494 † = Bau V

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 90,–**

Nummer 6 **1986** **82. Jahrgang**

Erich Zenger: Der Gott JHWH im Spannungsfeld von Politik und Kult . . . . . Sp. 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 449
R. M. Grant / D. Tracy: A Short History of the Interpretation of the Bible (P.-G. Müller)
Die Übersetzung der Bibel – Aufgabe der Theologie. Hrsg. von J. Gnilka u. H. P. Rüger (O. B. Knoch)
F. Ahuis: Autorität im Umbruch (J. Scharbert)
J. Ernst / K. Backhaus: Studium Neues Testament (O. B. Knoch)
P. Hofrichter: Im Anfang war der „Johannesprolog" (R. Schnackenburg)
V. Mora: Le Refus d'Israël (F. Mußner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 459
E. Weidinger: Die Apokryphen (N. Brox)
W. R. Schoedel / H. Koester: Ignatius of Antioch (J. A. Fischer)
H. Paulsen: Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna (J. A. Fischer)
Origenes Werke, 3. Bd. Hrsg. v. E. Klostermann, 2. bearb. Aufl. hrsg. v. P. Nautin (R. M. Hübner)
L'Exposé valentinien. Présenté par J. E. Ménard (H.-J. Klauck)
H. Crouzel: Origène (M.-B. v. Stritzky)
Migne et le renouveau des études patristiques. Hrsg. v. A. Mandouze et J. Fouilheron (J. B. Bauer)
K. B. Schnurr: Hören und Handeln (W. Geerlings)
B. Studer: Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche (W.-D. Hauschild)
J. Dietenberger: Phimostomus scripturariorum. Hrsg. v. E. Iserloh u. P. Fabisch (Ph. Schäfer)
W. Steinbach: Opera exegetica quae supersunt omnia. Ed. H. Feld (I. Backus)
R. Riemeck: Glaube – Dogma – Macht (R. Bäumer)
Huldrych Zwingli. Prés. et Traduct. par J. Courvoisier (J. V. Pollet)
J. V. Pollet: Martin Bucer (M. Greschat)
A. C. Bolten: Watch – Pray – Fight (Ch. Stoll)
A. Plummer: Conversations with Dr. Döllinger 1870–1890. Ed. by R. Boudens (W. Brandmüller)
Verantwortung für die Kirche. Bearb. v. H. Braun und C. Nicolaisen (W. Ziegler)
Bekenntnis, Widerstand, Martyrium. Hrsg. v. G. Besier u. G. Ringshausen (W.-D. Hauschild)
Vom Widerstand lernen. Hrsg. v. R. Claussen u. S. Schwarz (W.-D. Hauschild)
K. Zehrer: Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich" (E. Laubach)
A. Milano: Persona in Teologia (H. R. Drobner)
E. Naab: Das eine große Sakrament des Lebens (E. Fastenrath)

Dogmatik und Fundamentaltheologie . Sp. 491
P. B. T. Bilaniuk: Theology and Economy of the Holy Spirit (M. Mª Garijo-Guembe)
M. Silberer: Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij (W. Goerdt)
L. Boff: Zeugen Gottes in der Welt (F. Wulf)
St. Sykes: The Identity of Christianity (E. Sturm)
D. Barley: Wissenschaft und Lebenswahrheit (J. Wohlmuth)

Ökumene . . . . . Sp. 499
Dialog der Wahrheit. Hrsg. v. A. Kallis (M. Mª Garijo-Guembe)
Ökumenische Hoffnungen. Hrsg. v. Th. Piffl-Perčević u. A. Stirnemann (M. Mª Garijo-Guembe)
Im Dialog der Liebe. Hrsg. v. Th. Piffl-Perčević u. A. Stirnemann (H. Wagner)
M. Seybold / A. Gläßer: Das „Lima-Papier" (H. Wagner)

Moraltheolgie . . . . . Sp. 501
Trattato di etica teologica. Hrsg. v. L. Lorenzetti (W. Wolbert)
La fertilizzazione in vitro. Hrsg. v. S. Privitera (W. Wolbert)
Die Welt für morgen. Hrsg. v. G. Hunold u. W. Korff (W. Wolbert)

Religionspädagogik und Pastoraltheologie Sp. 502
G. Lämmermann: Religion in der Schule als Beruf (J. Hofmeier)
A. Fischer: Pastoral in Deutschland nach 1945 (H. Wieh)
D. Bonhoeffer: Spiritual Care (E. Sturm)

Philosophie . . . . . Sp. 505
O. Pluta: Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance (G. Greshake)

Missions- und Religionswissenschaft . Sp. 507
J. Valderrey: Sekten in Mittelamerika (N. M. Borengässer)
G. Gutiérrez: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Kirche Lateinamerikas (W. Promper)
A. Th. Khoury / L. Hagemann: Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime (P. Heine)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 510
J. Bours: Der Mensch wird des Weges geführt, den er erwählt (O. Hagemeyer)

Corrigenda und Berichtigungen . . . Sp. 510

Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1985/86 . . . Sp. 511

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 515

Der Gott JHWH im Spannungsfeld von Politik und Kult*

Von Erich Zenger, Münster

Die neuere Diskussion über die Religion Israels, insbesondere über die Entstehung des Monotheismus, dokumentiert, wie vielschichtig das Beziehungsfeld von politischer Interessenkonstellation und öffentlichem Kult („Reichskult") in Israel war. Daß der komplexe Weg der Religion Israels aus polytheistischen Anfängen über die Monolatrie schließlich zum (theoretischen) Monotheismus führte, stellt sich für den Großteil der Alttestamentler heute als ein Prozeß dar, der zwar einerseits mit der religionsgeschichtlichen Eigenart des Gottes JHWH zu tun hat, der aber andererseits eng verbunden ist mit der politisch aufgezwungenen Auseinandersetzung Israels mit seiner Umwelt. Daß und wie Israel/Juda seine politische Geschichte reflektiert und bestanden hat, vor allem die großen Krisensituationen nach 722 und 587 v. Chr., hängt eng mit dem immer weiter vorangetriebenen Bemühen von „JHWH-Eiferern" zusammen, den Gott JHWH in seiner *differentia specifica* zu erfassen, diese kultisch darzustellen und schließlich theoretisch zu formulieren.

Aus den verschiedenen neueren Publikationen zur Religionsgeschichte Israels sollen im folgenden drei Diss. vorgestellt werden, die durch ihre pointierten Thesen und durch ihre weit ausgreifenden Überlegungen sowohl für die atl Exegese wie für die Geschichte des Gottesgedankens überhaupt wichtig sind.

1.

Daß die theologische Dimension des AT nur in der Beziehung des JHWH-Glaubens zur politischen und kultischen Realität Israels begriffen werden kann, ist auch die Hauptthese der Göttinger Diss. von Ch. Levin (bei R. Smend). Doch wie wird sie hier entwickelt und mit welch provozierenden Ergebnissen! Grob vereinfacht lautet die These, die in geschliffener Sprache und mit beeindrucken-

* **Levin,** Christoph: **Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 303 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 137). Lw. DM 74.–; **Spieckermann,** Hermann: **Juda unter Assur in der Sargonidenzeit.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 446 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 129). Lw. DM 98.–; **Dohmen,** Christoph: **Das Bilderverbot.** Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament. – Königstein/Ts., Bonn: Hanstein (1985). 311 S. (Bonner Biblische Beiträge, 62). kart. DM 84.–.

UB Tübingen
26. FEB. 1987
TR X cent. 26.2.8 210

der Sicherheit verkündet wird: Erst als die Katastrophe von 587 der JHWH-Religion die tragenden Institutionen Monarchie (Politik) und Tempel (Kult) wegnahm, war der Boden frei für die eigentlich theologische Dimension der Rede von JHWH als dem Bundesgott, der erstmals mit dem aus der beginnenden Perserzeit stammenden „Hauptgebot" Jer 7,23 „Hört auf meine Stimme, so will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein" Israel ein neues, d. h. erneuertes, gereinigtes und wiederhergestelltes (Bundes-)Verhältnis anbietet. Die theologische Metamorphose der natürlichen JHWH-Religion der vorexilischen Epoche, in der Juda/Israel noch wie die Völker der Umwelt in einer „natürlichen Synthese von Religion und Patriotismus" (L. zitiert mehrfach diese von L. Perlitt stammende Formulierung) lebte, war vorbereitet durch die Propheten, „die in ihrer Gerichtsverkündigung die Synthese zugunsten der Freiheit Gottes bestritten" (130) hatten, sie war ausgelöst durch die mit der Katastrophe von 587 hereingebrochene Gottesfinsternis, sie wurde beschleunigt, als die von den „dtr" Theologen im DtrG geweckten Erwartungen auf eine Restauration sich mit dem Auftreten der Perser endgültig zerschlugen — und sie wurde sprachlich und theologisch „geboren" im Jeremiabuch! Von hier aus hat sich die erst in der Perserzeit entstandene Bundestheologie wie der Sauerteig ausgebreitet. „Die Wirkungen dieser Theologie sind überall im Alten Testament zu spüren ... In gewissem Sinne handelt es sich um die Grundlegung der alttestamentlichen Theologie überhaupt" (131). So ist es folgerichtig, daß die christliche Gemeinde diese (jeremianische) Bundestheologie zur christologischen Mitte des NT in Beziehung gesetzt hat. Und so ist auch das Verhältnis beider Testamente nach Meinung L.s am ehesten von der Bundestheologie her einer Lösung näherzuführen.

In Ansatz, Ergebnis und Forschungskontext ist dies ein eigenständiges und eigenwilliges opus. Auch wenn es den Anspruch erhebt, die derzeitige Krise der atl Wissenschaft, der L. vorwirft, statt Exegese weitgehend Scholastik zu treiben (vgl. 20), zu überwinden, ist es eher ein weiteres Symptom dafür, daß in beinahe allen zentralen Problemfeldern unserer Forschung kaum noch ein Konsens gegeben ist. Die Widersprüche, die L. selbst laut anmeldet oder leise verwirklicht, können hier nicht im einzelnen aufgelistet werden. So sollen nur die wichtigsten genannt werden.

Gegen alle Versuche, atl Bücher redaktionsgeschichtlich und damit als „Programmtexte" zu verstehen, vertritt und expliziert L. seine These von der konsequenten „Fortschreibung" als Entstehungsmodell: „Die prophetische Literatur, ja mit Einschränkung das ganze Alte Testament, ist in erster Linie weder Autoren- noch Redaktorenliteratur, sondern Auslegungsliteratur, ein großer, in Jahrhunderten gewachsener, schriftlicher Midrasch: ‚Sacra scriptura sui ipsius interpres'" (67). Die Texte sind als kanonische Texte entstanden (!) und aktualisierend so weitergegeben, d. h. „fortgeschrieben" worden, daß sie, nachdem sie überhaupt einmal als Ersttext vorlagen, wie eine Matrize „für beliebige literarische Zusätze" (67) funktionierten. Es ist deshalb müßig und irrig, nach übergreifenden „Bearbeitungen" und „Redaktionen" zu fragen, vielmehr ist mit einem fließenden und punktuellen Wachstum der Texte – aber auf schriftlicher Ebene – zu rechnen. Die Texte sind „kanonisch" entstanden und „kanonisch" fortgeschrieben worden. „Das aber bedeutet, daß die gesamte Literaturgeschichte, so vielschichtig und verworren immer sie verlaufen sein mag, im heutigen Textbestand erhalten geblieben ist. Unsere Analyse kann ausgehen von der Möglichkeit einer lückenlosen Stratigraphie, und das Bemühen muß nur sein, die einzelnen Fortschreibungsstufen richtig zu unterscheiden und in die richtige historische Folge zu bringen. Aus demselben Grunde haben die zahllosen Konfusionen überlebt, die sich in vielen Fällen im Handumdrehen hätten ausgleichen lassen, wie aus der griechischen Übersetzung abzulesen ist" (69). Von diesem Ansatz her wird die Literarkritik, die derzeit nicht gerade hoch angesehen ist, von L. zum beinahe exklusiven Instrument der Exegese erhoben. Daß er dabei J. Wellhausen zum Vorbild und Vorläufer gewählt hat, ist sympathisch, löst aber nicht die Probleme, die mit der Literarkritik gegeben sind, vor allem wenn sie alles so genau weiß, wie dies hier vorexerziert wird.

Die neuerdings zur Mode gewordene Tendenz zur Spätdatierung atl Texte wird zum Axiom erhoben, nachdem sich für L. durch das Studium der Texte ergeben hat, „daß die Geschichte der Theologie des Alten Testaments nach der Vorgeschichte in exilischer Zeit und dem Zwischenspiel der Exilszeit (587–539) erst mit dem persischen Zeitalter beginnt" und „daß das Alte Testament zur Heiligen Schrift der nachexilischen Judenheit nicht erst nachträglich geworden, sondern daß es als solche entstanden ist" (21). So ist „das Deuteronomium, wie es heute vorliegt, ... zu wesentlichen Teilen erst das Ergebnis" der frühnachexilischen Bundestheologie (88), die geradezu als Überwindung des „vor-bundestheologischen Urdeuteronomiums" der Joschijazeit entstanden ist. Dieses „Ur-Dtn" hatte eine Erwählungstheologie, die nicht auf das Gottesvolk, sondern auf den Kultort gerichtet war. Und sein „Hauptgesetz" (J. Wellhausen) war nicht das Erste Gebot, sondern das Gesetz über die Zentralisierung des Kultes (Dtn 12). Seine prägende Struktur als „Bundesgesetz" konnte das Dtn eben erst erhalten, als die Bundestheologie „geboren" wurde: aus und in 7,22–23! So ist es nur konsequent, daß die ebenfalls stark bundestheologisch gestaltete Priesterschrift ins 4. Jh. datiert wird – adressiert an die jüdische Diaspora (231). „In ihrer Darstellung des Sinaigeschehens entpuppt die Priesterschrift sich auf ihre besondere Weise als eine weitere Fassung der Verheißung des neuen Bundes, diesmal in Gestalt einer Projektion, die die Verheißung auf die geschehene Geschichte Gottes mit seinem Volk abbildet. Nach dem Vorbild von Lev 26,9b.11a.12aβb←Ez 37,26–27* [zur Erinnerung: bislang war es fast Konsens, daß Lev 26 von der Priesterschrift abhängt!] ist der Bund Jahwes mit Israel dahin verstanden, daß er durch den Kult seines Heiligtums inmitten seines Volkes erfahrbare Wirklichkeit wird" (233). Der Priesterschrift geht es nicht um den Entwurf eines künftigen, sondern um den Erweis der Legitimität des bestehenden Kultes: im Lande! Den Kult im Land der Väter wahr- und anzunehmen, d. h. die Diaspora zu verlassen und nach Palästina/Israel zu ziehen, das propagiert P „als das Glaubenszeugnis der Übersiedlung in ein fremdes Land, für die es keinen nationalen und erst recht keinen materiellen, sondern allein einen religiösen Beweggrund gibt: die Gegenwart der Herrlichkeit Jahwes im Tempel auf dem Zion" (234).

