lutherjahr in Frankreich; S. 51–79: Postel, Rainer: Zum Ertrag des Lutherjahres für die Geschichtswissenschaft; S. 81–146: Pesch, Otto Hermann: Erträge des Luther-Jahres für die katholische systematische Theologie.

Steinmetz, David C.: Luther in context. – Bloomington (Ind.): Indiana University Press 1986. XI, 146 p.; $ 25,–.

Honselmann, Klemens: Wimpina's Druck der Ablaßthesen Martin Luthers 1528 ‹nach einem der 1517 von Luther ausgegebenen Texte› und Luthers frühe Aussagen zur Verbreitung seiner Ablaßthesen. – ZKG XCVII, 1986, 189–204.

Taube, Roselies: Gott und das Ich. Erörtert in einer Auseinandersetzung mit Luthers Lehre über Glaube und Liebe in seinem Galater-Kommentar ‹1531/35›. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 612 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 259; kart. sfr 84,–. [Diss., Hamburg]

Gherardini, Brunero: L'immaculata concezione in Lutero. – Div XXX, 1986, 271–283.

Bauer, Barbara: Jesuitische ‚**ars rhetorica**' im Zeitalter der Glaubenskämpfe. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. XIV, 648 S. = Mikrokosmos XVIII; kart. sfr 89,–.

Pound, John: Clerical poverty in early sixteenth-century England: Some east anglian evidence. – JEH XXXVII, 1986, 389–396; p. 397–425: Green, Ian: 'For children in yeeres and children in understanding': The emergence of the English catechism under Elizabeth and the early Stuarts.

Collett, Barry: The benedictine origins of a mid-sixteenth century heresy. – The journal of religious history XIV, 1986, 12–25.

Postel, Rainer: Die Reformation in **Hamburg** 1517–1528. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1986). 484 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte LII; Lw. DM 158,–. [Habil.-Schrift, Hamburg]

Nordsiek, Hans: Glaube und Politik. Beiträge zur Geschichte der Reformation im Fürstbistum **Minden**. – Minden: Mindener Geschichtsverein 1985. 136 S. = Mindener Beiträge zur Geschichte, Landes- und Volkskunde des ehemaligen Fürstentums Minden XXII; DM 21.–

Honée, Eugène: Hereniging door schikking: Over de institutionele grondslag van de duitse godsdienstgesprekken vóór Trente. – TTh XXVI, 1986, 217–239.

Turchetti, Mario: «Concorde ou tolérance?» de **1562** à **1598**. – RH CCLXXIV 1985, 341–355.

Wendebourg, Dorothea: Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch **Jeremias II.** von Konstantinopel in den Jahren **1573–1581**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 425 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXXVII; kart. DM 92,–.

Das Reich und die Eidgenossenschaft **1580–1650**. Kulturelle Wechselwirkungen im konfessionellen Zeitalter. Für die SGG hrsg. von Ulrich Im Hof und Suzanne Stehelin. – Frb/S: Universitätsverlag 1986. 395 S., Ill., graph. Darst., Kt. = Kolloquium der Schweiz. Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft VII.

8. Neuere Zeit

Barnard, L. W.: Joseph **Bingham**, the French Reformed Church and the comprehension question. – HeythrJ XXVII, 1986, 249–261; p. 262–274: Stepelevich, Lawrence S.: **Hegel** and the lutheran eucharist; p. 275–289: O'Meara, Thomas F.: Christ in **Schelling**'s *Philosophy of Revelation*; p. 290–305: Thiel, John E.: J. S. **Drey** on doctrinal development: The context of theological encyclopedia.

Stempfer, René: Roman baroque et clergé réformé. La ‹Mythoscopia Romantica› de Gotthard Heidegger ‹**1698**›. Introduction, traduction, notes. – Bern, Ffm, NY: Lang 1986. L, 225 p. = Contacts II, 2; kart. sfr 44,–.

Le siècle des Lumières et la Bible. Sous la direction de Yvon Belaval et Dominique Bourel. – P: Beauchesne 1986. 869 p. = Bible de tous les temps VII; F 480,–; [cont.:] p. 27–46: Sauvy, Anne: Lecture et diffusion de la Bible en France; p. 47–58: François, Etienne: Les protestants allemands et la Bible. Diffusion et pratiques; p. 59–72: Chedozeau, Bernard: Les Psaumes; p. 73–91: Dupuigrenet, François: Pour une étude de la production biblique catholique en France au XVIIIe siècle; p. 93–102: Piperno, Umberto: L'étude de la Bible chez les juifs italiens; p. 103–112: Hadas-Lebel, Mireille: Le P. **Houbigant** et la critique textuelle; p. 113–128: Löwenbrück, Anna-Ruth: Johann David **Michaelis** et les débuts de la critique biblique; p. 129–137: Boismard, Marie-Emile: L'hypothèse synoptique de **Griesbach**; p. 139–166: Schwarzbach, Bertram Eugene: Les adversaires de la Bible; p. 169–191: Desplat, Christian: La Bible en Béarn et dans les provinces basques; p. 193–199: Dimaras, Constantin: La Bible dans la vie de l'Eglise grecque; p. 201–209: Popa, Mircea: La Bible chez les Roumains; p. 211–228: Dehergne, Joseph: Travaux des jésuites sur la Bible en Chine; p. 229–236: Wanquet, Claude: Jérusalem tropicale? ou la Bible dans les îles du sud-ouest de l'océan Indien; p. 237–252: Baumgarten, Jean: Une traduction de la Bible en yiddish; p. 253–265: Freitas Carvalho, José A. de: La Bible au Portugal; p. 269–287: Rougemont, Martine de: Bible et théâtre; p. 289–315: Veit, Patrice: Musique et cantiques protestants; p. 317–330: Michon, Jacques: Les oratorios bibliques de **Haendel**; p. 331–354: Alvarez-Pereyre, Frank: La Bible et la musique synagogale en Europe; p. 355–364: Braun, Theodore E. D.: La Bible dans les *Poésies sacrées* de Le Franc de Pompignan; p. 365–396: Taillard, Christian: Bible et architecture en France; p. 397–414: Goldberg, Sylvie-Anne: La Bible dans les attitudes juives face à la mort; p. 415–429: Comte, Hubert: Iconographie commentée; p. 431–439: Armogathe, Jean-Robert: Sens littéral et orthodoxie; p. 441–458: Plard, Henri: La Bible luthérienne de Frescnius; p. 459–480: Laplanche, François: La Bible chez les Réformés; p. 481–510: Deghaye, Pierre: La mystique protestante, **Oetinger**; p. 511–521: Goetschel, Roland: La présence de la mystique dans les interprétations juives de la Bible; p. 523–543: Deconinck-Brossard, Françoise: L'Ecriture dans la prédication anglaise; p. 545–561: Carden, Allen: La Bible dans les sermons en Amérique du Nord; p. 563–577: Gélébart, Yves-Claude: La Bible dans l'*Aufklärung* catholique; p. 579–597: Walravens, Else: La Bible chez les libres-penseurs en Allemagne; p. 599–621: Weinberg, Werner: Les traductions et commentaires de **Mendelssohn**; p. 625–647: Mydlarski, Henri: Les moralistes des Lumières et la Bible; p. 649–656: Vercruysse, Jeroom: La Bible hérétique de Charles Le Cène; p. 657–676: Cheymol, Guy: La Bible et la tolérance; p. 677–695: Menozzi, Daniele: La Bible des Révolutionnaires; p. 697–717: Bastier, Jean: La Bible et la réaction; Louis de Bonald; p. 719–758: Ligou, Daniel: La Bible des Maçons; p. 759–777: Schwarzbach, Bertrand Emile: L'*Encyclopédie*; p. 779–803: Cotoni, Marie-Héléne: **Voltaire, Rousseau, Diderot**; p. 805–822: Ecole, Jean: **Wolff**; p. 823–835: d'Aviau de Ternay, Henri: **Kant** et la Bible. Des traces aux frontières.

