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 - - -αί- - - - - - - -
                                                              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   ὸν ----α
Lc 10,10 ---   --- ὐή ----.

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 **I^er** siècle, début du **II^e**; 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 (VI^e–XI^e** 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 **XVII^e** siècle; p. 123–137: Pillorget, Suzanne: Les évêques de l'Église établie d'**Irlande** au **XVII^e** 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 **XIX^e** siècle ‹**1802–1849**›; p. 181–190: Hilaire, Yves-Marie: Les évêques mennaisiens au **XIX^e** 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 **XIX^e** et **XX^e** 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 (IV^e–VI^e 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 **II^e–III^e** 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 ‹III^e–V^e 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 **VIII^e–IX^e** 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 XVIII^{e} 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 XV^{e} siècle. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1985. 205 p. = Studi e testi CCCXI.

Yon, Ephrem: Autour de Dom **Guéranger**. Questions du XIX^{e} 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.