Die ganze Fülle der explizit vorgenommenen oder nur angedeuteten „Spätdatierungen" kann hier nicht weiter referiert werden. Aber sie ist bemerkenswert, nicht zuletzt weil sie vom Ansatz der Fortschreibungshypothese sogar bis ins 2. Jh. ausgezogen wird (z. B. Jer 33,14–26).

Vier wichtige Thesen verdienen noch besonders hervorgehoben zu werden:

(1) Der theologische Begriff ברית stand nicht an der Wiege der Bundstheologie. „Anders als das nachhaltige exegetische Interesse erwarten läßt, das dem Begriff ברית zugewendet zu werden pflegt, ist er für die alttestamentliche Bundestheologie nicht konstitutiv! Jer 7,22–23, der Dekalog und die bundestheologische Rahmung des Deuteronomiums kommen ohne ihn aus. In der Sinaiperikope findet er sich erst in der nachträglichen Erweiterung der Verpflichtungsszene Ex 24,4–8" (113). Der Begriff stammt aus der Innenpolitik des vorexilischen Juda, nämlich aus dem im Krönungszeremoniell praktizierten „Königsvertrag". Als theologisch-metaphorischer Begriff begegnet ברית erstmals im nachexilischen (!) Text Jos 24, wo die Gotteswahl Israels nach dem Vorbild der Königswahl erzählt wird: „Israel wählt hier in freier Entscheidung Jahwe zu seinem Gott" (115). Dieses theologische Konstrukt, das religionsgeschichtlich unsinnig ist, ist die Antwort darauf, daß unter dem Eindruck der Konsolidierung der persischen Macht in Palästina jede Hoffnung auf Restauration zu Ende kommen mußte: „Die Bundesgemeinde des zweiten Tempels überwand den Verlust der Hoffnung auf das Königtum mit der Vorstellung, daß Jahwe selbst der König über Israel sei. Dafür konnte sie an die gemeinsemitische und auch im vorexilischen Juda vorhandene Vorstellung vom Königtum Gottes anknüpfen, die freilich so verstanden ihr Wesen gründlich wandelte und etwas unmittelbar Verpflichtendes erhielt" (118f).

(2) Die ursprüngliche Gestalt des Dekalogs, die nur Ex 20,1–3a.5a.13–17a umfaßte (also: Hauptgebot und Verbot des Mordens, Ehebrechens, Stehlens, Lügenzeugnisses, das Haus des Nächsten zu begehren), ist ebenfalls „letzten Endes verursacht durch die in Jer 7,22–23 angelegte Verknüpfung des Hauptgebots mit dem Exoduscredo" (96). Es gibt keine altisraelitische „Sinaitradition", der Dekalog ist eine späte bundestheologische Deutung des Exodus. Das sog. Privilegrecht Ex 34 ist erst danach (!) „als weitere Ausführung des im Dekalog vorliegenden Hauptgebots entstanden" (97).

(3) „Das Alte Testament ist aus der Verschmelzung zweier theologischer Schultraditionen hervorgegangen, der palästinischen, für die als Beispiele das Deuteronomium und seine Bearbeitungen, das deuteronomistische Geschichtswerk und das Jeremiabuch stehen müßten, und der babylonischen, für die Deuterojesaja und das Ezechielbuch genannt seien ... Die Synthese fand in Jerusalem statt ... und muß durch die Rückwanderung führender Theologen der Gola veranlaßt worden sein. Beim Aufeinandertreffen der beiden Schultraditionen kam es naturgemäß zu einem Rangstreit. In ihm konnten die Exulanten sich durchsetzen. Sie haben sich, wie an den Bearbeitungen des Jeremiabuches zu sehen ist, der palästinischen Tradition bemächtigt und ihr ihre Sicht des Verlaufs der Heilsgeschichte aufgeprägt" (167f).

(4) Das Verhältnis des NT zum AT kann weder als heilsgeschichtliche Kontinuität noch als vollständige Diskontinuität bestimmt werden. In Christus wird vielmehr die vor und ohne ihn bestehende Heilserwartung des AT nicht ins Unrecht, sondern ins Recht gesetzt. „Durch Gottes Recht, das ihr zukommt, wird sie gerechtfertigt, nämlich als Gottes wahrhaftige Verheißung gerechtfertigt ... Die Entsprechung, die zwischen Neuem und Altem Testament besteht, ist die Analogia fidei, sub specie Dei iustificantis die Analogia promissionis" (276).

Einem solchen Feuerwerk von Thesen und Ideen, das mit vielen Positionen der Forschung (in teilweise nicht gerade zimperlicher Polemik: auch hier spürt man auf Schritt und Tritt das „Idol" Wellhausen!) abrechnet und programmatisch beinahe das ganze AT anleuchtet, täte man Unrecht, wollte man nun Punkt für Punkt eine Gegenposition entwickeln. Ich will dennoch nicht verhehlen: Mich überzeugt (fast) keine der literarkritischen Operationen. Und schon gar nicht die Hauptthese! Zwar fasziniert die theologische Leidenschaft, mit der hier analysiert und exegesiert wird. Und nicht weniger faszinierend finde ich die Idee, das AT voll als Produkt der nachexilischen Gemeinde zu begreifen, in Strukturanalogie zum NT als Produkt der nachösterlichen Gemeinde. Mit diesem Modell wischt L. kühn die Spätjudentumstheorie seines „Mentors" Wellhausen vom Tisch und alle antijüdischen „Prophetenanschlußtheorien", mit denen christliche Neutestamentler Jesus vom nachexilischen Judentum fernhalten wollen. Nur: Die hist. Richtigkeit einer Theorie hängt nicht davon ab, ob man sie faszinierend findet. Sie muß historisch-kritisch begründet sein. Und da beginnen die Probleme.

Selbst wenn man sich einmal auf die literarkritischen Thesen einläßt – die Kühnheit, mit der sie zeit- und theologiegeschichtlich „ausgewertet" werden, verschlägt einem schier den Atem! Da werden

recht genaue zeitliche und lokale Angaben gemacht, wenn Texte bzw. Textfortschreibungen „geortet" werden, aber weder die Zeit noch die „Orte" werden differenzierter beschrieben. Was Wunder auch: die fraglichen Jahrhunderte gehören ja nicht gerade zu jener Epoche, über die wir besonders viel wissen. Die Reduktion des nachexilischen Judentums auf zwei „Schulen" ist eben doch zu einfach. Immerhin ist die ägyptische Diaspora, um nur ein Problem zu nennen, auch noch da. Und überhaupt: Auch die nachexilische Theologie ist weder in einem religionsgeschichtlichen noch in einem sozialgeschichtlichen Vakuum entstanden; beide Dimensionen kommen bei L., falls ich nichts übersehen habe, überhaupt nicht vor. Wie sollten sie auch, wenn die Theologie von „Fortschreibern" gemacht wird!

Ebensowenig wie das Bild des nachexilischen Judentums, das dem Buch zugrunde liegt, historisch begründet ist, ist es das „Gegenbild" der vorexilischen Zeit bzw. Religion. „Daß die offizielle Religion Israels mindestens bis zum Exil eine nationale Kultreligion gewesen ist, ist trotz der Schriftpropheten sicher" – das ist zwar die These S. Mowinckels, die L. zitiert, aber redeten und dachten die Propheten wirklich als absolute Monaden? Und was war eigentlich die politische und sozialkritische Brisanz des „Exoduscredos", das L. doch selbst „zum heilsgeschichtlichen Grundbestand der vorexilischen Jahwe-Religion Israel/Judas" (50) zählt? Ist es nicht schlichtweg vermessen, die Pentateuchüberlieferung und überhaupt die Frage nach den historischen Anfängen der Rede vom Gott JHWH so einfach beiseite zu schieben? Die von L. in seiner Studie über Ataljas Sturz (vgl. SBS 105) selbst bemühte Strukturanalogie zwischen der Entstehung des AT und des NT müßte – abgesehen davon, daß die Entstehung der nachexilischen Gemeinde sich keinem der Auferweckung Jesu strukturanalogen Geschehen verdankt – auch implizieren, daß die in nachexilischer Zeit entstehenden Schriften sich als Interpretation des vorexilischen Handelns JHWHs begreifen. Das Bild der vorexilischen Religionsgeschichte Judas/Israels ist eben doch komplexer. Das belegen nicht zuletzt die beiden nun vorzustellenden Diss. von H. Spieckermann und Ch. Dohmen, deren forschungsgeschichtliches Gewicht sehr hoch zu veranschlagen ist.

2.

Die ebenfalls in Göttingen (bei L. Perlitt) entstandene Studie H. Spieckermanns hat materialmäßig zwei Schwerpunkte. Zum einen bietet sie eine literarhistorische Analyse der einschlägigen Texte aus den beiden Königsbüchern, in denen über kultische Maßnahmen der judäischen Könige im 7. Jh. v. Chr. die Rede ist. Da diese Maßnahmen im Kräftefeld der assyrischen Oberherrschaft geschehen, erarbeitet S. zum anderen eine fundierte Skizze der assyrischen Religion jener Epoche und überprüft die bislang kontroverse Frage, ob und wie die Assyrer gegenüber Juda religionspolitische Pressionen ausgeübt haben. Von der Antwort auf diese Frage hängt ja, wie die Arbeit eindrucksvoll dokumentiert, auch die hist. Beurteilung der spätvorexilischen JHWH-Religion ab.

Ausgangspunkt der Arbeit ist die Analyse von 2 Kön 22–23, bei der als heuristisches Modell die „Göttinger Deuteronomistenhypothese" im Hintergrund steht. Für die letztlich leitende hist. Fragestellung ergibt sich dabei, daß der sog. erste dtr „Historiker" (DtrH: nach Smend um 560, also nach der Begnadigung Jojachins, anzusetzen) bald nach 609 v. Chr. (Joschijas Tod) entstandene „Regesten über Josias Werk" zur Verfügung hatte, die er aufnahm und programmatisch erweiterte, sowohl durch Universalisierung (Vernichtung aller möglichen, in der Kultgeschichte Israels je verehrten nichtjahwistischen Gottheiten und Kultobjekte) als auch durch geographische Ausweitung (Einschluß von Bethel) der Reform. Die von DtrH aufgenommene Vorlage umfaßte bereits den Dreischritt Buchfund (inklusive Rahmennotizen und Huldaorakel: 22,1.3–5. [6.]7–12.13aα*βbα. 14.15aαb.16a.17b.18.19aβ*γ.20aγb), Bund (23,1.2aα*.b.3aαγδb) und Reform (inklusive Abschlußnotizen : 23,5aαβb*.6a*b.7.8a.10f.12aα*γ*.29f). Die in dieser „Reformvorlage" erwähnten Gottheiten, Kultobjekte und Priester „deuten teilweise auf eine derartige Vertrautheit mit der assyrischen Religion hin, daß ihre Aufzeichnung aus allzu großer Distanz höchst unwahrscheinlich ist, d. h. daß ihre Datierung ins ausgehende 7. Jh. plausibler als jeder spätere Zeitpunkt ist" (154f). Das empfiehlt die Vorlage insgesamt als hist. Dokument: „Die in 2 Kön 22f präsentierte Handlungsreihe ist nicht nur logisch stringent, sondern auch historisch wahrscheinlich ... Die Berichterstattung ist bis in die Details (König als Zentralfigur, Befragung einer ansonsten unbekannten Prophetin, Einsetzung hoher, teilweise nur vorexilisch bekannter Würdenträger bei bestimmten Aufgaben, Beteiligung der Ältesten von Juda und Jerusalem) historisch plausibel und erweckt im ganzen nicht den Verdacht literarischer Fiktion" (155). Das gilt auch für die erst von Dtr vollzogene ausdrückliche Gleichsetzung des joschijanischen Gesetzbuches mit dem Dtn bzw. einer Vorform des Dtn.

Die sich von der Textanalyse her ergebende hist. Plausibilität des biblischen Berichts wird erhärtet durch den von S. mit vielen assyrischen Quellen geführten Nachweis, daß die Assyrer nicht nur in ihren Provinzen, sondern auch von ihren Vasallen den Reverenzerweis für die assyrischen Reichsgötter verlangten, also vielfältige religionspolitische Pressionen auch auf Juda ausübten, denen sich vor allem Manasse, der Vorgänger Joschijas (die unbedeutende Episode der Regierung Amons kann unberücksichtigt bleiben) bereitwillig beugte. Gerade dieser über ein Jahrhundert währende religionspolitische Druck der Assyrer, der sich in der Rezeption zahlreicher assyrischer Kulteinrichtungen und -praktiken im Jerusalemer Tempel und in manchen Ortsheiligtümern Gestalt schuf, die auf weite Kreise der Bevölkerung zugleich Faszination ausübte, führte in priesterlichen Kreisen des Jerusalemer Tempels zu einer (Untergrund-)Opposition, die ihren JHWH-Eifer in ein theologisches Programm goß – eben in jenes dt Gesetz, das sie in einer günstigen Stunde, im Jahre 622 v. Chr. dem König Joschija als „Fund" zuspielten, der sofort handelte. Was die Deuteronomiker verlangten, war die kultische und poltische Konsequenz des theologischen Gedankens der Einzigkeit JHWHs (Dtn 6,4): Sie verlangten intolerante Ablehnung aller anderen Götter und – in dieser Reihenfolge – deshalb auch Widerstand gegen die Völker, die andere Götter verehrten. Und sie verlangten die Einzigkeit der Jerusalemer Kultstätte, weil nur so die Reinheit der JHWH-Verehrung (durch sie) kontrolliert und sichergestellt werden konnte. Deshalb lautet die m. E. wichtigste hist. These dieser Studie: „Die nach der Gesetzespromulgation [von Joschija] eingeleitete Kultreform, der auch die ass. Kulteinrichtungen im Jerusalemer Tempel zum Opfer fielen, war ... nicht primär politisches Signal für die Befreiung vom ass. Joch, sondern theologisches Signal für den Anbruch einer neuen Ära der Jahweverehrung, in der religiöse Kompromisse – ob nun unter ass., ägypt. oder kanaanäischem Vorzeichen – keinen Platz mehr hatten. Der politische Bruch mit Assur war eine notwendige Folge des theologischen Bruches mit jeder halbherzigen Form der Jahweverehrung. Die josianische Reform war eine ‚Revolution von oben', denn die radikale Abschaffung lieb gewordener religiöser Gewohnheiten war nicht Sache der Volksfrömmigkeit, sondern priesterlicher, ‚wissenschaftlicher' Theologie" (379).