Sher, Richard B.: Church and university in the scottish enlightenment. The moderate literati of **Edingburg**. – Edinburgh: Univ. Press 1985. 389 p.

Vallin, Pierre: Les «Soirées» de **Joseph** de **Maistre**. Une création théologique originale. – RSR LXXIV, 1986, 341–362.

Thompson, D. G.: General **Ricci** and the suppression of the jesuit order in France 1760–4. – JEH XXXVII, 1986, 426–441.

Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800. Hrsg. von Anton Rauscher. – Pad [u. a.:] Schöningh 1986. 202 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B; kart. DM 29,80; [enth.:] S. 9–26: Frühwald, Wolfgang: Katholische Literatur im 19. und 20. Jahrhundert in Deutschland; S. 27–45: Greschat, Martin: Zur Verhältnisbestimmung von Christentum und Kultur im deutschen Protestantismus am Ausgang des 19. Jahrhunderts; S. 47–98: Berning, Vincent: Geistig-kulturelle Neubesinnung im deutschen Katholizismus vor und nach dem Ersten Weltkrieg; S. 99–120: Biser, Eugen: Romano **Guardini**s rückwärtsgewandte Deutung des Epochenendes – Überlegungen zu einer kritischen Guardini-Rezeption; S. 121–136: Baumgartner, Alois: Die Auswirkungen der Liturgischen Bewegung auf Kirche und Katholizismus; S. 137–167: Fuß, Albert: Der **Renouveau catholique** und seine Rezeption in Deutschland; S. 169–196: Baadte, Günter: Diskussionsbericht.

Lawler, Edwina G.: David Friedrich **Strauss** and his critics. The life of Jesus debate in early 19th-century German journals. – NY, Berne, Ffm: Lang 1986. 164 p. = American university studies VII, 16; kart. sfr 36,–.

Hoover, Arlie J.: The gospel of nationalism. German patriotic preaching from Napoleon to Versailles. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1986. 164 S.

Vergessene Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts. Studien zur Theologiegeschichte. Hrsg. von Eilert Herms und Joachim Ringleben. – Gö: Vandenhoek & Ruprecht (1984). 180 S. = Göttinger Theologische Arbeiten XXXII; kart. DM 36,–; [enth.:] S. 11–36: Meckenstock, Günter: Johann Christoph **Wedeke**. Ein kritischer Pietist; S. 37–76: Herms, Eilert: Erfahrung und Metaphysik. Eine Erinnerung an August **Dorner**s spekulative Theologie und einige ihrer Grundprobleme; S. 77–103: Ringleben, Joachim: Über die Anfänge von Friedrich **Brunstäd**. Eine theologiegeschichtliche Erinnerung; S. 104–128: Marquardt, Manfred: Karl **Bornhausen** (1882–1940); S. 129–148: Brömse, Michael: W. **Vatkes** philosophische Theologie im Streit der Polemik und Apologie; S. 149–154: Jaeger, Bernd: Karl v. **Hase**. Ideale und Irrtümer; S. 155–166: Köpf, Ulrich: Johannes v. **Walter** und die Konzeption einer Religionsgeschichte des Christentums; S. 167–180: Preul, Reiner: Richard **Kabisch**. Die These von der Lehrbarkeit der christlichen Religion.

Meding, Wichmann von: Das **Wartburgfest** im Rahmen des Reformationsjubiläums **1817**. – ZKG XCVII, 1986, 205–236.

Bode, Franz-Josef: Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Die Lehre von der Eucharistie bei Matthias Joseph **Scheeben**. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1986. XIII, 522 S. = Paderborner theologische Studien XVI; kart. DM 68,– [Diss., Bonn]

9. Neueste Zeit

Seiterich-Kreuzkamp, Thomas: Links, frei und katholisch. – Walter **Dirks**. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus der Weimarer Republik. Mit einem Nachwort von Walter Dirks. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. X, 469 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 292; kart. sfr 76,– [Diss., Frankfurt/M].

Schjørring, Jens Holger: Ökumenische Perspektiven des deutschen Kirchenkampfes. – Lei: Brill 1985. 124 S. = Acta Theologica Danica XVIII.

Rehmann, Jan: Die Kirchen im NS-Staat. Untersuchungen zur Interaktion ideologischer Mächte. Mit einem Vorwort von F. W. Haug. – B: Argument-Verl. 1986. 157 S. = Ideologische Mächte im deutschen Faschismus II = Das Argument. Argument-Sonderband AS 160; kart. DM 17,60.

Schneider, Ulrich: Die Bekennende Kirche zwischen „freudigem Ja" und antifaschistischem Widerstand. Eine Untersuchung des christlich motivierten Widerstandes gegen den Faschismus unter bes. Berücks. der Bekennenden Kirche in Kurhessen-Waldeck und Marburg. – Kas: Brüder-Grimm-Verl. 1986. XXXV, 611 S.; kart. DM 30,– [Diss., Marburg]

Kern, Udo: Die durch Barmen definierte Zweireichelehre. – ThZ XLII, 1986, 237–254.

Papeleux, Léon: Le Vatican, Pétain, de Gaulle ‹1944–1945›. – Revue d'histoire de la deuxième guerre mondiale et des conflits contemporains CXLI, 1986, 77–94.

Katholiek Nederland na 1945. Opstellen aangeboden aan Walter **Goddijn** bij gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar godsdienstsociologie van de Theol. Fac. Tilburg. [Red.:] Philippe Cornelis Stouthard en Gérard P. P. van Tillo met medew. van ... – Baarn: Ambo 1985. 230 p. = Annalen van het Thijmgenootschap LXXIV, 1; hfl 35.–

Paolo VI: Discorsi e documenti sul Concilio (1963–1965). A cura di Antonio Rimoldi. – Bresc: Istituto Paolo VI; R: Edizioni Studium 1986. XXXI, 388 p. = Quaderni dell'Istituto IV; Lire 37 500.

Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleto edita (1966–1985). Congregatio pro Doctrina Fidei. – CdV: Libreria Ed. Vaticana 1985. XXV, 303 p.; Lire 30.000.–

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Missiological abstracts. The School of World Mission Fuller Theological Seminary. Ed.: Doris M. Wagner. ‹Vol. 1: **1966–1984**›. – (Pasadena, Ca.: Fuller Theological Seminary 1984. VII, 206 fol.; $ 20,–.

Gittins, Anthony J.: Missionary myth making. – Verbum SVD XXVII, 1986, 185–212; p. 111–122: Mantovani, Ennio: Missionary societies of the 80's and 90's.

Murray, Jocelyn: Proclaim the good news. A short history of the Church Missionary Society. – Lo [e. a.:] Hodder & Stoughton (1985). XIII, 304 p. = Hodder christian paperback; £ 2,90.

Sautter, Gerhard: Heilsgeschichte und Mission. Zum Verständnis der Heilsgeschichte in der Missionstheologie. Am Beispiel der Weltmissionskonferenz u. der ökumenischen Weltkirchenkonferenzen bis 1975 u. der evangelikalen Erklärungen von Wheaton, Frankfurt, Berlin u. Lausanne. Mit einer biblischen Grundlegung heilsgeschichtlichen Denkens. – Gießen, Basel: Brunnen-Verl. (1985). X, 424 S.; kart. DM 53,– [Diss., Tübingen]

Goiburu Lopetegui, Joaquín María: Animación misionera. Vademecum. – Estella ‹Navarra›: Ed. Verbo Divino 1985. 286 p.

Dagras, Michel: J'ai rencontré des hommes heureux. Missionniares en Asie. – (P:) Fayard (1985). 144 p. = Série «Missions étrangères de Paris». Collection «Des chrétiens/servir»; F 59,–.

Lee, Archie C. C.: Doing theology in Chinese context: The David-Bathsheba story and the parable of Nathan. – East Asia Journal of theology III, 1985, 243–257; p. 258–277: England, John C.: Folk-literature and culture as sources for theology. A bibliographical survey; p. 278–289: Athyal, Leelamma: Despair and hope. The story of **Yegnadatta**. A theological reflection; p. 293–309: Ahn Byung-Mu: The body of Jesus-event tradition; p. 310–320: Ryu, Tongshik: Culture and theology in **Korea**: The P'ung-Ryu theology; p. 321–326: Lee, Chang-sik: A historical review of theological thought for the last one century in Korea; p. 327–353: Pyung, Sun Hwan: Other religions and theology; p. 354–359: Hyung, Younghak: **Minjung** Theology and the religion of Han.

Bujo, Bénézet: Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext. – Düs: Patmos (1986). 151 S. = Theologie interkulturell I; kart. DM 24.–

Eboh, Simeon Onyewueke: Church – state relations in **Nigeria**. A juridical survey of the church – state relationship from 1960–83. – Roma 1984: Pont. Univ. Urbaniana. XXVI, 256 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Urbaniana]

Mveng, Engelbert: L'**Afrique** dans l'église: paroles d'un croyant. – P: L'Harmattan (1985). 228 p.; F 110,–.

Biancucci, Duilio: Dritte Welt – unsere Welt: Beispiel **Lateinamerika**. – (Zü, Eins, Köln): Benziger (1985). 211 S., Tab.; kart. DM 28,–.

Johnson, Wallace R.: A history of christianity in **Belize: 1776–1838**. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America (1985). XVII, 279 p.; $ 14,50.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Inleiding tot de studie van godsdiensten. [Van] D. J. Hoens ... met medewerking van M. Heerma van Voss ... – Kampen: Kok (1985). 253 blz. = Inleidingen in de theologische studie; hfl 35,–.

Spilka, Bernard – Ralf W. Hood – Richard L. Gorsuch: The psychology of religion. An empirical approach. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall (1985). XII, 388 p.; $ 26,95.

Steinbrech, Hans Günther: Die Wahrheit der Religionen. – Rhens: Steinbrech 1985. 399 S., graph. Darst.; kart. DM 35,80.

Jenseitsvorstellungen verschiedener Völker. (Vortragsreihe 1984/85). Hrsg.: Bernhard Mensen. – St. Augustin: Akademie Völker & Kulturen (1985). 132 S., Ill.; kart. DM 18,–; [enth.:] S. 11–23: Huber, Hugo, SVD: Tod und Fortleben in **schwarzafrika**nischer Sicht; S. 25–39: Oberem, Udo: Jenseitsglaube bei **südamerikanische**n **Indianer**n; S. 41–66: Stöhr, Waldemar: Totenreise und Totendorf in der Kust der Ngadjudajak auf Kalimantan. Ein Beispiel **altindonesische**r Jenseitsvorstellung; S. 67–81: Thiel-Horstmann, Monika: Jenseitsvorstellungen im **Hinduismus**; S. 83–110: Schuster, Meinhard: Urzeit und Jenseits am mittleren **Sepik**; S. 111–131: Daiber, Karl-Fritz: Die Zukunft nach dem Tod – Christliche und nachchristliche Vorstellungen in der säkularen Gesellschaft der Bundesrepublik.

Die Restauration der Götter. Antike Religion u. Neo-Paganismus. Hrsg. von Richard Faber ... – (Wü): Königshausen & Neumann 1986. 292 S.

Magic, witchcraft, and religion. An anthropological study of the supernatural. [Ed.]: Arthur C. Lehmann ... – Palo Alto, Lo: Mayfield Publ. Co. (1985). XIV, 416 p., fig.; $ 19,95.

Vermaseren, M. J.: Corpus cultus Cybelae Attidisque ‹CCCA›. V: Aegyptus, Africa, Hispania, Galliae et Britannia. – Lei: Brill 1986. XXIV, 226 p., 168 pl., 17 fig. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain L; hfl 125.–.

Lapp, Günther: Die Opferformel des Alten Reiches: unter Berücks. einiger späterer Formen. Dt. Archäolog. Inst., Abt. Kairo. – Mainz am Rhein: von Zabern 1986. XXXVII, 268 S. = Sonderschrift / Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo XXI; Gewebe DM 135,– [Diss., Basel]

Daum, Werner: **Ursemitische** Religion. – Stu [u. a.:] Kohlhammer (1985). 223 S., Abb.; kart. DM 89,–.

Ménard, Jacques: De la gnose au manichéisme. – P: Cariscript 1986. 105 p. = Gnostica IV; F 89,–.

Saveri, Nicholapillai Maria: Die Metaphysik des **Shaiva-Siddhānta**-Systems. Gott – Seele – Welt in der Vorstellung einer nicht-klassischen indischen Philosophie. – St. Ottilien: EOS-Verl. (1985). 397 S.; kart. DM 39,–.

Rueger, Wolfgang: Theorie der religiösen Mischung in Zentral-**Mexiko** im 1. Jh. nach der Eroberung. – Hohenschäftlarn: Renner 1986. V, 181 S.; kart. DM 32,–. [Diss., Köln]

Taylor, Rodney L.: The way of heaven. An introduction to the **Confucian** religion. – Lei: Brill 1986. XI, 37 p., 48 pl. = Iconography of religions XII/3.

Gira, Dennis: Le sens de la conversion dans l'enseignement de **Shinran**. – P: Ed. Maisonneuve & Larose 1985. XX, 271 p.; F 79,–.

VI. Religionsphilosophie

Rist, John M.: **Platonism** and its christian heritage. – Lo: Variorum Reprints 1985. VII, 225 p. = Collected studies series CCXXI; £ 28,–.

Marion, Jean-Luc: Sur le prisme métaphysique de **Descartes**. Constituion et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne. – (P): Pr. Univ. de France (1986). VI, 384 p. = ‹Epiméthée›; F 280,–.

Laras, Giuseppe: Il pensiero filosofico di **Mosè Maimonide**. – R: Carucci Ed. (1985). 235 p. = Collana di cultura ebraica XXIV; Lire 16 000.

Bucher, Rainer: **Nietzsches** Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm. – Ffm. [u. a.:] Lang (1986). XIX, 407 S. = Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie I; kart. DM 75.– [Diss., Würzburg]

Ales Bello, Angela: **Husserl**. Sul problema di Dio. – R: Ed. Studium (1985). 159 p. = Interpretazione XIII; Lire 10 000.

Religion im Denken unserer Zeit. (Referate mehrerer Arbeitstagungen der Deutsch-Skandinavischen Gesellschaft für Religionsphilosophie). Hrsg. von Wilfried Härle ... – Marburg: Elwert 1986. XII, 218 S. = Marburger theologische Studien XXI; kart. DM 30,– [enth.:] S. 1–33: Mahlmann, Theodor:

Was ist Religion in der Religionsphilosophie von Heinrich **Scholz**?; S. 35–72: Landgrebe, Ludwig: **Husserl**s phänomenologischer Zugangsweg zu den Problemen der Religion; S. 73–88: Hubbeling, Hubertus G.: Religion, Religionsphilosophie und Theologie bei Gerardus **van der Leeuw**; S. 89–102: Lyttkens, Hampus: Anders **Nygrens** Religionsbegriff; S. 103–126: Deuser, Hermann: Charles S. **Peirce**'s Religionsphilosophie als Metaphysik der Evolution; S. 127–191: Dalferth, Ingolf U.: Die theoretische Theologie der Prozeßphilosphie **Whitehead**s. Ein Rekonstruktionsversuch; S. 193–218: Andersen, Svend: Metaphysik und Religion im Spätwerk Knud E. **Løgstrup**s.

Ivaldo, Marco: Wolfhart **Pannenberg**. Il pensiero di Dio e il rinnovamento della metafisica. – RFN LXXVIII, 1986, 127–140.