Als der „Kultreformator" Joschija 609 fiel, blieb den Deuteronomikern „nur der Rückzug in ihre priesterliche Sphäre, in der ihre Nachfolger im 6. Jh., die Deuteronomisten, unter Verwendung der aus Tempel- und Palastarchiv geretteten Quellen die Heils- und Unheilsgeschichte Israels niederschrieben" (381). Sie stilisierten nun sukzessiv (DtrH, DtrP, DtrN, SD = spätdtr) Joschija zu einer Heilsgestalt hoch, der nur noch mit Mose und David zu vergleichen war – und der dennoch das Unheil von 587 v. Chr. nicht aufhalten konnte.

Auf die Dtr geht vor allem auch die Stilisierung des Manasse zu einer Kontrastfigur (S.: „Gegenreformator") und des Hiskija zu einer Vorläuferfigur des Jochija (S.: „Vorreformator") zurück. Beides konnte freilich an hist. Vorgaben anknüpfen, die sich bereits in den „Vorlagen" der Dtr, wie sie S. rekonstruiert, fanden. Viel ist das freilich nicht, was da – ganz im Unterschied zur Spieckermannschen Analyse von 2 Kön 22–23 – hist. übrig bleibt. Für Hiskija nur: „Er zerstörte die eherne Schlange, die Mose gemacht hatte und die man Nehuschtan nannte" (2 Kön 18,4a). Und für Manasse: „Er errichtete Altäre für das ganze Himmelsheer in den beiden Höfen des Tempels JHWHs und er stellte das Ascherabild (= Bild der assyrischen Ischtar) im Tempel auf" (2 Kön 21,5.7a). Von der (erst durch die Dtr „geschaffenen") hisikijanischen Kultreform bleibt also wenig übrig, weshalb S. meint: „Zur Zerstörung der ehernen Schlange durch Hiskia kann nur F. Horsts über die josianische Reform ungerechtfertigt gesprochenes, hier aber berechtigtes Urteil zitiert werden: ‚Wer das nun als Kultusreform ... bezeichnen will, kann das tun', muß sich dann aber den Vorwurf gefallen lassen, eine ziemlich unscheinbare Aktion, deren Hintergrund zudem einigermaßen dunkel ist, mit einem sehr anspruchsvollen Titel zu versehen" (172). Statt dessen macht S. den (mir einzig plausiblen) Vorschlag, die Aktion politisch zu verstehen – im Kontext der ab 705 v. Chr. einsetzenden Rebellion Hiskijas gegen die assyrische Oberherrschaft: „Vielleicht war der gegen Assur rebellierende Vasall Hiskia geradezu gezwungen, das altehrwürdige Symbol der ehernen Schlange preiszugeben, wollte er sich nicht dem Mißverständnis aussetzen, die Ablehnung ass. Oberherrschaft und Religion nur halbherzig zu betreiben" (173 Anm. 33).

Die Hauptthese S.s, daß die politische Durchsetzung des Alleinverehrungsanspruchs JHWHs die Antwort auf die assyrische Religionspression war, halte ich für gut begründet. Allerdings ist die nähere Präzisierung, der politische Bruch Joschijas mit Assur sei eine Folge des vorangegangenen theologischen Bruchs mit den aufgezwungenen Formen des Synkretismus, weniger sicher. Ich meine sogar, das Gegenteil sei der Fall: von der Textbasis und von der religionsgeschichtlichen Realität her! Einerseits ist die in Auseinandersetzung mit H. D. Hoffmann (Reform und Reformen, Zürich 1980) durchgeführte Analyse der Texte aus 1.2 Kön als der überzeugende Nachweis dafür zu werten, daß hier ein komplexes literarhistorisches Gefüge vorliegt, dessen älteste Elemente durchaus als hist. Quelle für eine Rekonstruktion der vorexilischen Kultgeschichte dienen können (wenngleich das „Smend-Modell" dabei nicht weiter begründet oder erhärtet wird; es überrascht ohnedies, daß S. auf eine Auseinandersetzung mit dem „Cross-Modell" verzichtet bzw. dieses offensichtlich ignoriert!), andererseits ist die Analyse von 2 Kön 22–23 dann doch auf halbem Wege stehengeblieben, wenn sie so unbefangen eine „Vorlage" rekonstruiert, die an den berühmten „historischen Kern" erinnert, ohne den man nun einmal nicht auskommen mag. Daß die „Vorlage" bereits, um mit den alten Literarkritikern von 2 Kön 22–23 zu sprechen, „Buchauffindungsbericht"und „Reformbericht" zugleich bot, ist auf Grund in der „Vorlage" 2 Kön 22,1–13* noch vorhandener Spannungen zwischen Tempelreno-

vierung und Buchauffindung wenig wahrscheinlich. S. spürt das offensichtlich selbst, wenn er die erzählerische Inkonsequenz so erklärt: „Die Ausführung des königlichen Befehls von 2 Kön 22,4f.7 wird ... nicht lang und breit berichtet. In beträchtlicher Zeitraffung finden wir in 22,8 Schaphan bereits im Gespräch mit Hilkia, was seinen Gang zum Tempel und die Erledigung seines Auftrags voraussetzt. Daß die Erzählung von dem Befehl des Königs sogleich zu dem Gespräch Hilkias mit Schaphan springt, ist nicht einmal primär stilistisch motiviert, ... sondern in erster Linie durch den sachlichen Grund, daß der Erzähler energisch auf den zentralen Gegenstand seiner Geschichte hindrängt, den Hilkia nunmehr gegenüber Schaphan zur Sprache bringt: ‚Das Gesetzbuch (ספר התורה) habe ich im Tempel gefunden' (22,8aβ)" (50). Sollten hier, wie ich meine, zwei ursprüngliche selbständige „Vorlagen", deren eine von der Beseitigung assyrischer Kultgegenstände und deren andere von der „Auffindung"/ Promulgation des dt Gesetzes erzählte, gegeben sein, die erst durch DtrH programmatisch verbunden wurden, ergäbe sich auch ein anderes hist. Bild: Wie seinerzeit Hiskija den Nehuschtan als Signal seiner politischen Rebellion gegen Assur beseitigte (vgl. dazu demnächst die Münsteraner Dissertation von L. Camp), so beendete auch Joschija seine Abhängigkeit von Assur demonstrativ mit seinen „kultpolitischen" Aktionen. Erst in einem zweiten und späteren (!) Akt, der von der dt „Untergrundbewegung" theologisch und literarisch vorbereitet und getragen war, erhielt die Befreiung von Assur bzw. von der assyrischen Religionspression ihre theologische Innenseite: mit der Promulgation des um das Hauptgebot (Dtn 6,4) zentrierten „joschijanischen Urdeuteronomiums." Damit ist freilich die ganze Crux der von S. entworfenen spätvorexilischen Kultgeschichte aufgedeckt: Sie läßt sich in ihrer theologischen Brisanz und Relevanz nur verstehen, wenn sie mit der Entstehungsgeschichte des Buches Dtn bzw. der deuteronomischen Bewegung gekoppelt wird. Einen wichtigen Beitrag zu dieser Problematik leistet Ch. Dohmen, auf dessen Untersuchung nun kurz einzugehen ist.

Die Bonner Diss. von Ch. Dohmen (bei F. L. Hossfeld, an dessen Münsteraner Habil. über den Dekalog – 1982 erschienen in der Reihe OBO – sie anknüpft) entfaltet und begründet folgende Hauptthese: Das erstmals im früh-deuteronomistischen Grundtext des Dekalogs (wohl in frühexilischer Zeit!) formulierte Kultbildverbot ist „durchaus als *differentia specifica* Israels zu werten, da es die der israelitischen Religion eigene heilsgeschichtliche Komponente anschaulich in seinen Entstehungsbedingungen und in seiner Entwicklung zum Ausdruck bringt" (286).

Sachlich liegen nach D. die Wurzeln des Bilderverbots in der kultbildlosen Religionsform jener (halb-)nomadischen Gruppen, die ihren Gott JHWH in das in Palästina entstehende Israel eingebracht haben. Darin gleichen diese Gruppen jenen anikonischen Kulten, die in den Randgebieten altorientalischer Hochkulturen erkennbar sind. Insbesondere die vorislamische Religion Arabiens läßt Spuren dieser (kulturgeschichtlich bedingten!) kultbildlosen Religionsform erkennen, die im Gegensatz zur Religion der urbanen Gesellschaft weder geschlossene, überdachte Tempelhäuser noch Kultbilder als Verehrungsobjekte kennt. Kennzeichnend für sie sind offene Kultplätze und ihre Kultsymbole sind vornehmlich natürliche unbehauene Steine (Masseben), teils auch Bäume. In ihr gibt es zwar Amulette und kleine Figurinen, die als Schutzgottheiten gelten; aber ihnen kommt keinerlei kultisch-rituelle Verehrung zu.

Im frühen Israel gab es aber auch das Weiterwirken der kanaanäischen Stadtkultur, in der Tempel als ‚Wohnhäuser' von Götterbildern und ein mit den Götterbildern verbundener Kult eine wichtige Rolle spielten. Als die Verehrung des Gottes JHWH von den Anhängern dieser Tradition übernommen worden war, brachten diese ihre Tempel samt Kultbildtradition in die neue Mischgesellschaft Israel ein, wobei – zumindest offiziell – die übernommenen Kultbilder zunehmend jahwisiert wurden, d. h. sie galten nun als Bilder bzw. Symbole des bei/an ihnen (unsichtbar) gegenwärtig gedachten Gottes JHWH. So sind auch die goldenen Kälber des Jerobeam in Betel und Dan zu verstehen: als Postamente, auf denen der Exodusgott gegenwärtig gedacht wurde – nicht viel anders, als wenn die Lade mit den Keruben im Jerusalemer Tempel die Funktion des leeren Throns für den unsichtbar thronenden JHWH besaß.

Damit steckt in den Anfängen Israels, insofern es aus (halb-)nomadischen und kanaanäischen Wurzeln kam, eine synkretistische Komponente, die zur Klärung geführt werden mußte, auch wenn die auf Integration bedachte tolerante Monolatrie der frühen Königszeit sich dazu noch keinesfalls gedrängt fühlte. Die Auseinandersetzung begann nicht in Jerusalem (noch der Prophet Jesaja läßt nichts von dieser Problematik erkennen; die „Götter", gegen die er wettert, residieren in den „Tempeln" der Militärs: es sind die Kampfrosse und Streitwagen!), sondern im Nordreich. Ihre Wortführer waren im 9. Jh. der Prophet Elija und ein Jahrhundert später der Prophet Hosea. Die von ihnen stark geprägte militante JHWH-Allein-Bewegung, die durch ein verstärktes Eindringen des phönizischen Baalkultes hervorgerufen wurde, propagierte eine Abgrenzungsstrategie nicht nur gegenüber allen Vorstellungen und Kultformen, die offenkundig nicht mit der JHWH-Religion vereinbar waren (z. B. im Bereich der Fruchtbarkeits- und Sexualkulte), sondern sie bekämpfte zunehmend auch jene Kultbilder und Kultsymbole, die zwar von ihrer Herkunft her mit JHWH in Verbindung standen und als genuine Hinweise auf die Wirkmächtigkeit JHWHs betrachtet worden waren, nun aber wegen ihrer Offenheit für nichtjahwistische Deutungen auf die Kritik und schließlich auf das Veto dieser JHWH-Eiferer stießen. Während Elija an den in Betel und Dan von Jerobeam I. aufgestellten goldenen Kälbern als Kultbilder, die auf JHWHs Gegenwart hinweisen sollten, offensichtlich noch keinerlei Anstoß nahm, lehnt Hosea ein Jahrhundert nach Elija diese Bilder ab, allerdings nicht mit dem Hinweis auf ein Bilderverbot, sondern mit einer Argumentationsfigur, die aus der Tradition der Fremdgötterpolemik des Elija schöpft. Hosea bekämpft nicht grundsätzlich die Kultbilder, sondern die goldenen Kälber wegen ihrer Verwandtschaft mit den baalistischen Traditionen. Sich vor einem Stierbild niederzuwerfen oder ihm zu räuchern, ist für Hosea mit dem Alleinverehrungsanspruch JHWHs nicht vereinbar, weil diese Kultpraktiken viel zu stark von baalistischen Mißverständnissen besetzt waren. Der Kampf des Hosea gegen Baal mußte deshalb konsequenterweise auch zum kompromißlosen Kampf gegen die wichtigste Kultstatuette des Baalismus, den Stier bzw. das Kalb, führen.

In dieser Tradition des Hosea steht die aus dem Nordreich kommende, vom jehowistischen Werk der Hiskijazeit aufgenommene und entsprechend ausgestaltete Erzählung vom Goldenen Kalb Ex 32*, die u. a. eine theologische Reflexion über den Untergang des Nordreichs darstellt und die Wurzel dieser Katastrophe in der Abwendung von JHWH sieht, die sich beispielhaft im Kälberkult von Betel und Dan geäußert hat. Dabei zielt die jehowistische Polemik nicht auf die grundsätzliche Ablehnung von Kultbildern oder gar Kultsymbolen, sondern auf den Synkretismus des Nordreichs, als dessen Exponent das baalistische Kalb gezeichnet wird.

Auch die Tempelreinigung des Hiskija, bei der dieser die eherne Schlange entfernen ließ, ist noch nicht von einem Bilderverbot her zu verstehen, schon gar nicht ist die Aktion als eine Art atl Bildersturm zu begreifen. Die Aktion richtet sich auch hier gegen ein ursprünglich allgemein akzeptiertes *jahwistisches* Kultbild, das nun aber wegen seiner politisch brisanten Verwechselbarkeit mit einem assyrischen Kultbild gegen das Fremdgötterverbot verstieß und den Alleinverehrungsanspruch gefährdete. Bei dieser Schlangenfigurine handelt es sich um ein altehrwürdiges, bis dato niemals anstößiges Kultbild. Da das Schlangensymbol, worauf D. in diesem Zusammenhang aufmerksam macht, „auch im Kult der vorislamischen Araber begegnet, ist es durchaus denkbar, daß dieses Kultsymbol (als Zeichen für Heilung?) aus der vorstaatlichen Zeit Israels stammt und problemlos, da als Kultsymbol und nicht als Gottesbild verstanden, seinen Platz im Tempel hatte, ohne daß ihm von den Tradenten bis zur Zeit Hiskias besondere Bedeutung beigemessen wurde" (265). Solange diese Schlangenfigurine als Symbol der Heilkraft JHWHs durch andere sich aufdrängende Deutungen keine Konkurrenz hatte, erfüllte sie diese jahwistische Verweisfunktion. Das änderte sich schlagartig, als die assyrische Vasallitätspolitik auch in Jerusalem ihren religionspolitischen Druck ausübte und beispielsweise Ahas zwang, im Jerusalemer Tempelbezirk auch für den Reichsgott Assur Opfer darbringen zu lassen. Da Hiskija, der Sohn und Nachfolger des Ahas, in seinem Versuch, sich dem assyrischen Druck zu entziehen, auch eine Konzentration auf den genuinen Jahwismus anstrebte, mußte ihm die mögliche Verbindung des alten schlangengestaltigen JHWH-Symbols zum assyrischen Kult, in dem das Schlangenbild ein wichtiges Emblem war, sowohl politisch wie theologisch so belastend erscheinen, daß er es zerschlagen ließ.

Die Kultpolitik des Hiskija wurde von seinem Sohn und Nachfolger Manasse wieder rückgängig gemacht. Einerseits unter der religionspolitischen Pression der assyrischen Oberherren (D. schließt sich hier der oben skizzierten Position Spieckermanns an!), andererseits aber auch aus politischem Opportunismus und aus Bewunderung für die assyrische Weltkultur führte Manasse eine Reihe kultischer Neuerungen in Jerusalem ein. So stellte er im Tempelbereich eine Kultstatue der „Aschera", d. h. der assyrischen Liebesgöttin Ischtar auf und förderte die mit ihr verbundene kultische Prostitution. Genau gegen dieses Eindringen assyrischer Praxis und Ideologie wendet sich die dtn Bewegung, die in der Reformpolitik des Joschija ihren ersten Höhepunkt erreicht. „Das gesamte Reformwerk Josias steht im Zeichen (der) dtn Forderung nach ausschließlicher Alleinverehrung JHWHs; diese hat die Abschaffung fremder Kulte und die Reinigung des JHWH-Kultes von allen mehrdeutigen Kultobjekten und -praktiken bewirkt. Wenn also im Reformbericht (2 Kön 23,4–20.24) von der Vernichtung von Kultobjekten wie Aschera (= hölzerne Kultpfähle) und Masseben (= steinerne Kultmale) die Rede ist, dann ist dies von der Forderung der Kulteinheit und -reinheit her zu deuten und nicht als sachliche Ausdehnung eines Bilderverbots. Für das Vorhandensein eines Bilderverbots bietet die Reform des Josia direkt keinen Hinweis" (269). Im Gegenteil: Die Formulierung des Bilderverbots im Dekalog wächst geradezu aus der joschijanischen Reform heraus. Einerseits könnte die Wahl des Nomens פסל = „Kultbild, für den Kult gefertigtes Bild" geradezu auf die Tat des Manasse (vgl. 2 Kön 21,7: „und er brachte das *Kultbild* (פסל) der Aschera, das er *gemacht* hatte, in den Tempel ...") anspielen, andererseits war der Begriff so weit, daß damit alle Kultbilder, insofern sie eine bildhafte Gestalt hatten, getroffen wurden. Diese Bilder wurden verboten, weil sie in sich eben *nicht* jahwespezifisch waren, sondern auch im Kult anderer Götter verwendet werden konnten.

Das Bilderverbot ist somit entstanden als Konkretion des Alleinverehrungsanspruchs JHWHs. Da jedes Bild oder Symbol im Kult potentiell Hinweis auf andere Götter sein kann, muß der Jahweglaube sie ablehnen. Das ist die Pointe des Bilderverbots im Dtn-Dekalog: Es ist ein Spezialfall des Fremdgötterverbots. Weil für Israel keine anderen Götter in Frage kommen, darf es im Kult Israels auch keine Kultbilder geben – was ja das Zentrum dieser „Fremdreligionen" ausmacht. Da die Verwendung von Kultbildern die JHWH-Religion auf eine Stufe

mit den anderen Religionen stellen würde und da ein Kultbild wegen seiner Ambivalenz (d. h. wegen seiner fehlenden Eindeutigkeit) zumindest in der Volksfrömmigkeit die Tür zu fremden Religionen öffnen könnte, werden Kultbilder grundsätzlich verboten. „Die Tatbestände von Fremdgötter- und Bilderverbot verhalten sich in der Geschichte des AT folglich nicht wie Geschwister, sondern wie Vater und Sohn; der eine entsteht aus dem anderen und löst diesen später ab. Bei aller Selbständigkeit und Verschiedenheit haben beide aber gemeinsam die Zugehörigkeit zur gleichen Familie" (277).

Mit seiner Studie, die in ihren vier Teilen (1. Untersuchungen zur atl Bilderterminologie [warum wird nicht breiter angesetzt?]; 2. Analyse von Ex 32 als Voraussetzung für ein religionsgeschichtliches „Koordinatensystem"; 3. Kontextanalysen der Bilderverbotsstellen; 4. Historische Skizze zur Entstehung des Bilderverbots) gut strukturiert und auf hohem wissenschaftlichen Standard gearbeitet ist, bietet D. eine fundierte, überzeugende Sicht dieses zentralen Aspekts der JHWH-Religion. Auch hier wäre es unangemessen, durch die Infragestellung von Einzelheiten der Analysen (z. B. müßte die Diskussion eröffnet werden über die literarhistorische Zuweisung von Ex 32,20 [m. E. nicht Dtr, sondern jehowistisch: als ‚Vorlage' von Dtn 9,21], von Ex 32,35a [m. E. nicht jehowistisch, sondern Pentateuchredaktion] und vor allem über die literarkritische und religionsgeschichtliche Wertung des für D.s Skizze zentralen Bundesbuchtextes Ex 20,23 [dieses von D. als auf die Übernahme von urbaner Lebens- und Kulturform abzielend gedeutete Verbot war m. E. nie und nimmer die Ouverture eines alten Bundesbuchs, sondern gehört in die späte Redaktionsgeschichte; vgl. dazu demnächst die Münsteraner Dissertation von L. Schwienhorst]) oder durch Anmeldung von Desiderata (noch stärkere Einbeziehung des archäologischen Befundes [z. B. würde sich das Problem des latenten, kultur- und sozialgeschichtlich bedingten „Synkretismus" der frühen Religion Israels noch deutlicher machen lassen, wenn die 1978 im samarischen Gebirge zufällig gefundene höchstwahrscheinlich „israelitische" Stierstatuette mitberücksichtigt wird; daß diese im übrigen keine Ausnahme darstellt, belegen zwei vergleichbare Statuetten, die neuerdings im „Reuben-und Edith-Hecht-Museum" zu Haifa zu sehen sind; zur erstgenannten Statuette vgl. R. Wenning – E. Zenger, Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samarischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels: ZDPV 102, 1986] oder die vom Thema her unbedingt notwendige Behandlung der Amulette) die Hauptthese anzuzweifeln oder die hier vorliegende Leistung zu schmälern.

Statt dessen sollen drei Linien angedeutet werden, die sich aus der von D. vorgelegten Skizze ergeben und diese weiterführen.

(1) Die von D. herausgearbeitete jehowistische Erzählung vom Goldenen Kalb (über die zusätzlich angenommene „Vorlage" ließe sich streiten!) ist einerseits gewiß eine theologisch-politische Reflexion über den Untergang des Nordreichs. Der Stier- bzw. Kalbskult von Betel wird dadurch zum Rückfall bzw. zur Realisierung jener „Ursünde", deren Schrecklichkeit und Gefährlichkeit doch eigentlich schon von der Exodusdimension der JHWH-Religion her hätte bewußt sein müssen. Die Katastrophe von 722 v. Chr. war deshalb kein Naturereignis, sondern das von Amos und Hosea (vgl. Ex 32,34b mit Am 3,14; Hos 1,4; 2,15; 4,9b.14; 8,13; 9,7.9; 12,13) angekündigte Gericht JHWHs. Andererseits hat die Erzählung aber zugleich eine aktuelle theologisch-politische Stoßrichtung, die mit der Zeit und den Umständen zu tun hat, in der das jehowistische Werk anzusetzen ist. Der größere literarische und theologische Kontext von Ex 32 ist das privilegrechtliche Fremdgötterverbot Ex 34,14. Aktualität und Schärfe der jehowistischen Zusammenschau von Ex 32 und Ex 34,14 lassen sich aber nach all dem, was nunmehr über die „Kultreform" des Hiskija feststehen dürfte, nämlich daß sie auf die spektakuläre Vernichtung des Nehuschtan als Zeichen der politischen Rebellion gegen Assur zu reduzieren ist, nicht mehr mit Hiskija verbinden, sondern müssen als prophetisch inspirierte (der "Mose" des jehowistischen Werks trägt insgesamt prophetische Züge; in Ex 32* erinnert die Figurenkonstellation Mose–Aaron an die in Am 7,10–17 gestaltete Konstellation Prophet–Priester) Auseinandersetzung mit der Kultpolitik des Manasse interpretiert werden. Die von P. Weimar schon 1980 (vgl. Die Berufung des Mose, Freiburg–Göttingen 1980, 317) auf Grund anderer Erwägungen vorgeschlagene Kennzeichnung von Je als „Dokument des prophetischen Widerstandes gegen die Politik des Manasse" bestätigt sich demnach, wenn Ex 32* auf dem Hintergrund der von H. Spieckermann und Ch. Dohmen erarbeiteten Kultgeschichte gedeutet wird.

(2) Die „Herabdatierung" des jehowistischen Werks in die Epoche Manasses ermöglicht ein zeitgeschichtlich plausibleres Verständnis der ebenfalls jehowistischen Erzählung von der Herstellung bzw. Aufstellung der ehernen Schlange durch Mose (Num 21,4–9*). Sie arbeitet den Unterschied zum Goldenen Kalb heraus. Und das muß und kann die Erzählung ja auch tun. Immerhin ist Jerusalem ja trotz dieses Kultsymbols, das da jahrhundertelang in Jerusalem war (übrigens sagt 2 Kön 18,4 nicht, wo es eigentlich war; im Tempel? irgendwo sonst in einem Heiligtum in oder bei Jerusalem?) nicht erobert worden. Und das hat seinen Grund eben darin, daß – wie man vermutlich schon lange vor Je in Jerusalem erzählte – dieses Kultsymbol, vor dem auch gar keine Opfer wie vor dem Kalb dargebracht wurden, von JHWH selbst und zwar als auf die Zeit der Wüste begrenztes „Rettungsmittel" gegeben war. Auf die Tradition vom Nehuschtan konnten sich also Manasse und sein Klerus wirklich nicht berufen!

(3) Die Ablösung des konsequent kultpolitisch gestalteten Privilegrechts Ex 34*, das in der Zeit der assyrischen Religionspressionen die theologisch-politische Identität des JHWH-Volks retten wollte, durch den deuteronomistischen Dekalog Dtn 5* hatte, wie D. eindrucksvoll gezeigt hat, die Konsequenz, daß nun Fremdgötterverbot und Kultbildverbot (das als solches ja noch im Privilegrecht fehlte!) zum Hauptgebot wurden, das an die Spitze der daran angeschlossenen sozialpolitischen Verbote trat. Das bedeutete einerseits, daß das Bilderverbot nunmehr zugleich an die Stelle der in Ex 34* stehenden kultischen Einzelgebote trat, während andererseits dadurch die Möglichkeit geschaffen wurde, die für die Identität des JHWH-Volks nicht minder wichtige gesellschaftspolitische Dimension in Gestalt der Sozialprohibitive anzufügen.

Der „Aufstieg" des Gottes JHWH vom Schutzgott einer halbnomadischen Gruppe zum „einzigen" Gott Israels und zum alleinigen Gott „von Himmel und Erde" vollzog sich, wie die hier vorgestellten drei Diss. auf je unterschiedliche Weise aufzeigen, vor allem dadurch, daß das Widerfahrnis des „Anfangs", das die Überlieferung mit JHWH als dem Gott des Exodus verbindet, sich in der Begegnung mit anderen Religionsformen und in vielfältigen politischen Krisen so durchgehalten hat, daß sein theologisches und begriffliches Profil immer schärfer wurde. Der Gott JHWH erweist eben seine Vitalität noch allemal und zuallererst dadurch, daß er seinem Volk Identität und Geschichte ermöglicht.

Grant, Robert M. / **Tracy,** David: **A Short History of the Interpretation of the Bible.** Second edition. Revised and enlarged. – Philadelphia: Fortress Press 1984. X, 213 S., kart. US-$ 10.95

Die erste Ausgabe dieses Buches war 1948 unter dem Titel „Die Bibel in der Kirche" erschienen, wurde dann 1963 als erste Auflage unter dem jetzigen Titel veröffentlicht und wurde nun durch D. Tracy um die Kapitel 16–18 vermehrt und im ganzen überarbeitet. Die Autoren sind Neutestamentler bzw. Fundamentaltheologen an der Universität Chicago/USA.

Unter Ausklammerung der israelitischen und jüdischen Schriftauslegung in der vorchristlichen und der rabbinisch-pharisäischen Schriftinterpretation in der christlichen Ära werden in dieser Studie die einzelnen geschichtlichen Phasen der neutestamentlich-kirchlichen Bibelauslegung und ihre theoretischen Voraussetzungen dargestellt. Während Teil I von G. in 15 Kap. die großen Perioden der Bibelauslegung von Jesus von Nazareth bis in die Gegenwart darstellt, widmet sich T. in Teil II in drei Kap. den hermeneutischen Implikationen kirchlicher Bibelauslegung und den damit verbundenen Auslegungstheorien. Der Anmerkungsteil (189–198), eine auf englische Titel beschränkte Auswahlbibliographie (199–203) sowie ein Namens- und Sachverzeichnis (205–213) schließen den gerade auch für Studenten und Laien geschriebenen Einführungsband ab.

Im einzelnen werden folgende Kapitel behandelt: 1. Einführung, 2. Jesus und das Alte Testament, 3. Paulus und das Alte Testament, 4. Das Alte Testament im Neuen, 5. Die Bibel im zweiten Jahrhundert, 6. Die Schule von Alexandrien, 7. Die Schule von Antiochien, 8. Die autoritative Interpretation, 9. Die Bibel im Mittelalter, 10. Die Bibel und die Reformation 11. Das Aufkommen des Rationalismus, 12. Das neunzehnte Jahrhundert, 13. Römisch-katholischer Modernismus, 14. Moderne protestantische Interpretation, 15. Die Interpretation der Bibel, 16. Bibelauslegung und Auslegungstheorie, 17. Theologische Bibelauslegung heute, 18. Theologische Schriftauslegung in der Kirche: Vorausschau und Rückblick.