Alonso González, Andrés: La via intuitiva y la evolución del hombre hacia la experiencia mística de Dios. – Studium XXVI, 1986, 289–316.

Aune, Bruce: Metaphysics. The elements. – (Oxf): Blackwell (1986). XIV, 235 p.; £ 6.95.–.

García Bacca, Juan David: Qué es Dios y quien es Dios. – (Barc): Anthropos Ed. del Hombre (1986). 580 p. = Pensamiento crítico, pensamiento utópico XXI; pes 3255.

VII. Fundamentaltheologie

Heinz, Gerhard: Fundamentaltheologie im **18.** Jahrhundert? Implikationen eines theologischen Methodenwandels. – ThQ CLXV, 1985, 281–294.

Paroz, Pierre: Foi et raison. La foi chrétienne aux prises avec le rationalisme critique: Hans **Albert** et Gerhard **Ebeling**. – Genève: Labor et Fides 1985. 336 p. = Lieux théologiques VIII; sfr 35,–.

Buri, Fritz: American philosophy of religion from a European perspective: The problem of meaning and being in the theologies of imagination and process. – Journal of the American Academy of religion LIII, 1985, 651–676; p. 677–702: Booth, Wayne C.: Systematic wonder: The rhetoric of religion.

Landmann, Valentin: Das **Böse**. Geschichte eines Urphänomens. – (Mchn:) Universitäts-Verl. (1985). 301 S.; Lw. DM 38,–.

Essais sur la **mort**. Travaux d'un séminaire de recherche sur la mort. Faculté de théologie, Université de Montréal. Publiés sous la direction de Guy Couturier ... – (Montréal): Ed Fides (1985). 523 p. = Héritage et projet XXIX; $ 24,95.

Coward, Harold: **Pluralism**. Challenge to world religions. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (1985). VIII, 131 p.; $ 8,95.

Filosofische theologie. Opstellen door: J(an) **Sperna Weiland** ... – Baarn: Ambo bv (1985). 215 p.; hfl 18,50; p. 9–39: Sperna Weiland, J.: Over theologie en antropologie; p. 40–64: Klever, W. N. A.: De logica van het universum; p. 65–90: Wal, G. A. van de: Religie en modern bewustzijn. Over eigentijdse verschijningswijzen van het heilige; p. 91–119: Kimmerle, H.: De verhouding tussen geloven en denken. Schleiermacher, Hegel en Wij; p. 120–158: Houtepen, A. W. J.: Hypothese of apotheose. Over de onnodige tegenstelling tussen openbaring en ervaring; p. 159–171: Valk, J. M. M. de: Kan een samenleving zonder godsdienst bestaat?; p. 172–192: Mönnich, C. W.: Geen afscheid van Domineesland; p. 193–205: Nijk, A. J.: Over projectie gesproken; p. 206–214: Hoevers, E.: Bibliografie van J. Sperna Weiland.

González, Angel Luis: Teología natural. – Pampl: Ed. Univ. de Navarra 1985. 317 p. = Publicaciónes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. Libros de iniciació filosófica IX; pes 1400

Mythos und religiöser Glaube heute. Hrsg.: Alois Halder, Klaus Kienzler. – Dnwth: Auer (1985). 188 S. = Theologie interdisziplinär VI; kart. DM 12,80.

Avelino de la Pienda, Jesús: El **sobrenatural** de los cristianos. – Salm: Sígueme 1985. 219 p. = Verdad e imagen XCI; pes 755. – [Diss., Univ. Pont. Comillas]

Roo, William A. van: Telling about **God**. Vol. I: Promise and fulfillment. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1986. XII, 374 p. = Analecta Gregoriana CCXLII = Series Facultatis theologiae, sectio A, XXVI; Lire 50 000.

Gisel, Pierre: Croyance incarnée. **Tradition**, **écriture**, **canon**, **dogme**. – (Genève): Ed. Labor & Fides (1986). 166 p. = Lieux théologiques IX; sfr 23,–.

Pastor, Félix Alejandro: La lógica de lo **inefable**. Une teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo cristiano. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1986. 329 p.

Bourgeois, Henri: L'**espérance** maintenant et toujours. – (P:) Desclée (1985). 319 p. = Le christianisme et la foi chrétienne X; F 120,–.

Phan, Peter C.: Culture and eschatology. The iconographical vision of Paul Evdokimov. – NY, Berne, Ffm: Lang (1985). XIII, 330 p. = American university studies VII, 1; sfr 84.–

VIII. Dogmatik

Bonora, Antonio: Vent' anni dopo la costituzione dogmatica Dei Verbum: il metodo esegetico «critica e teologia». – Teologia X, 1985, 287–306.

Kuhlmann, Jürgen: Innen statt droben. Für ein geistlicheres Gottesverständnis. – Düs: Patmos Verl. (1986). 127 S.; kart. DM 24,–.

Bayer, Oswald: **Schöpfung** als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung. – Tü: Mohr 1986. X, 166 S.; kart. DM 39,–.

Surin, Kenneth: Theology and the problem of **evil**. – Oxford: Blackwell 1986. XIII, 180 p. = Signposts in theology; £ 19,50.

Joest, Wilfried: Dogmatik. Bd II: Der Weg Gottes mit dem Menschen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). XII, S. 343–697. = UTB 1413.

Sayes, José Antonio: **Cristología** fundamental. – Madr: Centro de Estudios de Teología Espiritual 1985. XII, 392 p. = Pensamiento catolico VIII; pes 1300.

Sabourin, Léopold: La christologie á partir de textes clés. – Montréal: Bellarmin; P: Ed. du Cerf 1986. 237 p. = Recherches. N.S. IX; F 184,–.

Morris, Thomas V.: The logic of **God Incarnate**. – Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press 1986. 220 p.

Ringe, Sharon H.: **Jesus**, liberation, and the biblical jubilee. Images for ethics and christology. – Phil, Pa.: Fortress (1985). XVIII, 124 p. = Overtures to biblical theology XIX; $ 8,95.

Poulat, Emile: L'**église**, c'est un monde. L'ecclésiophère. – P: Ed. du Cerf 1986. 282 p. = Sciences humaines et religions; F 105,–.

Visser't Hooft, Willem A.: Lehrer und Lehramt der Kirche. – Ffm: Knecht (1986). 159 S.; kart. DM 18,–.

Les laïcs. Leur mission dans l'église et dans le monde. Préface de Jean Gelamur. – (P:) Ed. du Centurion (1985). 381 p. = Les dossiers de la Documentation catholique; F 140,–.

Sequeira, John Baptist: Tout **mariage** entre baptisés est-il nécessairement sacramentel? Etude historique, théologique et canonique sur le lien entre baptême et mariage. Préface de Henri Denis. – P: Ed. du Cerf 1985. VII, 683, LXIX p.; F 268.– [Diss., Paris]

Salado Martínez, Domingo: La interrelación simbólica Eucarístia-Penitencia en el Organismo Sacramental. – Escritos del Vedat XVI, 1986, 179–215.

Greshake, Gisbert – Jacob Kremer: **Resurrectio** mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1986. VIII, 399 S.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Religions in dialogue. East and West meet. (Offerimus eruditionis hoc florilegium J. B. **Chethimattam** aetatis suae LX.) Ed. by Zacharias P. Thundy [e. a.]. – Lanham (MD) [e. a.]: Univ. Pr. of America (1986). XIV, 314 p.; $ 14,75; [cont. e. a.:] p. 16–21: Chethimattam: A select bibliography of his publications; p. 23–55: Mundadan, Mathias: East-West encounter in India: A story of the Catholic experience; p. 67–75: Thomas, T. M.: Christianity and the Indian culture; p. 89–99: Kanichai, Cyriac: Being and non-being: A phenomenological analysis of limitation and liberation from Indian and Western points of view; p. 127–146: Pathil, Kuncheria: The twentieth-century encounter of the churches; p. 147–164: Podgorski, Frank: Dialogue as mission: A papal initiative; p. 165–175: Brennan, Joseph E.: The Roman Catholic Church and Judaism since the Second Vatican Council; p. 239–259: Redington, James D.: Hindu-Christian dialogue and interior dialogue; p. 261–269: King, Winston L.: Buddhist-Christian dialogue; p. 271–282: Panikkar, Raimundo: The message of yesterday's India to today's world; p. 283–294: Cousins, Ewert: Religious experience in the second axial period; p. 295–314: Chethimattam, John B.: Towards a world theology: An inter-religious approach to theological issues.

Fletcher, William C.: Soviet charismatics. The **Pentecostals** in the **USSR**. – NY [e. a.:] Lang (1985). 200 p. = American university studies VII, 9; sfr 57,–.

M[a]c Donnell, John J.: The **World Council** of Churches and the Catholic Church. – NY, To: Mellen (1985). X, 486 p. = Toronto studies in theology XXI; $ 49,95.

Der Herr des Lebens. Jüdische und christliche Interpretationen in der Ökumene. Hans-Georg Link, Martin Stöhr (Hrsg.). Mit Beiträgen von Ulrike Berger ... – Ffm: Haag & Herchen (1985). 177 S. = Arnoldshainer Texte XXXIX.

Society and original sin: ecumenical essays on the impact of the **fall**. Ed. by Durwood Foster ... – NY: Paragon House Publishers (1985). VIII, 192 p. = Interreligious explorations series; $ 11,95.

Doing theology in a divided world. Papers from the Sixth International Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians, January 5–13, Geneva, Switzerland. Edited by Virginia Fabella and Sergio Torres. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (1985). XIX, 218 p.; $ 11,95.

Churches respond to **BEM**. Ed. by Max Thurian. Vol. II: Official responses to the "Baptism, eucharist and ministry" text. – Geneva: World Council of Churches (1986). VI, 348 p. = Faith and order paper CXXXII; sfr 29,50.

Zizioulas, John: Eschatologie und Geschichte. – OekRu XXXV, 1986, 373–384; S. 384–400: Zeddies, Helmut: Religionsfreiheit als Anspruch und Herausforderung der Kirchen; S. 401–415: Marquardt, Manfred: Evangelische Kirchengemeinschaft. Inhalt und Ergebnisse der luth.-meth. Lehrgespräche; S. 415–427: Rössler, Andreas: Paul **Tillich**s Programm einer evangelischen Katholizität; S. 428–444: Voß, Reinhard: Ökumenische Initiative. Eine Welt – eine ökumenische Lernbewegung. Bilanz und Ausblick nach 10 Jahren.

Schumacher, Joseph: Der Stand der ökumenischen Bemühungen zwischen Katholiken und Protestanten. – Forum kath. Theologie II, 1986, 162–183; S. 184–200: Amato, Angelo, SDB: Der ökumenische Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen. Situation und entstandene Probleme; S. 201–217: Gläßer, Alfred: Ökumenische Theologie auf dem Weg zur Grundlagendiskussion; S. 218–230: Brandmüller, Walter: Ökumenismus vor dem Hintergrund der Geschichte.

X. Moraltheologie

Abba, Guiseppe: I »Christian Moral Principles« di G. **Grisez** e la »Secunda Pars« della »Summa Theologiae«. – Sales XLVIII, 1986, 637–680.

Volant-Labelle, Eric: Des morales. Crises et impératifs. – (Montréal): Ed. Paulines; (P:) Médiaspaul (1985). 245 p. = Notre temps XXXII; can. $ 13,50.

Fuchs, Josef, SI: Christian morality: Biblical orientation and human evaluation. – Greg LXVII, 1986, 745–763.

Lange, Dietz: Zum Verhältnis von Utopie und Reich Gottes. Probleme der Begründung einer christlichen Ethik in der modernen Gesellschaft. – ZThK LXXXI, 1986, 507–542.

Pauli, Heinrich: Einsicht und moralische Phantasie. Was leistet die inhaltsbezogene Ethik? – Rgb: Pustet (1986). 133 S.; kart. DM 19,80.

Rousseau, Félicien: Courage ou résignation et violence. (Un retour aux sources de l'éthique.) – Montréal: Ed. Bellarmin; P: Ed. du Cerf 1985. 311 p. = Recherches. N.S. V; F 120,–.

O'Donovan, Oliver: Resurrection and moral order. An outline for evangelical ethics. – Leicester: Inter-Varsity Pr.; GrR, Mich.: Eerdmans (1986). 284 p.

Maly, Karl: **Handeln** als Christ. Eine Orientierungshilfe. – Ffm: Knecht (1985). 156 S.; kart. DM 29,–.

Lebacqz, Karen: **Professional** ethics. Power and paradox. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. (1985). 189 p.; $ 11,95.

Hanigan, James P.: As I have loved you. The challenge of christian ethics. – NY, Mahwah, NJ: Paulist Pr. (1986). V, 227 p.; $ 9,95.

Kettling, Siegfried: Das **Gewissen**. Erfahrungen, Deutungen, biblisch-reformatorische Orientierung. – Wup: R. Brockhaus (1985). 143 S.; kart. DM 12,80.

Schillak, Wolfgang: Gewissen und Identität. Versuch eines theologisch-psychoanalytischen Dialogs über Relationen und Strukturen individueller

Gewissenstätigkeit. – Ffm [u. a.:] Lang (1986). VI, 563 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 297; sfr 80,– [Diss., Göttingen]

Merle, Roger: La **penitence** et la **peine**. Théologie, droit canonique droit pénal. – P: Ed. du Cerf; Ed. Cujas (1985). 157 p. = Coll. Éthique et société; F 72,–.

Vidal, Marciano: Moral de la persona. Bioética, etica sexual, etica de la convivencia. – Madr: PS Editorial (1985). 947 p. = Moral de actitudes II.

Cahill, Lisa Sowle: Between the sexes. Foundations for a christian ethics of sexuality. – Phil: Fortress Press; NY, Ramsey: Paulist Press (1985). X, 166 p.

Blásquez, Niceto: Die traditionelle kirchliche Morallehre über den **Suizid**. – Concilium XXI, 1985, 205–212; S. 213–217: Power, David: Die Beisetzungsriten für Selbstmörder und liturgische Entwicklungen; S. 218–223: Jossua, Jean-Pierre: „Das Leben hat für mich keinen Sinn mehr"; S. 223–229: Holderegger, Adrian: Ein Recht auf den freigewählten Tod? Theologische Überlegungen; S. 229–233: Kuitert, Harry: Haben Christen das Recht, sich selbst zu töten?

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Peretto, Elio: Movimenti spirituali laicali del Medioevo. Tra ortodossia ed eresia. – R: Ed. Studium (1985). 290 p. = La spiritualità cristiana VIII.

Auberger, Jean-Baptiste: L'unanimité cistercienne primitive: mythe ou réalité? – Achel: Ed. Sine Parvulos 1986. 583 p., fig. = Cîteaux: studia et documenta III; FB 3500.

Fischer, Karl-Hubert: Zwischen Minne und Gott. Die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des dt. Minnesangs mit besonderer Berücksichtigung der Frömmigkeitsgeschichte. – Ffm [u. a.:] Lang (1985). 340 S. = Europäische Hochschulschriften I, 843; sfr 66,–.

Verheecke, Monique: Dieu et l'homme. Dialogue et combat. Théologie et anthropologie dans les Exercises Spirituels d'**Ignace de Loyola**. – Louvain-La-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1986. 221 p. = Collection Cerfaux-Lefort VI; FB 460,–.

Ignatian spirituality in a secular age. Ed. by George P. Schner. (Papers presented at a symposium, organized by Regis College and held March 20–21, 1981.) – (Waterloo): Wilfried Laurier Univ. Pr. 1984. 125 p. = SR supplements XV; $ 11,95.