Die Studie will die hauptsächlichen Auslegungsmethoden, welche die Christen benutzten, darlegen und die Umstände, die zu ihrer Anwendung führten, beschreiben. Es wird sowohl die komplexe Vielfalt der kirchlichen Auslegungsweisen wie auch deren geistes- und kirchengeschichtlicher Hintergrund dargelegt, also eine Geschichte der Hermeneutik und Methodologie geboten. Die unglückliche Unterscheidung zwischen theologischer Interpretation und philolo-

gisch-historischer Exegese wird erfreulicherweise zurückgewiesen. Eine vereinseitigende Absolutsetzung der historisch-kritischen Methode wird als bleibendes Problem auch in der gegenwärtigen Theologie gesehen (Antiquarianismus, Historizismus), während das historische Verstehen des Textes als Grundlage jeder weiteren Interpretation festgehalten wird (5). „Der ureigene Platz der Bibel ist in der Kirche. Die Kirche existierte vor Erschaffung der Schrift; sie ist die Umwelt der Schrift ... Doch die Kirche kam zuerst, und die Schrift wurde erst in ihr produziert" (6). Diese Sicht der Beziehung von Kirche und Schrift ist angesichts der komplizierten Entstehungsverhältnisse der einzelnen ntl Texte im Verlauf der Urchristentumsgeschichte sowie angesichts der vielfachen Implikationen des ntl Traditionsprozesses in der vor- und nachösterlichen Phase der Jesusbewegung freilich recht einfach, wie der Vf. denn auch betont, daß der Ausleger nicht nur der Wahrheit des Textes gegenüber, sondern auch der Christengemeinde gegenüber Verantwortung trage (6). Aber ist diese Verantwortung des Exegeten eine andere, als der Kirche immer wieder die Wahrheit des Evangeliums freizulegen und zu verkündigen?

Jesus wird hier konsequent als Jude und als erster Bibelausleger in der Christenheit verstanden (8). Hätte das nicht drei weitere Kapitel zu Beginn des Buches notwendig gemacht, nämlich einmal die Schriftauslegung innerhalb des hebräischen AT der Masora darzustellen, dann die erheblichen interpretatorischen Momente der griechischen Septuaginta anzusprechen und schließlich die vorchristliche jüdisch-pharisäische und rabbinische Auslegungsmethodik zu referieren, bevor der „Jude Jesus" als Schriftausleger zur Darstellung kommt? Es wäre hilfreich, Jesus als Jude im Milieu und Mutterboden alttestamentlich-jüdischer Hermeneutik zu verankern, gerade auch um das herauszuarbeiten, was Jesus Neues gebracht hat, auch auf dem Gebiet der Schriftauslegung seiner Zeit (vgl. 15).

Von der Verwendung des AT in den spätapostolischen Schriften springt der Vf. sofort in die Auslegungsmethodik des zweiten Jh.s, also der beginnenden Patristik (39–51). Reizvoll wäre ein Kapitel darüber gewesen, wie im NT selbst auf den einzelnen Redaktionsstufen der synoptischen Literatur Interpretation vorgefundener Traditionen erfolgt und wie im Verlauf des ntl Traditionsprozesses die werdende neue Schrift des NT selbst vielfach interpretiert, umgeschrieben, gekürzt und erweitert wird, um sie je neuen Situationen und Verstehenshorizonten anzupassen.

Ausgehend von Philo von Alexandrien wird die Schule von Alexandrien mit ihrer allegorischen Methode und anschließend die antiochenische Schule treffend dargestellt. Im 8. Kap. wird die Entstehung lehramtlicher Entscheidungen über Bibelauslegung vom 3.–6. Jh. beschrieben und die Weisung Papst Stephanus' erklärt: „Nihil novandum, nisi quod traditum est" (Keine Neuerungen, ausgenommen aus der Tradition). Die Kap. über die Bibel in der Reformation, im Zeitalter der Aufklärung und des Rationalismus, im 19. Jh. (Schleiermacher, F. C. Baur, E. Renan, Coleridge, Colenso) und in der katholischen Modernismuskrise sind spannend und informativ zu lesen, das Plädoyer für eine typisch „katholische" Bibelauslegung (143) wirkt im Zeitalter ökumenischer Exegese und Kommentare eher fraglich.

Stuttgart Paul-Gerhard Müller

Die Übersetzung der Bibel – Aufgabe der Theologie. Stuttgarter Symposium 1984. Hrsg. von Joachim Gnilka u. Hans Peter Rüger. – Bielefeld: Luther-Verlag 1985. 315 S. (Texte und Arbeiten zur Bibel, Bd 2), geb. DM 54.–

Der Bd enthält die Referate und die gestrafften Texte der Aussprachen, die beim Symposium über Probleme der Bibelübersetzung und der Bibelausgaben durchgeführt wurden, das auf Einladung der Deutschen Bibelgesellschaft und des Katholischen Bibelwerks vom 4.–7. April 1984 in Stuttgart stattfand. Den Anlaß dazu bildeten die Fertigstellung der Nachrevision des NT von Luther, der sog. Einheitsübersetzung und der ökumenischen Übersetzung „Die Bibel in heutigem Deutsch". Die letztgenannte Übersetzung geschah im Auftrag der evangelischen und katholischen Bibelwerke im deutschsprachigen Gebiet Europas, die Einheitsübersetzung wurde erstellt im Auftrag der Bischöfe der deutschsprachigen Diözesen, das NT und die Psalmen auch im Auftrag des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bibelgesellschaft.

Nun ging es darum, sich aufgrund der gewonnenen Erfahrungen auf ökumenischer Ebene zu verständigen über die Textgrundlagen der Bibelübersetzung, über die erforderlichen Methoden, den Einfluß der verschiedenen Zielsetzungen entsprechend der Verwendung und den Adressaten auf die Eigenart der Übersetzung, näherhin auf deren Nähe zum Grundtext und zur jeweiligen Bestimmung und auf die Bedeutung vorgegebener, normativ gültiger Übersetzungen (Luther!). Zugleich ging es darum, die vorliegenden kirchlich anerkannten oder teilweise autorisierten Übersetzungen zu gewichten nach hermeneutischen, sprachlichen, exegetischen, pädagogischen, liturgischen und homiletischen Gesichtspunkten. Dazu wurden als Beispieltexte Ijob 16 und Jes 1 sowie Mt 13,24–52 und Röm 8 ausgewählt. Eingeladen zur Teilnahme waren neben den Verantwortlichen für die genannten Übersetzungen und einzelnen wichtigen Mitarbeitern Fachleute für Fragen der Übersetzung, der vergleichenden Sprachwissenschaft, der Exegese, der Homiletik, der Religionspädagogik, der Lutherübersetzung und als Schirmherren die Bischöfe Moser (Protektor des Kath. Bibelwerks) und Lohse (Vorsitzender der Dt. Bibelgesellschaft).

Besonders bedeutsam war, daß angesehene Fachleute der Übersetzungswissenschaft an diesem Symposion teilnahmen. Damit wurde bewußt die Gesprächsebene über den Kreis der theologischen und kirchlichen Beauftragten hinaus ausgeweitet. Vorbereitet wurde das Symposion durch einen wissenschaftlichen Beirat aus Fachleuten der Exegese, der Übersetzungswissenschaft und des Weltbundes der Bibelgesellschaften.

Das Symposium war von den Teilnehmern und dem Programm her wirklich kompetent, was sich sowohl im Niveau der Beiträge wie an den Ergebnissen der Aussprache zeigt. Der Geist unbedingter Offenheit unter den Teilnehmern führte vor allem auch zu einem fruchtbaren Austausch über bedeutsame konfessionell vorgegebene Probleme und Wirklichkeiten wie die Abgrenzung des Kanons der biblischen Schriften im AT, die Bedeutung der Septuaginta für die Textfassung einzelner atl Schriften, das Problem der Bindung an die Lutherübersetzung im protestantischen Raum. Hier wurde rasch ein Einverständnis erzielt, beiden Kirchen vorzuschlagen, Wege zu einverständlichen Lösungen zu suchen. Die Bindung der deutschen evangelischen Kirche an die Luthertradition führte seitens einiger Teilnehmer, vor allem auf Anregung von Prof. Scharbert, München, zu dem Vorschlag, baldmöglichst mit den Vorarbeiten dafür zu beginnen, um 2010 eine wirklich allseits anerkannte Einheitsübersetzung zu haben, die auch von Juden und Christen aller größeren Kirchengemeinschaften mitverantwortet würde.

Daneben seien allerdings andersartige Übersetzungen vielfältiger Prägung erwünscht und notwendig, um den vielseitigen Bedürfnissen biblischer Verwendung entsprechen zu können. Als kurz- und mittelfristige Aufgaben wurden genannt: 1. Überprüfung der text- und kanongeschichtlichen Voraussetzungen für eine gemeinsame Textgrundlage der „ökumenischen Einheitsübersetzung"; 2. einheitlicher Gebrauch der Bezeichnung „Spätschriften des Alten Testaments" für die sog. deutero-kanonischen bzw. apokryphen Schriften; 3. Einigung der Kirchen auf einen Basisbestand biblischer Schriften für eine Auswahlbibel; 4. Klärung der hermeneutischen, sprachlichen und übersetzerischen Voraussetzungen für eine künftige allgemeine anerkannte Einheitsübersetzung. 5. Wichtig für das Verwirklichen solcher und anderer gemeinsamer Aufgaben sei die regelmäßige Durchführung gleichgearteter Arbeitstagungen von Fachleuten und kirchlichen Beauftragten.

Der Bd ist reich an wichtigen Beobachtungen, Erkenntnissen, Einsichten und Anregungen. Besonders wertvoll sind die Thesen zur Übersetzung der Übersetzungsfachleute J. Holz-Mänttari, K. Reiß, H. J. Vermeer und W. Wilss und die Hinweise von K. Reiß zur Klärung der Eigenart von Paraphrase und Übersetzung. Er sollte daher von den kirchlichen Verantwortlichen für den Gebrauch der Bibel im Leben der Kirchen, den Beauftragten für Ökumene, den Fachleuten für Kanon- und Textgeschichte sowie für die Übersetzung biblischer Texte gründlich studiert werden, damit die darin enthaltenen Anstöße und Vorschläge nicht ins Leere gehen. Die Zeit zu deren Verwirklichung ist reif.

Passau Otto B. Knoch

Ahuis, Ferdinand: **Autorität im Umbruch.** Ein formgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der literarischen Schichtung und der zeitgeschichtlichen Bezüge von Num 16 und 17. Mit einem Ausblick auf die Diskussion um die Ämter in der Kirche. – Stuttgart: Calwer Verlag (1983). 128 S. (Calwer Theologische Monographien, Bd 13), kart. DM 24.–

Gleich im Vorwort (5f) formuliert der Vf. seine These: In Num 16f sind „drei Literaturwerke ineinandergearbeitet, die von tiefen geschichtlichen Einbrüchen zeugen" und Niederschlag sind „einer mehr als 500 Jahre atl Sozialgeschichte umgreifenden Auseinandersetzung um die Legitimation von Autorität".

In der „Einleitung" (9–21) bekräftigt der Autor sein Bekenntnis zur „Neueren Urkundenhypothese" in der Pentateuchforschung und geht von der Voraussetzung aus, daß der Jahwist aus dem Kreis der „landjudäischen Ältesten zur Zeit Salomos", die Priesterschrift aus dem Kreis der Priester in Babylon gegen Ende des Exils, der deuteronomistische Redaktor aus dem Kreis der „Leviten in Juda kurz nach dem Ende des Exils" stammt (21).

Diese Annahmen werden nun im „Hauptteil" (22–97) durch eine eingehende Analyse der Kapitel Num 16 und 17 erhärtet. Diese Analyse läßt deutlich drei Schichten erkennen:

1. Die jahwistische Datan-Abiram-Erzählung. In ihr sind Datan und Abiram die Repräsentanten der Wanderhirten, die als Familienväter mit ihren Familien in Zelten leben und sich gegen die Umwandlung der Lade von einem Wanderheiligtum zum ortsgebundenen königlichen Heiligtum Salomos zur Wehr setzen und die Wallfahrt zum Zion verweigern. In Mose stellt J dem

König (Salomo) ein Idealbild vor Augen. Mose übt die Funktion des priesterlichen Königs aus; so wie J Mose schildert (Fürbitter, bloßer Bote Jahwes, der nicht in eigener Machtvollkommenheit handelt), bringt er aber auch deutlich eine Kritik am absolutistischen Königtum Salomos an.

2. Die priesterschriftliche Erzählung von den 250 aufrührerischen Männern. Ihr liegt formgeschichtlich das Ritual eines Ordals zugrunde. In ihr versuchen die Priester, den von ihnen neu geordneten Gottesdienst in seinen drei Aspekten heiliges Amt, heiliger Ort und heilige Zeit gegenüber den Bestreitern dieser Ordnung durchzusetzen. Die 250 Männer sind die Repräsentanten der von der Exilsgemeinde berufenen bzw. gewählten Sippenhäupter, die im Exil eine Art Demokratie geschaffen haben und sich der Bevormundung durch die Priester widersetzen. Die Priester wissen aber, daß die Verhältnisse nach dem jetzt zu Ende gehenden Exil in Juda eine straffe religiöse Ordnung notwendig machen, wenn dem Synkretismus gewehrt werden soll. Sie wollen sich nicht zu Herren des Volkes machen, sondern wollen, wie Mose und Aaron, Mittler der Sühne sein. „Das Volksganze hat eine Hoffnung, wenn es sich ausrichtet an den Priestern, wie denn Aaron wohl auch nicht zufällig wie ein Mittler zwischen den Toten und Lebendigen steht" (67).

3. Die deuteronomistische Korach-Erzählung. Während die Datan-Abiram- und die 250-Männer-Erzählung zwei voneinander unabhängige Literaturwerke sind, ist die Korach-Erzählung nicht ohne Kenntnis und ohne Bezugnahme auf die beiden älteren Erzählungen geschaffen worden. Sie ist Bestandteil der deuteronomistischen Redaktion des Tetrateuchs. Der Deuteronomist hat die Erzählung von den 250 Männern als Grundlage genommen und sie um die Datan-Abiram-Erzählung so herumgelegt, daß er die Reihenfolge der Verse nicht veränderte. Für den Deuteronomisten ist Korach der Vertreter einer levitischen Gruppe, die sich von der Mose-Aaron-Tradition lösen will und eine Individualisierung des Kults anstrebt. Auch der Deuteronomist stammt aus levitischem Kreis; er weiß aber: „Wenn die Kultgemeinde ein ganzes bleiben und nicht auseinanderfallen soll in eine Vielzahl verstreuter Individuen, dann kann auch für die Zukunft nur die Ausrichtung an Mose und Aaron und damit an Jahwe weiterhelfen. Hier folgt DtrT nun ganz der Priesterschrift (17,7–13): Aaron schafft Sühne für die Überlebenden" (84).

Die Seiten 88–97 bieten eine Synopse der drei Erzählungen.

Die „Zusammenfassung" (98–117) stellt noch einmal die Ergebnisse zusammen, entwickelt eine „Geschichte der Ämter" im AT und versucht schließlich die Aussagen von Num 16f für die heutige Diskussion um Amt und Charisma in der Kirche fruchtbar zu machen. Ein ausführliches Literaturverzeichnis (118–123), ein Stichwort- und ein Bibelstellenregister schließen den Bd ab.