Pinckaers, Servais Th. – C. J. Pinto de Oliveira: Sainte **Thérèse** d'**Avila**. Contemplation et renouveau de l'Eglise. – Frb/S: Ed. Universitaires (1986). 154 p.; sfr 12,–.

Man, Anja de: Het leven van Sinte **Lutgard** door broeder Geraert: een verwaarloosde bewerking van Thomas Cantimpratensis' Vita Lutgardis. – OGE LX, 1986, 125–147; p. 148–203: Margry, P. J.: Het Katharijneconvent te **Heusden**. Een onderzoek naar het boekenbezit en boekengebruik van een tertiarissenklooster in de late middeleeuwen; p. 204–253: Verleyen, H.: Benedictus van **Haeften** († 1648) als geestelijk schrijver; p. 254–287: Pelckmans, P.: De grote manier van de deugd. Dood en rouw in *Willem Leevend*.

Wallmann, Johannes: Geisterfahrung und Kirche im frühen **Pietismus**. – Charisma und Institution . . ., Gü (1985), 132–144; S. 145–159: Waldenfels, Hans: Frömmigkeit jenseits der Kirche. Profile und Gestalten außerchristlicher Spiritualität; S. 160–174: Cornehl, Peter: Der Gottesdienst – Kontinuität und Erneuerung chrsitlichen Lebens.

Peyrous, Bernard: La sainteté dans l'Eglise depuis Vatican II. – NRTh CVII, 1985, 641–657; p. 658–674: Hausman, Noëlle: La vie religieuse apostolique selon Vatican II.

Dunne, Tad: Lonergan and spirituality: towards a spiritual integration. – Chicago: Loyola University Press 1985. IX, 230 p. = A champion-book.

Lesage, Germain: Renouveau de la vie religieuse. – (Montréal): Ed. Paulines; (P:) Médiaspaul (1985). 267 p. = Les institutions ecclésiales II; $ 14,–.

Leech, Kenneth: True God. An exploration in spiritual theology. – Lo: Sheldon Pr. (1985). 500 p.; paper £ 9,95.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Etica della vita sociale. A cura di Tullo Goffi, Giannino Piana. – (Brescia): Ed. Queriniana (1985). 357 p. = Koinonia II = Corso di morale IV, 2; Lire 30 000; [cont.:] p. 9–82: Lorenzetti, Luigi: Etica sociale cristiana; p. 83–180: Bondolfi, Alberto: Etica politica; p. 181–238: Piana, Giannino: Etica della comunicazione: problemi e prospettive; p. 239–318: De Guidi, Serio: Per una fondazione ecclesiologica dell'etica; p. 319–350: Compagnoni, Francesco: I diritti e i doveri nella chiesa.

Actes [de la] 18ème Conférence Internationale de Sociologie des Religions – Acts [of the] 18th International Conference for the Sociology of Religion Leuven [1985]. – Lausanne: Campiche 1985. 256 p.; [cont. e. a.:] p. 23–34: Guizzardi, Gustavo: L'évènement-charisme et les mass médias. Synthèse d'une recherche; p. 37–49: Holm, Nils G.: **Charisma** and religious transformation in the nordic countries; p. 51–64: Seguy, Jean: Charisma in the modern world; p. 65–75: Zylberberg, Jacques: Le charisme en question: pouvoir et organisation dans la contemporanéité; p. 77–91: Ladrière, Jean: Sciences de la vie, ethique, et religion; p. 93–105: Nowotny, Helga: The technical and the social: The obvious and some excluded questions; p. 107–119: Rip, Arie: Opening the black box of technological development; p. 121–133: Wuthnow, Robert: **Modernity** and religious evolution: Bringing social structure back in; p. 135–153: Comments on Robert Wuthnow's (by) Thomas Luckmann, David Martin, Franco Ferrarotti; p. 155–167: Bastian, Jean-Pierre: Stratégies religieuses pacifistes et luttes politiques en Amérique Latine; p. 169–181: Anzai, Shin – Jan Swyngedouw: Nationalism and cosmopolitism in tension: **Japanese** religions and the peace movement; p. 183–200: Philipson, Sten: Conceptions of **violence** in modernity.

Christentum zwischen **Volkskirche** und **Ketzerei**. Edmund Weber ‹Hrsg.›. – Ffm, Bern, NY: Lang (1985). 109 S. = Studia irenica XXVIII; sfr 26,–; [enth.:] S. 11–18: Stoodt, Hans Christoph: Thesen zu einer Soziologie der Volkskirche; S. 21–28: Weber, Edmund: Die Brüder und Schwestern vom Freien Geist im Mittelalter; S. 29–34: Weber, Edmund: Vergleich der Grundstrukturen der Ketzerei der Brüder und Schwestern vom Freien Geist und der Kirche der Katharer; S. 35–72: Benad, Matthias: Zu den historischen Wurzeln der protestantischen Volkskirche. Beobachtungen im Kirchenwesen eines hessischen Kleinterritoriums vor 270 Jahren; S. 73–94: Meier, Christoph: Schleiermachers religiöse Erziehung. Ein Beitrag zu seiner frühesten Biographie; S. 97–109: Trommershäuser, Rolf – Edmund Weber: Die Kirche ist anders. Studie 1/8 des Instituts für kirchliche Sozialforschung, 1970.

Schneider, Lothar: Soziale Dynamik. Aspekte christlicher Gesellschaftslehre. – Rgb: Pustet (1986). 140 S., Tab., graph. Darst.; kart. DM 16,80.

Calvez, Jean-Yves: Foi et justice. La dimension sociale de l'évangélisation. Essai sur un document clé de l'histoire récente des Jésuites. – (P:) Desclée de Brouwer; (P:) Bellarmin (1985). 222 p. = Collection Christus LVIII. Essais.

Noormann, Harry: **Protestantismus** und politisches Mandat **1945–1949**. Bd I: Grundriß. II: Dokumente und Kommentare. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1985). 317 S.; 287 S.

Joly, Robert: Origines et évolution de l'**intolérance** catholique. – Brux: Ed. de l'Univ. de Bruxelles (1986). 149 p. = Laicité. Sér. «Documents» III.

Kühr, Herbert: Katholische und evangelische Milieus: Vermittlungsinstanzen und Wirkungsmuster. – Wirtschaftlicher Wandel, religiöser Wandel und Wertwandel. Folgen für das politische Verhalten in der Bundesrepublik Deutschland, B (1985), 245–262; S. 263–290: Pappi, Franz Urban: Die konfessionell-religiöse Konfliktlinie in der deutschen Wählerschaft: Entstehung, Stabilität und Wandel; S. 291–332: Schmitt, Karl: Religiöse Bestimmungsfaktoren des Wahlverhaltens: Entkonfessionalisierung mit Verspätung?

Padberg, Lutz von: **Feminismus**. Eine ideologische und theologische Herausforderung. – Wupp: Verl. und Schriftenmission der Evangel. Gesellschaft für Deutschland (1985). 255 S. = Evangelium und Gesellschaft V = Edition C.

Calvez, J.-Y.: La spiritualità del **lavoro** nell'enciclica «Laborem exercens». – CivCatt CXXXV, 3, 1985, 358–372.

Wagner, Falk: **Geld** oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt. – (Stu:) Klett-Cotta (1985). 162 S.