In dem heutigen Wirrwarr um das Pentateuchproblem, bei dem die „klassischen" Pentateuchquellen seit etwa zwanzig Jahren von zahlreichen ernst zu nehmenden Exegeten in Frage gestellt werden, zeigt der Vf. mit durchschlagenden Gründen, wenn auch nur an einem begrenzten Textmaterial, hier aber überzeugend die Stichhaltigkeit der „Neueren Urkundenhypothese" auf. Auch die Annahme des hohen Alters von J und der Abfassung von P gegen Ende des Exils in Babylonien nimmt man dem Autor gern ab. Die modernen Bestreiter der klassischen Pentateuchhypothese werden sich schwertun, die Argumente, die hier vorgebracht sind, zu entkräften. Nicht ganz überzeugt ist der Rezensent von der Spätansetzung des deuteronomistischen Redaktors. Was hier als DtrT bezeichnet wird, ist doch wohl eher der Pentateuchredaktor, den man kaum mit dem Deuteronomisten gleichsetzen kann.

Wenn auch der Rezensent davon überzeugt ist, daß man in J deutlich eine gewisse Kritik am davidisch-salomonischen Königtum erkennen kann, scheint es ihm doch zu weit hergeholt zu sein, in dem Mose der Datan-Abiram-Schicht von Num 16 einerseits ein Idealbild für den König, andererseits aber auch ein gewisses Gegenbild zu Salomo zu erkennen. Ferner liest der Vf. wohl doch zu viel aus den drei Schichten von Num 16f heraus, wenn er daraus eine ganze Geschichte der Ämter in Israel durch 500 Jahre zu entwickeln versucht.

Beachtlich sind aber eine Reihe von Einzelbeobachtungen, die man nicht übersehen sollte. So hat er m. E. wahrscheinlich gemacht, daß in dem Satz „Wir ziehen nicht hinauf" in Num 16,12 nicht die Weigerung zur Beteiligung an der Landnahme, sondern die Weigerung zur Wallfahrt zum Heiligtum, in der Erzählung zum Sinai, in der Situation der Entstehung der Erzählung aber zum Zionsheiligtum, gemeint ist und folglich die Datan-Abiram-Geschichte ursprünglich in J vor dem Bericht über die Sinai-Ereignisse stand (37–40). Recht wird der Vf. auch mit der Annahme haben, daß Gen 14,18–20 zum Jahwisten gehört, was bekanntlich so gut wie von allen anderen Exegeten geleugnet wird (52).

Die Arbeit verdient die Beachtung der Exegeten, auch wenn man in Einzelheiten oft anderer Meinung sein wird. Vielen dürften die Konstruktionen zu kühn sein. Das gilt vor allem von den Versuchen, aus Num 16f eine ganze Lehre von den Ämtern in der Kirche zu entwikkeln. Für einen evangelischen Theologen ist es gewiß sonderbar, wenn er in dem Aufbegehren der Kritiker des Mose und des Aaron eine Parallele sieht zu der Entwicklung in der Kirche, „daß Laien die These von einem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen vertraten, aber gerade so das Ganze aus dem Auge verloren" (112). Wenn man der Methode des Autors in der Auswertung des Textes für die Gegenwart folgen wollte, ließe sich sogar die Heilsbedeutung des Papstamtes für die Kirche aus Num 16f begründen, was natürlich der Vf. nicht beabsichtigt, freilich auch die Gefahr herauslesen, daß „das (Hohe-)Priesteramt ... nicht mehr das Ganze" sieht, sondern nur Herrschaft anstrebt. Bei solchen Aktualisierungen sollte man doch vorsichtiger sein, als es hier der Fall ist.

München Josef Scharbert

Ernst, Josef / **Backhaus,** Knut: **Studium Neues Testament.** – Paderborn: Bonifatius-Druckerei (1986). 122 S., kart. DM 12.80

Der Inhaber des Lehrstuhls für Neutestamentliche Exegese an der Theologischen Fakultät Paderborn und sein wissenschaftlicher Mitarbeiter wollen mit dieser handlichen Information den Studierenden helfen, ihr ntl Studium sinnvoll zu gestalten. Die Hilfe ist dreifach gegliedert:

I. Studium des Neuen Testaments – Wege und Schritte;
II. Die neutestamentliche Seminararbeit;
III. Bibliographie.

Teil I. informiert über das Studienziel, den griechischen Sprachkurs, die kursorische Bibellesung, die Einleitungswissenschaft, das Proseminar, die Exegese, das neutestamentliche Seminar, das Schwerpunktstudium, die Diplomarbeit und über begleitende und weiterführende private Studien; Teil II. über die Arbeitsstrategie (Orientierung, Erschließung, Formulierung, Diskussion), über Exegese als hörenden Glauben (die rechte Grundeinstellung), bietet Hinweise zur Gestaltung des Typoskripts und verweist auf hilfreiche Veröffentlichungen; Teil III. bietet gut ausgewählte Hinweise auf Quellenausgaben, exegetische Hilfsmittel, Nachschlagewerke, Einführungen, Literatur zur Basis der Exegese (Einleitungen, hermeneutische Schriften), Sammlungen exegetischer Schriften und Texte (Kommentarreihen und wichtigste Schriftenreihen, je mit Abkürzungen, z. B. TU, NtA, BZNW, BBB, SBS usw.), wichtige Zeitschriften (je mit Abkürzungen, z. B. ZNW, BZ, Bib, NTS, JBL, RB, auch CBQ, Ling Bibl, NT, ExpT, Biki), Literatur zu Gestalt, Geschichte und Geist des Urchristentms und seiner Umwelt (Darstellungen der Geschichte des Urchristentums, der Geographie sowie der Kultur- und Zeitgeschichte des NT und seiner Umwelt; der Religionsgeschichte im Umfeld des NT; der Theologie des NT), Literatur zu Werden und Wesen der Exegese, Literatur zur spirituellen Erschließung der biblischen Schriften (zur Bibellektüre und zur Betrachtung), Hilfsmittel wissenschaftlicher Arbeit (Leitfäden zur Arbeitstechnik, Bibliografien, Abkürzungsverzeichnisse).

Eine gründliche Durchsicht bestätigt, daß nahezu alle wichtigen Veröffentlichungen erfaßt und übersichtlich dargeboten wurden; dabei wird die katholische Literatur besonders berücksichtigt, vereinzelt auch ältere. Besonders zu begrüßen sind die Hinweise auf das geistliche Ziel des Studiums des Neuen Testaments und auf die Methoden zur Lektüre und zur Betrachtung. Hilfreich sind die praktischen Anleitungen für die wissenschaftliche Arbeit.

Da und dort sind noch Ergänzungen wünschenswert, z. B. durch Hinweise auf den Gebrauch des NT in Liturgie und Frömmigkeit. Da zu zahlreichen Themenbereichen mehrere Fachbücher angegeben werden, die z. T. sehr verschiedenartig und verschiedenwertig sind, wären kurze beschreibende und wertende Hinweise sehr hilfreich. Denn der Studierende der Exegese des NT besitzt noch kein Urteilsvermögen. Dasselbe gilt auch in bezug auf ältere oder vom theologischen Standpunkt aus „einseitige" Literatur.

Alles in allem: ein sehr brauchbares Hilfsmittel, das der akademische Lehrer seinen Studierenden gern empfehlen wird, das aber auch gute Dienste den Seelsorgern, Pastoralassistenten und Studienräten der Religion an Gymnasien leisten kann, vor allem was den Hinweis auf wichtige Literatur angeht. Deshalb sollte dieser Leitfaden ständig auf dem Laufenden gehalten und präzisiert werden.

Passau Otto B. Knoch

Hofrichter, Peter: **Im Anfang war der „Johannesprolog".** Das urchristliche Logosbekenntnis – die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie. – Regensburg: Fr. Pustet (1986). 481 S. (Biblische Untersuchungen Bd 17), kart. DM 48.–

Diese 1984/85 von der Theol. Fakultät der Universität Graz angenommene Habil., die eine Weiterführung (z. T. Revision) seiner Diss. an der Theol. Fakultät der Universität Salzburg „Nicht aus Blut, sondern monogen aus Gott geboren. Textkritische, dogmengeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Joh 1,13–14" (FzB 31, Würzburg 1978) darstellt und das Ergebnis eines zehnjährigen Forschungsprozesses ist, wie der Vf. im Vorwort sagt, stellt eine kühne These auf. Wenn sie zu Recht bestände, würde sie die johanneische und gnostische Forschung, darüber hinaus die weithin herrschenden Vorstellungen von der frühen und sich verschieden ausprägenden urkirchlichen

Christologie völlig umstürzen. Das mit guten Kenntnissen der gnostischen und patristischen Quellen und der bisherigen Forschung erarbeitete Werk stellt an den Anfang des Christusglaubens, wie der Titel andeutet, zur Verblüffung des Lesers gerade jene Logos-Christologie, die im johanneischen Prolog erkennbar wird und bisher als Spätstufe angesehen wurde. Von einem aus Joh 1,1–18 rekonstruierten „Logosbekenntnis" soll sich die urchristliche und andererseits die gnostische Gedankenbewegung erklären, und zwar jeweils in einem literarischen Prozeß, da das „Logosbekenntnis" in seiner literarischen Gestalt den Ausgangspunkt aller weiteren literarischen Ausfaltungen im Urchristentum und im Gnostizismus bilden soll. Das ntl Christentum sei, wie es im „Forschungsertrag" heißt, „in noch weit stärkerem Maße, als dies schon bisher gesehen wurde, von Anfang an eine literarische und textgebundene Erscheinung" (366). Um die explosive Kraft dieser Behauptung zu ermessen, lese man weiter: „Literarischen Ursprungs im besten Sinne sind gerade jene szenischen Bilder, die die christliche Phantasie am stärksten geprägt haben, wie Weihnachten, die Taufe und Verklärung Jesu oder die Bekehrung des Paulus" (366). Am Anfang steht ein Text, eben das „Logosbekenntnis", das dann auf die nachösterliche Hellenistengemeinde (327f) und letztendlich auf Gedanken des jüdischen Religionsphilosophen Philo von Alexandrien (337–347) zurückgeführt wird. Die Initialzündung wird zeitig angesetzt: „Es ist also damit zu rechnen, daß bereits unmittelbar nach dem Tode Jesu seine Anhänger aus dem hellenistischen Judentum, die wohl auch Mitglieder der in der Apostelgeschichte (6,9) genannten ‚Synagoge der Libertiner, Cyrenaiker, Alexandriner, Kilikier und (Klein-)Asier' waren, die zeitgenössische und ganz moderne Theologie des Philo von Alexandrien benutzten, um ihr Bekenntnis zu Jesus als zu dem in ihm fleischgewordenen philonischen Logos zu formulieren" (362). Um diese These zu beweisen, will der Vf. im einzelnen zeigen, wie aus dem für ihn feststehenden ursprünglichen Text des „Logosbekenntnisses" alle weiteren Texte – christliche und gnostische – abzuleiten sind, auch die jetzige, nach seiner Meinung gegen die Logoschristologie gerichtete Form des joh. Prologs und des ganzen Joh-Ev. Wirklich eine kühne These, die aber gerade wegen der vom Vf. behaupteten „rationalen Nachvollziehbarkeit" (366) der wissenschaftlichen Nachprüfung bedarf. Um es vorweg zu sagen: Diese in einer tour de force vorangetriebene These hat mich ganz und gar nicht überzeugt.

Zum Aufbau des Werkes: Zunächst stellt der Vf. „das Problem" vor (13–38). Neben knappen forschungsgeschichtlichen Überblicken findet sich darin schon eine gewichtige These, nämlich zum Verhältnis von Prolog und Joh-Ev.: „Hält man sich den Bekenntnischarakter des Prologs vor Augen, so ist das Evangelium wohl am ehesten ein fortgesetzter Kommentar zu diesem urchristlichen Glaubensbekenntnis, ein Katechismus in erzählender Form, in dem Jesus selbst als der Katechet – oder . . . als der ‚Exeget' auftritt (Joh 1,18)" (17). Der 2. Abschnitt „Rekonstruktion des Bekenntnisses" (39–82) setzt mit einer weiteren These ein: Es handelt sich nicht um einen Hymnus, sondern ein Bekenntnis; der rekonstruierte Text sei nicht im liturgischen, sondern im katechetischen Bereich anzusiedeln (41). Die Rekonstruktion dieses „Logosbekenntnisses" durch den Vf., zu der noch Stellung zu nehmen ist, wird deutsch S. 68f, griechisch S. 76f wiedergegeben. Der 3. Abschnitt (83–143) behandelt die „johanneische und frühkirchliche Rezeption", der 4. dann ausführlich die „gnostische Rezeption" (145–237), der 5. „die Interpretation des Logosbekenntnisses im vorjohanneischen Neuen Testament" (239–307), der 6. „Vorneutestamentliche Interpretation und Ursprung des Logosbekenntnisses" (309–363). Unter 7 faßt der Vf. seinen „Forschungsertrag" zusammen (365–467). Dann folgen die durchgezählten Anmerkungen für das ganze Werk (369–410), Literatur (411–438) und Register (Autoren 439–445, Stellen 446–481). Das Stellenregister aus Bibel und außerbiblischer Literatur belegt die umfangreiche Quellenbenutzung des Vf., das sei rühmlich hervorgehoben.

Der Aufbau ist für die These des Vf.s zielstrebig und zügig angelegt. Nicht zu allem kann ich hier Stellung nehmen; vor allem muß ich die Beurteilung der herangezogenen gnostischen Texte Experten für die Gnosisforschung zuweisen. Bei der jetzt durch die Nag-Hammadi-Texte angeschwollenen Fülle des Quellenmaterials muß man fragen, ob die Interpretation des Vf.s allen verfügbaren Texten gerecht wird; aber das Wesentliche (4.1 Die gnostische Gotteslehre; 4.2 Mythologische Konstanten; 4.3 Die mythologischen Texte von Nag Hammadi) hat der Vf. sicher berücksichtigt – ob auch immer richtig interpretiert (besonders 4.3), ist eine andere Frage. Hier beschränke ich mich auf den grundlegenden Ansatz, die Argumentation und die daraus gezogenen Folgerungen des Vf. für das NT und das Urchristentum.