XIII. Kirchenrecht

Marini Avonzo, Franca de: Secular and clerical culture in **Dionysius Exiguus'** Rome. – Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law, Berkeley/Ca., 28 July – 2 Aug. 1980. Ed. by Stephan Kuttner . . ., CdV 1985, 83–92; p. 93–107: Rambaud-Buhot, Jacqueline: L'Abbreviatio Decreti d'omnebene; p. 109–123: Knox, Ronald G. G.: The problem of academic language in **Rufinus** and **Stephan**; p. 125–137: Martin, Norbert: Die 'Compilatio decretorum' des Kardinals **Laborans**; p. 139–151: Palacios, Arturo Bernal: La 'Concordia utriusque iuris' de **Pascipoverus**; p. 153–161: Santiago Otero, Horacio: El 'Sacramental' de Clemente **Sánchez de Valderas**; p. 165–184: Vismara, Giulio: Le fonti del diritto romano nell'alto medioevo secondo la più recente storiografia; p. 185–201: Mordek, Hubert: Systematische Kanonessammlungen vor Gratian: Forschungsstand und neue Aufgaben; p. 205–222: Classen, Peter: Italienische Rechtsschulen außerhalb Bolognas; p. 223–240: Gouron, André: Une école ou des écoles? Sur les canonistes français ‹vers 1150 – vers 1210›; p. 241–256: Piergiovanni, Vito: Il primo secolo della scuola canonistica di **Bologna**: Un ventennio di studi; p. 259–270: Erickson, John: The 'oikonomia' of orders in Byzantine canon law; p. 271–288: Lynch, Joseph H.: Spiritual kinship and sexual prohibitions in early medieval Europe; p. 289–307: Olsen, Glenn W.: Reference to the 'ecclesia primitiva' in the Decretum of **Burchard of Worms**; p. 309–320: Van Engen, John H.: Observations on 'De consecratione'; p. 321–332: Kedar, Benjamin Z.: Muslim conversion in canon law; p. 333–349: Stickler, Alfons M.: Die Ekklesiologie des Dekretisten **Huguccio** von **Pisa**; p. 351–362: Pascoe, Louis B.: Law and evangelical liberty in the thought of **Jean Gerson**; p. 363–373: Lefebvre, Charles: Récents développements des recherches sur l'équité canonique.

Yarza, Fernando: El obispo en la organización eclesiástica de las decretales pseudoisidorianas. – Pampl: Ed. Univ. de Navarra 1985. 308 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 2500.

Marzoa Rodríguez, Angel: La censura de **excomunión**. Estudio de su naturaleza jurídica en ss. **XIII–XV**. – Pampl: Ed. Univ. de Navarra 1985. 227 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 3050.

Maier, Eva Maria: Kirchrecht als christliche Freiheitsordnung. – OeAKR XXXV, 1985, 282–311.

Pizzorni, Reginaldo M.: Diritto e morale: distinzione nell'Unità. – Apollinaris LIX, 1986, 37–76; p. 77–114: Diquattro, Giambattista: Lo statuto giuridico dei «Christifideles» nell'ordinamento di diritto canonico; p. 115–130: Schulz, Winfried: La posizione giuridica delle Associazioni e la loro funzione nella Chiesa; p. 131–187: Abate, Antonio M.: La forma della celebrazione del matrimonio nel nuovo Codice di diritto Canonico; p. 189–211: Grocholewski, Zenon: Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e Sentenza canonica; p. 213–249: Aimone-Braida, P. V.: Titoli attribuiti al Papa e all'Imperatore nella Decretistica; p. 251–267: Orioli, Giorgio: La Vita Sancti Apolenaris di Ravenna e gli antecedenti storici dell'Organizzazione ecclesiastica ravennate.

Pagé, Roch: Les **églises particulières**. T. I: Leurs structures de gouvernement selon le code de droit canonique de 1983. – (Montréal): Ed. Paulines; (P:) Médiaspaul (1985). 205 p. = Les institutions ecclésiales I; can. $ 13,–.

Herranz, Julián: Le statut juridique des laïcs: l'apport des documents conciliaires et du Code de droit canonique de 1983. – Studia canonica XIX, 1985, 229–257; p. 259–325: Mendonça, Augustine: The incapacity to contract marriage: Canon **1089**; p. 327–338: Pagé, Roch: La reconnaissance des associations de fidèles; p. 339–355: Urrutia, Francisco, SJ: Delegation of the executive power of governance; p. 357–399: Hopka, Jack: The vetitum and monitum in matrimonial nullity proceedings; p. 401–416: Pospishill, Victor J. – Michel Thériault: The Seventh International Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches ‹Geneva, Sept. 15–22, 1985›.

Mariage civil et mariage canonique. Actes du Ve Colloque national des Juristes catholiques Paris, 20, 21 avril 1985. [Par] Raymond-Marie Tchidimbo (e. a.). – P: Téqui (1985). 175 p.; F 70,–.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Ansaldi, Jean: Le dialogue pastoral. De l'anthropologie à la pratique. – (Genève:) Ed. Labor & Fides (1986). 169 p.; sfr 29,–.

Galot, Jean: Prêtre au nom du christ. – (Chambray-lès-Tours: Éditions C.L.D. 1985.) 286 p. = Le Caillou Blanc VII; F 150,–.

Hutter, Hans-Jürgen: Religiöse Symbolik und Seelsorge. Zur Funktion und Intention religiöser Symbole in ausgewählten Werken neuerer evangelikaler Seelsorgeliteratur. – Ffm [u. a.:] Lang (1985). X, 249 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 268; sfr 56,– [Diss., Frankfurt/M.]

Clinical handbook of pastoral counseling. Ed.: Robert J. Wicks ... – NY, Mahwah, N. J.: Paulist Pr. (1985). VII, 579 p. = Integration books; $ 14,95.

Fischer, Alfons: **Pastoral** in **Deutschland** nach 1945. Bd I: Die „Missionarische Bewegung" 1945–1962. Bd II: Zielgruppen und Zielfelder der Seelsorge 1945–1962. – Wü: Seelsorge – Echter Verl. 1985–1986. 326 S.; 344 S.

Mette, Norbert – Martina Blasberg-Kuhnke: Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000. Zur Situation und Zukunft der Pastoral. – Düs: Patmos (1986). 189 S.; kart. DM 29,80.

Faber, H[eije]: Wegen en perspectieven in het pastoraat. – Den Haag: Voorhoeve (1985). 183 blz. = Pastorale handreiking XLIV; hfl 36,90.

Gefahr für die Seele. **Seelsorge** zwischen Selbstverwirklichung und Christuswirklichkeit. Mit Beiträgen von Sven Findeisen ... Hrsg.: Lothar Gassmann. – Neuhausen-Stu: Hänssler (1986). 205 S. = Tagesfragen XXX.

Kemp, Charles F.: The **caring pastor**. An introduction to pastoral counseling in the local church. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. (1986). 175 p.; $ 9,95.

Claassen, A. W. M.: Schipperen tussen school en kerk. Een onderzoek bij onderwijsgevenden van kath. basisscholen naar de situatie van de hedendaagse schoolkatechese tegen de achtergrond van haar geschiedenis. – Nijmegen: Dekker & van de Vegt 1985. 354 blz.; hfl 39,50 [Diss., Nijmegen]

Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe. Hrsg. von Gottfried Bitter ... Bd I. II. – (Mchn:) Kösel (1986). 792 S.; kart. DM 58,–.

Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung. Zur Auseinandersetzung mit der kognitiven Psychologie. Erträge der 3. Internationalen Arbeitstagung „Religionspädagogik unsd Religionspsychologie". Hrsg. von Hans-Jürgen Fraas und Hans-Günter Heimbrock. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 153 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 11–38: Fraas, Hans-Jürgen: Zur Dynamik von Glauben und Lernen in theologischer und psychologischer Perspektive. Teilaspekte der Persönlichkeit oder Bedingungsstruktur der Ich-Entwicklung?; S. 39–62: Van der Ven, Johannes A.: Theologische und lerntheoretische Bedingungen der Glaubenserfahrung; S. 63–81: Hutsebaut, Dirk: Die Rolle der Bezugspersonen bei der Vermittlung von Glauben; S. 82–84: Fraas, Hans-Jürgen – Hans-Günter Heimbrock: Kritische Würdigung / Weiterführende Anfragen; S. 85–98: Stoodt, Dieter: **Kohlberg** und die christliche Erziehung in den USA am Beispiel von C. A. Dykstras Dissertation von 1978; S. 99–102: Fraas, Hans-Jürgen – Hans-Günter Heimbrock: Kritische Würdigung / Weiterführende Anfragen; S. 103–119: Van der Lans, Jan: Kritische Bemerkungen zu **Fowlers** Modell der Glaubensentwicklung; S. 120–133: Neidhart, Walter: Die Glaubensstufen von James W. **Fowler** und die Bedürfnislage des Religionspädagogen; S. 137–152: Heimbrock, Hans-Günter: Intellektuelle Problembewältigung oder verstehendes Erschließen?

XV. Liturgiewissenschaft

McKenna, John, C. M.: The **epiclesis** revisited. A look at modern eucharistic prayers. – ELit XCIX, 1985, 314–336; p. 337–348: Albertine, Richard: The epiclesis problem – The Roman canon (canon I) in the Post-Vatican liturgical reform; p. 349–382: Triacca, Achille M.: Presenza e azione dello **Spirito Santo** nell'assemblea liturgica.

Wainwright, Geoffrey: The **Lima** text in the history of Faith and Order. – Studia liturgica XVI, 1986, 6–21; S. 22–39: Kaczynski, Reiner: The Lima text in the light of historical research; S. 40–63: Brand, Eugene: The Lima text as a standard for current understandings and practice of baptism; S. 64–79: Burky, Bruno: The Lima text as a standard for current understandings and practice of the eucharist; S. 80–91: Calivas, Alkiviadis C.: The Lima text as a pointer to the future: an Orthodox perspective; S. 92–99: Hinson, Glenn: The Lima text as a pointer to the future: a Baptist perspective; S. 100–107: Chupungco, Anscar J.: The Lima text as a pointer to the future: an Asian perspective; S. 108–127: Lanne, Emmanuel: The Lima text: a contribution to the unity of the churches.

Brand, Eugene L.: Der Lima-Text als Maßstab heutiger Taufinterpretation und Taufpraxis. – JLH XXIX, 1985, 1–22.

Hennig, John: Das Alte Testament als Quelle der Eröffnungsverse der Messe. Eine Durchsicht des Missale Romanum von 1970. – ALW XXVIII, 1986, 43–60.

La liturgie. – P: Beauchesne 1985. 168 p. = Les quatre fleuves XXI–XXII; [cont.:] p. 5–24: Pietri, Charles: Histoire, culture et «réforme liturgique». L'exemple de l'Antiquité tardive (IVe–Ve S.; p. 25–46: Taillé, Michel: Que signifie l'emploi de la langue vernaculaire dans la liturgie?; p. 47–64: Nocent, Adrien: Les grandes rénovations de la célébration eucharistique. Le **missel** de **Pie V** et celui de **Paul VI**; p. 65–78: Dalmais, Irénée-H.: La liturgie, célébration du Mystère. Dom Odo **Casel** (1886–1948); p. 81–94: Martimort, A.-G.: La réforme liturgique de **Vatican II**. Sa préparation, son élaboration, sa mise en œuvre; p. 95–107: Rondeau, Marie-J.: Les Évangiles dans le Lectionnaire du dimanche; p. 109–113: Armogathe, Jean-R.: L'homélie. Ou comment ne pas prendre la parole; p. 115–122: Gy, Pierre-Marie: La réforme liturgique et les sacrements aujourd'hui; p. 125–136: Meslin, Michel: **Symboles** et liturgie; p. 137–147: Canévet, Mariette: Liturgie et mystère.

Laan, H. van der: Het vormenspel der liturgie. – Lei: Brill 1985. 102 p.

Burnish, Raymond: The meaning of **baptism**. A comparison of the teaching and practice of the 4th century with the present day. – (Lo:) SPCK (1985). XV, 240 p. = Alcuin club collections LXVII; £ 10,50.

Standaert, Benoit, OSB: Le mystère de l'**Esprit** dans les Ecritures et dans la liturgie. – QL LXVII, 1986, 87–93; p. 94–105: Van Bavel, T. J.: Le rapport entre le Saint-Esprit et le Christ Jésus; p. 106–127: Kleinheyer, Bruno: L'effusion de l'Esprit dans les cérémonies d'initiation protochrétiennes; p. 128–142: Meijer, J. A.: L'Esprit Saint dans la vie liturgique orientale; p. 143–154: Lescrauwaet, J. F.: Renouveau d'attention pour le Saint-Esprit dans la vie liturgique; p. 159–179: Verheul, A., OSB: Le «Notre Père» et l'Eucharistie.

Senyk, Sophia: The **eucharistic** liturgy in **Ruthenian** Church practice. Frequency of celebration and attendance before the nineteenth century. – OChP LII, 1985, 123–155.

Hoeweler, C. A.: Fontes **hymnodiae Neerlandicae** impressi **1539–1700** = DE melodieen van het Nederlandstalig geestelijk lied 1539–1700. Een bibliografie van de gedrukte bronnen door C. A. Höweler & F. H. Matter. – Nieuwkoop: De Graaf 1985. XLIII, 400 p., fig. = Bibliotheca bibliographica Neerlandica XVIII; hfl 154,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Irena Backus, Université de Genève, Inst. d'histoire de la Réformation, 40 Bibliothèque publique et universitaire, CH-1211 Genève 4; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Albertstr. 8, A-8010 Graz; Norbert Maria Borengässer, Verlagshaus Borengässer, Kirchweg 12, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Walter Brandmüller, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Norbert Brox, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Prof. DDr. Hubertus R. Drobner, Theol. Fakultät Paderborn, Kamp 6, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Forsthausstr. 21, 6400 Fulda; Prof Dr. Joseph A. Fischer, Caritasweg 2, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Miguel Mª Garijo-Guembe, Kath.-Ökumen. Inst., Abt. II, Bogenstr. 6, 4400 Münster; Prof. Dr. Wilhelm Geerlings, Neustr. 11, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Wilhelm Goerdt, Burchardstr. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Martin Greschat, Inst. f. Evang. Religionswissenschaften, Karl-Glöckner-Str. 21, 6300 Gießen; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Habsburgerstr. 107, 7800 Freiburg; Dr. Oda Hagemeyer, Abtei Herstelle, 3472 Beverungen 1; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Josefstr. 5, 4500 Osnabrück; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Reinhard Hübner, Gesamthochschule Eichstätt, Kath.-Theol. Fakultät, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck OFM, Mauritiusstr. 22, 8702 Estenfeld; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Dr. Ernst Laubach, Arnikaweg 18, 4400 Münster; Prof. Dr. Paul-Gerd Müller, Kath. Bibelwerk, Silberburgstr. 121, 7000 Stuttgart 1; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. Dr. J. V. Pollet, 222, Faubourg, Saint Honoré 8e, F-75008 Paris; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Univ. Passau, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Rudolf Schnackenburg, Erthalstr. 22d, 8700 Würzburg; Dr. Christoph Stoll, Werner-Friedmann-Bogen 30, 8000 München 50; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Woldemei 10, 4780 Lippstadt; Prof. Dr. Erdmann Sturm, Jupiterweg 26, 4400 Münster; Prof. Dr. Harald Wagner, Eichendorffstr. 18, 3554 Gladenbach; Dr. Hermann Wieh, Niels-Stensen-Kolleg, Philippi-Str. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Am Herrengarten 21, 5300 Bonn 3; Prof. Dr. Werner Wolbert, Kamp 6, 4790 Paderborn; Dr. Friedrich Wulf SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Erich Zenger, Asbeckweg 9, 4400 Münster; Prof. Dr. Walter Ziegler, Institut für Geschichte, Am Hubland, 8700 Würzburg.

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 19,– DM, jährlich 90,– DM, Studenten-Abonnement 72,– DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1986 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, 1986

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen die Prospekte »Renovatio et Reformatio« und
»Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters« des Aschendorff-Verlages bei.