Zur Rekonstruktion des „Logosbekenntnisses": Fraglich ist schon, ob man den erschlossenen Text als „Bekenntnis" auffassen soll. Es ist immerhin ein rhythmisch-poetischer Text von erheblicher Länge. Die ältesten Glaubens- oder Bekenntnisformeln sind kurz (dazu K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Gütersloh 1972, 55–117). Gewiß kann man Joh 1,14b „Und wir haben seine Herrlichkeit (als) eine Herrlichkeit des Monogenen vom Vater gesehen" als „Glaubensbekenntnis" ansehen, aber den ganzen Text? S. 72 spricht der Vf. selbst vom „Logoslied", das „der johanneischen Gemeinde als Glaubensbekenntnis im Gemeindeleben auch tatsächlich präsent gewesen sein muß" und nennt es S. 67 „ein christologisches Lied in drei Abschnitten". Wenn vorfindliche Christushymnen (Phil 2,6–11; 1 Tim 3,16; Kol 1,15–20; vielleicht Hebr 1,3) sonst mit dem Relativpronomen ὅς beginnen, so sind auch andere Lieder denkbar, die im urchristlichen Gottesdienst gesungen wurden (vgl. Eph 5,19), und die letzte Strophe, die allein die „Wir"-Form gebraucht (Joh 1,14.16), kann auch lobpreisenden Dank ausdrücken.

Seine Rekonstruktion beginnt der Vf. mit V. 13, der „Spitze des Eisberges". Zwar gesteht er (entgegen seiner Diss.) zu, daß textkritisch die singularische Lesart nicht ursprünglich ist; aber traditionsgeschichtlich will er an der Beziehung auf den Logos festhalten (46): „Nicht aus Blut und nicht aus Fleischeswollen, sondern aus Gott wurde er geboren" (68 bzw. 77). Man fragt sich, mit welchem Recht? Wohl deshalb, weil der Vf. diesen Vers aufs engste mit V. 14 verbindet und darin seine Logoschristologie ausgesagt findet. Für diese werden aber schon in V. 6–8 die Weichen gestellt; denn eine frühere Hypothese von H. H. Schaeder u. a. aufgreifend, bezieht er V. 6a.b „Ein Mensch trat auf, von Gott gesandt" nicht auf den Täufer Johannes, sondern auf den Logos (54–58). Der Anthropos, der göttliche Gesandte, ist der Logos. Andere Textteile in V. 6–8 gehören dann zur kirchlichen Interpretation auf Johannes d. T. Aber der „autoritative" Text (61), der übrigbleibt, stößt sich durch die Aussage „damit er Zeugnis gebe für das Licht" mit der Aussage, daß der Logos selbst das wahre Licht war (V. 9). Auf weiteres, besonders den angeblichen „präpaulinischen Einschub" in V. 14e–17 (63–66), will ich nicht eingehen.

Zur „Rezeption" des Logosbekenntnisses: Im 3. Abschnitt soll nun die johanneische und frühkirchliche Rezeption des „Logosbekenntnisses" aufgezeigt werden. Dazu bedient sich der Vf. einer einfachen, aber fragwürdigen Methode: Er geht das Joh-Ev., dann die übrigen joh. Schriften (auch die Joh-Apk) und Texte der nachneutestamentlichen Kirche auf Lexeme des Logosbekenntnisses durch und meint, ihre Anklänge und Nachklänge beweisen die Abhängigkeit vom Logosbekenntnis, allerdings in der „kirchlichen" Rezeption, die dem ursprünglichen Sinn nicht mehr entspreche. Aber muß deswegen das Joh-Ev. ein „Kommentar", ein „Katechismus in erzählender Form" sein? Warum soll sich der Evangelist nicht der gleichen Sprachkompetenz bedient haben, ohne das Logoslied „kommentieren" zu wollen? Gattungskritisch bleibt sein Werk doch ein „Evangelium", das starke Verbindungen zu den synoptischen Evangelien hat, auch wenn es oder gerade weil es eigene Traditionen verwendet. Für die Deutung des Vf. nur ein Beispiel: Wegen seiner Ablehnung der Logoschristologie soll der Evangelist nicht mehr vom personalen „Wort" sprechen, sondern statt dessen vom Wort, das Jesus gesprochen hat (85f). Damit scheint mir die eigenständige johanneische Theologie in ein Prokrustesbett gepreßt zu werden. Ähnliches gilt für „Mensch", „Gesandter", „Zeugnisgeben" (91–94). Für die Joh-Apk tut sich der Vf. selbst schwer (111f). Für die „nachneutestamentliche Kirche" zieht er in ähnlicher Weise die Oden Salomos, die Aloger u. a. heran bis zum Konzil von Nicäa. Überraschend ist die Zuweisung der Schrift „Josef und Asenat" zum hellenistischen Judenchristentum (128.138f). „Für die Interpretationsgeschichte des Logosbekenntnisses bedeutet dies, daß alle drei Leitmotive seiner Christologie – Logos, Mensch und Gesandter und göttlicher Ursprung – schon in ntl Zeit zum Problem geworden waren und auf dem Weg alternativer Textinterpretationen ausgeschaltet werden sollten . . ." (142).

Das Verfahren für die gnostischen Texte wird in der gleichen Weise durchgeführt. Der Vf. will nachweisen, daß das dem joh. Prolog zugrunde liegende urchristliche Bekenntnis nicht nur akzidentiell gnostisch benutzt wurde, sondern überhaupt die Basis der gnostischen Lehrentwicklung darstellt (146). Ob ihm das gelungen ist, scheint mir recht fraglich zu sein. Läßt sich unter Voraussetzung der ursprünglich christologischen Bedeutung von Joh 1,6 die gesamte gnostische Lehrentwicklung auf die „midraschartige Exegese des Logosbekenntnisses reduzieren"? (236) Doch das mögen, wie gesagt, andere beurteilen.

Besondere Aufmerksamkeit verlangt noch der 5. Abschnitt über die Interpretation des Logosbekenntnisses im vorjohanneischen NT.

Für das Mk-Ev. sieht der Vf. V. 6 des Logosbekenntnisses im Hintergrund des Mischzitates von Mk 1,2f (249–253). Bei Mk gehe es um eine Entchristologisierung des Logosbegriffes, und dafür wird ähnlich wie für das Joh-Ev. geltend gemacht, daß es in der Deutung des Sämannsgleichnisses heiße, daß der Sämann das Wort (den Logos) sät (253f), daß der „Anfang" jetzt auf das Evangelium bezogen wird (255f) und daß sich solche Interpretationen auch auf die Inszenierung (!) von Taufe, Jüngeraussendung, Petrusbekenntnis, Verklärung und Auferstehung ausgewirkt haben (259). Wer vermag da noch zu folgen? Wird da nicht der traditionsgeschichtliche Grund dieser Perikopen völlig mißachtet bzw. verkannt? In ähnlicher Weise werden dann auch die Kindheitsgeschichten als Midraschim zum Text des Logosbekenntnisses erklärt (262–279). Gewiß finden sich in ihnen wieder andere literarische Gattungen; aber ihre Bezogenheit auf das Logosbekenntnis vermag ich nicht zu sehen (der Vf. selbst hält sie S. 264 „auf den ersten Blick" für „eher unwahrscheinlich").

Nicht anders steht es mit den „Reflexionen und Deutungen des Logosbekenntnisses in der paulinischen Tradition" (282–307). Die „äußerst starken Indizien", die dafür sprechen sollen, „daß Paulus das Logosbekenntnis mit allen Erweiterungen – ausgenommen die späteren Täufereinschübe und die Textfixierung in Vers 13 – gekannt und seine Theologie in Kenntnis dieses Textes entwickelt hat" (286), werden den wenigsten Forschern einleuchten. Wie lassen sich damit die von Paulus aufgenommene christologische Formel in Röm 1,3f, die Hingabe-Formeln, die Glaubensformel 1 Kor 15,3–5 vereinbaren, wie der Sühne-

und Versöhnungsgedanke? Hier sind doch deutliche Spuren einer frühen und andersartigen Christologie unleugbar.

Die äußerst frühe Ansetzung des Logosbekenntnisses, die der Vf. behauptet (s. o.), setzt eine Rekonstruktion der urkirchlichen Geschichte voraus, die ganz hypothetisch bleibt: Simon Magus soll das Logosbekenntnis von Philippus erfahren haben (dazu wird Apg 8,4f herangezogen!), der es wieder von Stephanus her kannte (309–321). Weiter wird dann der Evangelist Philippus aus der Apg mit dem Apostel Philippus des Joh-Ev. identifiziert (322f), neben Andreas eine Autorität für das vierte Evangelium. Die Leitung der Hellenisten habe vor Errichtung des Siebenerkollegiums in der Hand des Andreas gelegen (327) usw. Das alles sind Behauptungen, bei denen es schwerfällt, den Ausdruck „phantastisch" zu vermeiden.

Was schließlich die Herleitung von Philo v. Alex. anbelangt, so ist die Verwandtschaft des Logosliedes in Joh 1 mit der philonischen Logoslehre unbestritten, aber eben nur die konzeptionelle Nähe, nicht der Ursprung bei Philo. Der Vf. sagt: „Der philonische Logos wurde durch seine christliche Indienstnahme mit allen seinen Äquivalenten nun zur Prädikation Jesu" (337). So einfach läßt sich m. E. die Traditionslinie nicht ausziehen. Nach der These des Vf. würde die ganze urchristliche Christologie ihren Ursprung und ihre Entwicklung (gab es eine solche einspurige Entwicklung?) dem alexandrinischen Religionsphilosophen verdanken. Das ist zwar theologiegeschichtlich keine ganz neue These (vgl. A. F. Gfrörer, gest. 1861), schien aber für unsere Zeit überwunden zu sein. Der neue, gewiß geistreiche, aber auch äußerst bedenkliche Vorstoß von P. Hofrichter auf Grund des angeblich am Anfang stehenden „Logosbekenntnisses" scheint mir wegen seiner hypothetischen, nicht wirklich abgesicherten Argumentation ins Leere zu laufen.

Würzburg Rudolf Schnackenburg

Mora, Vincent O.S.B.: **Le Refus d'Israël.** Matthieu 27,25. – Paris: Les Éditions du Cerf 1986. 182 S. (Lectio Divina 124), kart. FF 100.–

V. Mora ist Mitglied des OSB-Konvents der Dormition Abbey auf dem Sionsberg in Jerusalem und ein ausgewiesener Exeget. Es geht in seinem Buch um die „Verweigerung Israels", wie sie besonders in dem furchtbaren Ruf des „ganzen Volks" in Mt 27,25 zum Ausdruck kommt: „Sein Blut über uns und unsere Kinder!" M. geht nicht bloß dem unmittelbaren Sinn dieses Rufes nach, sondern stellt ihn in das Gesamt der Theologie des Mt-Evangeliums hinein.

In der „Einleitung" bringt er kurz das Thema „Mt 27,25 und die christliche Mentalität" zur Sprache, wie sie sich etwa bei Origenes, Thomas von Aquin und modernen Autoren gezeigt hat, z. B. auch bei der jüdischen Konvertitin D. Judant in ihrem Buch „Les Deux Israël. Essay sur le mystère du salut d'Israël dans l'économie des deux testaments" (Paris 1960), aus dem er folgende Sätze zitiert (Übersetzung vom Rezensenten): „Die Kreuzigung (Jesu) ist die direkte Konsequenz der Verblendung (der Juden). Das eine und das andere sind Kollektivsünden des jüdischen Volkes, der Zeitgenossen Jesu." M. stellt dann kurz „Neuere Studien" vor, nämlich von K. H. Schelkle, W. Trilling, R. Walker, D. R. A. Hare, und formuliert dabei bereits scharf Fragen wie diese: Was ist der Platz Israels, sein Sinn in der Heilsgeschichte nach Christus? Kann man eine Theologie der Kirche entwickeln, ohne diese Probleme zu berühren? M. kommt dann auf die Zielsetzung seines Buches zu sprechen: Er will keine Auslegungsgeschichte von Mt 27,25 vorlegen, vielmehr eine Analyse des Textes im Gespräch mit der modernen Exegese und auf ihn Licht vom ganzen Mt-Evangelium her werfen. M. versteht, so bemerkt er jetzt schon, die Antwort des Volkes in Mt 27,25 an Pilatus als Ausdruck der Verweigerung Israels im Gegenüber zu seinem Christus. Er will die Konsequenzen und die Ursachen dieser Verweigerung untersuchen, verbunden mit der Frage: Hat Mt die Antwort des Volkes „erfunden"? Gibt sie eine geschichtliche Realität wieder? Warum markiert Mt mehr als die anderen Evangelisten die Verweigerung Israels? Schwierige Fragen!

Es folgt das 1. Kapitel mit der Überschrift: „Die Verweigerung Israels: eine Tatsache." M. bespricht zunächst Übersetzungsschwierigkeiten des Nominalsatzes „Sein Blut über uns und unsere Kinder". Wer sind „unsere Kinder"? Auch die zukünftigen? Auf wen bezieht sich das Syntagma „das ganze Volk" in Mt 27,25? Auf die anonyme Volksmenge, die beim Prozeß Jesu mehr oder weniger „zufällig" anwesend ist, oder auf das ganze Volk Israel? Und da wieder: auf das damalige ganze Volk Israel oder auch auf alle folgenden Generationen der Juden, was bekanntlich von Christen oft behauptet worden ist?

Der Ruf des „ganzen Volkes" ist Sondergut des Mt und ist bei ihm verbunden mit der Unschuldserklärung des Pilatus und ohne diese gar nicht verständlich (gemeinsames Stichwort „Blut"). Die Geste des Pilatus hat ihre Wurzeln im Sakralrecht Israels; sie „hat juridische und religiöse Bedeutung" (22). Pilatus lädt mit seiner Unschuldserklärung die jüdischen Autoritäten und das Volk ein, die Verantwortung für ihre Entscheidung gegen Jesus zu übernehmen. Damit hat M. schon eine wesentliche Einicht gewonnen: Es geht bei dem Ruf um die Übernahme von Verantwortung! Dies begründet M. noch näher durch eingehende diachrone Analysen der Teilelemente des Textes: „Sein Blut über", „über uns und unsere Kinder", „das ganze Volk". Es handelt sich nach M. um „eine feierliche Erklärung", die den Sinn hat: „Wir und unsere Kinder, unsere ganze Gemeinschaft, übernehmen die Verantwortung für diese Verurteilung, die wir fordern und vor der, ihr, Pilatus, zurückweicht. Wir übernehmen die Verantwortung für diesen Akt und seine Folgen" (33). Der Akzent liegt nach M. dabei nicht auf der Zukunft, über die entschieden wird, vielmehr auf der Entscheidung selbst, deren unglückselige Folgen nach Mt die Zerstörung des Tempels und der mit dem Tempel verbundenen Form des Judentums sind. Diese Entscheidung, die Übernahme von Verantwortung bedeutet, hat nichts mit einer „Selbstverfluchung" des jüdischen Volkes zu tun, wie M. mit Recht betont. Aber M. glaubt aufgrund einer Untersuchung des mt. Sprachgebrauchs festhalten zu können, daß es sich bei dem „ganzen Volk" im Sinne des Mt um das ganze Volk Israel handelt. Und so ist nach M. der berühmt-berüchtigte Ruf in Mt 27,25 „die Klimax der Passion und der Verweigerung Israels", die im ganzen Mt-Evangelium zur Sprache gebracht ist, wie M. eingehend zeigt. „Der Sinn" von Mt 27,25 ist nach M. die Verweigerung Israels Jesus und dem Evangelium gegenüber (dazu 39–41). Das dürfte ein wichtiges Ergebnis sein.

Im 2. Kapitel behandelt M. die Konsequenzen der „Verweigerung" für Israel. Mt sieht die Konsequenzen vor allem, wie M. zeigt, in der Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem durch die Römer und in der Übergabe des „Weinbergs" an ein Volk, das Früchte bringt (Gleichnis von den mörderischen Weinbergspächtern!). Die Verweigerung mit ihren furchtbaren Folgen hat sich schon im vorösterlichen Leben Jesu gezeigt, aber sie schlug sich nach seinem Tod zum Vorteil der Völker aus, die das Evangelium annehmen. Da bleibt jedoch eine schwierige Frage: „Ist die Verweigerung der Juden definitiv?" (73). M. betont in seiner Antwort zunächst sehr entschieden, daß es sich bei der Generation, die die Verantwortung für die Verurteilung Jesu vor Pilatus übernommen hat, „einzig um die zeitgenössische Generation Jesu" handelt (75) und folglich auch die Strafe dafür nicht die Juden bis zum Ende der Zeiten trifft, wie etwa schon Origenes und viele Christen bis heute meinen. Aber die „Verweigerung" besteht dennoch bis heute – eine historische Tatsache! – und vermutlich weiterhin. Wie lange noch?, so fragt M. Wird das ganze jüdische Volk sich eines Tages zum Evangelium bekehren, etwa gegen Ende der Zeiten? Oder wird erst bei der Parusie Israel in Jesus seinen Messias erkennen und begrüßen (vgl. die Verheißung Jesu in Mt 23,39!)? Nach M. läßt sich keinenfalls behaupten, daß die Bekehrung der Juden mit dem Ende der Welt zusammenfällt (vgl. 80) – wir kommen darauf zurück. Aber: „ohne es zu wissen, geht Israel auf die Begegnung mit seinem Herrn zu" (81).

Im 3. Kapitel behandelt M. die Konsequenzen der Verweigerung Israels für die christliche Kirche und den theologischen Status Israels. Es geht dabei vor allem um die Reaktionen Jesu auf die schon vor Ostern sich anzeigende Verweigerung Israels und um die Spannungen und Feindseligkeiten zwischen Synagoge und Kirche – immer alles gemäß Mt. Aus Raumgründen nenne ich hier nur die Gliederungspunkte des Kapitels: Die Ankündigung der Feindseligkeiten; die Feindschaft Synagoge – Kirche (M. ist mit Recht überzeugt, daß man im Mt-Evangelium nicht nur das Thema „Jesus in seiner Zeit", sondern auch das Thema „Die Kirche zur Zeit des Matthäus" antrifft); diese Gegnerschaft zeigt sich z. B. im „Antipharisäismus des Mt", in der Polemik über das Sabbatgebot und die Reinheitsvorschriften, in den „Wehesprüchen". Am Ende dieses Kapitels geht M. auf die Frage ein: „Ist Israel immerzu das Volk Gottes?", oder ist Israel nach Mt ein immerzu „gefallenes, verworfenes, verfluchtes" Volk? Antwort: Mt kennt keinenfalls „eine definitive Verurteilung Israels" (116). „Der Bund rührt an die existentiellen Wurzeln Israels ... Es ist ein Irrtum, zu glauben, daß Israel existieren könnte, sofern es ein Volk unter den anderen wäre" (117).

Im 4. Kapitel geht es um die göttlichen Ursachen der Verweigerung Israels: „Warum hat Israel den Christus nicht erkannt? Warum hat es ihn verworfen? Warum hat es ihn dem Tod überliefert?" M. weiß, daß diese Fragen nicht leicht zu beantworten sind. Psychologische Antworten sind Mt fremd; das „Warum" der Verweigerung sucht er vielmehr „in einer theologischen Sicht der Ereignisse" (121), indem er in diesen vor allem eine Erfüllung der Schrift sieht (Reflexionszitate!), so daß man nicht sagen kann, der Plan Gottes mit Israel sei gescheitert. Mt steht mit dieser Antwort nicht allein in der Urkirche. Der Plan Gottes, geoffenbart in der Schrift, hat sich vor allem auch im gewaltsamen Tod Jesu erfüllt. „So stehen die Juden im Dienst einer Sache, die sie (die Juden) hinter sich läßt" (133). Und deshalb gehört „die Verweigerung Israels zum Geschick Jesu" (ebd.).

Aber es gibt auch menschliche Ursachen für die Verweigerung Israels; diesen geht M. im 5. Kapitel seines Buches nach. Er kommt dabei auf das Verhalten der Volksmenge und der „Häupter" des Volkes zu sprechen (die Pharisäer, die Hohepriester und Ältesten): Wie weit tragen sie die Schuld an der Verwerfung Jesu?

Eine Frage bleibt nach M.: Hatte Mt das Recht, „das ganze Volk" in die Verweigerung einzubeziehen, wie aus Mt 27,25 hervorzugehen scheint? Dieser Frage ist das 6. Kapitel gewidmet. Die Antwort M.s geht im wesentlichen darauf hin: Die Verweigerung Israels Jesus und dem Evangelium gegenüber ist eine bis heute bestehende Tatsache und als solche auch eine historische Tatsache, die Mt dadurch zur Geltung bringt, daß er vor Pilatus „das ganze Volk" rufen läßt: „Sein Blut über uns und unsere Kinder!" Mt kannte aus seiner eigenen täglichen Erfahrung die Verweigerung Israels und wußte, daß sich diese schon im Leben Jesu gezeigt hat, vor allem bei seinem Prozeß.

Im 7. Kapitel behandelt M. die „Absichten des Matthäus"; er faßt dabei die Ergebnisse seiner Untersuchungen zusammen und fragt auch nach den „Motiven" des mt. Engagements. M. sieht in dem Ruf von Mt 27,25 „einen matthäischen Ausdruck für die Verweigerung Israels dem Christus Jesus gegenüber", vollzogen nicht bloß von der Volksmenge vor Pilatus beim Prozeß gegen Jesus, sondern faktisch „von der ganzen Gemeinschaft Israels" (165). Was aber die Historizität des Rufes vor Pilatus angeht, urteilt M. schließlich: „Matthäus hat ohne Zweifel die Antwort erfunden, die er in den Mund des Volkes legt, das vor

Pilatus agitiert, aber keinesfalls hat er diese Verweigerung der Menge erfunden" (170). Historische Tatsache ist und bleibt die Verweigerung Israels.

M. hat eine bedeutende Untersuchung vorgelegt. Er behandelt eine der folgenreichsten Entscheidungen der ganzen Heilsgeschichte. Er erschließt dabei zugleich wichtige Tendenzen der Theologie des Mt, wenn auch nicht alle, wie er selber betont. Die Stoffe, in denen Mt die Verweigerung Israels zur Sprache bringt, bieten je zugleich positive Katechese für die Kirche.

Einige kritische Anmerkungen seien erlaubt:

– Zu S. 80: Die prophetische Ansage Jesu in Mt 23,39 („Von jetzt an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr ruft: Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn") bezieht sich zweifellos auf seine Parusie; den Parusiechristus werden auch die Juden „sehen" (ein wirkliches „Sehen"!) und ihn als ihren Messias begrüßen. Deshalb scheint mir die „Bekehrung" ganz Israels mit der Parusie zusammenzufallen (vgl. auch Röm 11,26).

– Zu S. 147ff: Die Behandlung der „Schuldfrage" faßt kaum die Glaubensüberzeugung der Synedristen ins Auge: für einen Juden, der am *S'ma Israel* festhält, kann Jesu Anspruch, den er beim Prozeß erhob, in der Tat nur „Blasphemie" sein (vgl. Mt 26,65f; dazu A. Strobel, Die Stunde der Wahrheit, Tübingen 1980, von M. leider nicht berücksichtigt).

– Zu S. 170, Anm. 8: Die Bemerkung gegen mich ist völlig verfehlt. Ich bestreite nicht im geringsten die Tatsache der Verweigerung Israels – wer kann diese bestreiten? Ich glaube nur, daß der Ruf der Menge, der ihr in Mt 27,25 in den Mund gelegt ist, so nicht gefallen ist. M. bemerkt selber, daß Mt ihn „ohne Zweifel erfunden hat" (170). Er ist mt. Ausdruck für die Tatsache der Verweigerung Israels und die Übernahme der Verantwortung dafür durch „das ganze Volk".

– S. 152 ist Trilling sehr ungenau zitiert. Weitere Zitate habe ich nicht nachgeprüft.

Das Buch M.s sollte ins Deutsche übersetzt werden. Es ist offensichtlich mit stärkstem persönlichem Engagement geschrieben worden. Wie könnte es auch anders sein, wenn man seit vielen Jahren in Erez Israel lebt und dort täglich dem Volk Israel begegnet!

Passau Franz Mußner

Weidinger, Erich: **Die Apokryphen.** Verborgene Bücher der Bibel. – (Aschaffenburg): Paul Pattloch Verlag (1985). 575 S., 9 Schwarzweißabbildungen, Ln DM 36.–

Das Buch ist nicht für Fachleute konzipiert, was man bei seiner Bewertung beachten wird. Laut Klappentext ist es „eine populäre, zeitgemäße Auswahl", wobei das erste evident ist, das zweite aber unerklärt bleibt. Der Bd enthält in handlicher Form apokryphe Schriften beider Testamente. Für die Texte ist auf die vorliegenden Übersetzungen aus wissenschaftlichen Ausgaben zurückgegriffen, wobei nicht genauer gesagt wird, wie weit sie hier „überarbeitet" wurden, wie es heißt. Um die Reichhaltigkeit des Bdes zu dokumentieren, hier die Inhaltsangabe. Er enthält: VitAd, ApkMos, Schatzhöhle, Auswahl aus Test XII, PsSal, Jub, JosAs, IV Esr, grBar, äthHen, III Esr, IV Makk, 1QS, EvPetr, EpApost, Sophia Christi, ProtevJak, Kindheitserzählung des Thomas, Arabisches Kindheitsevangelium, Armenisches Kindheitsevangelium, PsMtEv, Leben des Johannes nach Serapion, Abgarsage, EvNikod, EpPontPil, EvBarthol, AscJes, MartJes, ApkPetr, V Esr, VI Esr, OrSib IV, OdSal.

Wer Kautzsch, Rießler, W. Michaelis und Hennecke-Schneemelcher besitzt, braucht natürlich dieses Buch nicht. Wer sie nicht hat, findet hier einen Ersatz. Die Einleitung (7–9) ist reichlich summarisch und unscharf, teils sachlich auch bedenklich, z. B. der Satz: „Die Bücher des AT und NT, die öffentlich an den Kultstätten, seien es Tempel oder Kirchen, vorgelesen wurden, erhielten auch die Benennung kanonisch" (8). Zu den altkirchlichen Kanonkriterien hätte für den vorgesehenen Leser Vollständigeres gesagt werden sollen als auf S. 395–397. Die apokryphen Schriften sind übrigens durchaus nicht alle faktisch oder gar formell vom kirchlichen Gebrauch ausgeschlossen worden. Ihre Bedeutung, ihre Rezeption sind komplexer gewesen, als daß sie durch die Unterscheidung „kanonisch-apokryph" „zeitgemäß" (s. o.) erklärt wären. Man kann wirklich Aufschlußreicheres über diese Literatur sagen, als daß sie nicht kanonisch wurde (was dann auch in diesem Buch geschieht, aber die Fixierung auf die Frage der Kanonizität bleibt). In diesem Zusammenhang versteht man nicht, wieso die Apokryphen im Untertitel als „Bücher der Bibel" bezeichnet sind. Es ist auch nicht sinnvoll, von „verborgenen" Büchern zu reden, weil das zu unzutreffenden Vorstellungen von Geheimhaltung und dergleichen führt, zumal Vf. selbst das Typische dahin beschreibt, daß sie nicht zur Lesung in der Gemeinde zugelassen wurden (8). Die Sprachregelung „diese (oder jene) Apokryphe" (7.560) statt „dieses (oder jenes) Apokryphon" ist mir ungeläufig. Der Zusatz „Textquelle" zum Titel jeder abgedruckten Schrift ist als Begriff seltsam. – Punktuelle Kritiken wären auch an den Einleitungen zu den einzelnen Apokryphen-Gruppen anzumelden, aber jedermann kann sich genauer informieren in den wissenschaftlich ausgelegten Einführungen zu den auf S. 575 aufgelisteten Übersetzungen, sofern das hier Gebotene nicht reicht, um die teils fremdartigen Texte mit Gewinn lesen zu können. – Die Fehler verschiedener Art sind störend zahlreich.

Regensburg Norbert Brox

Schoedel, William R. u. **Koester,** H.: **Ignatius of Antioch.** A. Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch. – Philadelphia: Fortress Press (1985). XXII, 305 S., geb.

Dieser von W. R. Schoedel erarbeitete, von H. Koester herausgegebene und von K. Hiebert graphisch gestaltete (vgl. 304f) Kommentar erschien in einer Reihe, die hauptsächlich den biblischen Schriften gewidmet ist, aber dieser Welt noch „in many ways" (XI) zugehört. Vorausgesetzt wird die Authentizität der sogenannten mittleren Rezension der sieben Ignatiusbriefe (vgl. 4–7).

Die Einleitung zu den Briefen ist umfangreich (zur Begründung, XII). Sie handelt besonders von Text und Textgeschichte der Briefe, wobei die Angriffe von R. Weijenborg, J. Rius-Camps und auch R. Joly auf die Authentizität der sieben Briefe mit guten Gründen zurückgewiesen werden, dann vom Bild der Persönlichkeit des Ignatius, wie es die Briefe vermitteln, seinem Schicksal und seinem Verhalten in seiner Welt, über den religiösen und geistigen Hintergrund und dessen Einfluß auf die Ignatianen, am ausgedehntesten über die Theologie des Bischofs von Antiochien. Die Datierung der Briefe zwischen 100 und 118 n. Chr., worin Sch. wie auch sonst gerne J. B. Lightfoot folgt, dürfte etwas zu weitgespannt sein. An späterer Stelle setzt der Vf. die Briefe an die Magnesier und Trallianer vor den Epheserbrief, was „a closer examination of the materials suggests" (132). Ob Ignatius die Kontrolle über seine Kirche zu Antiochien an eine oppositionelle Gruppe verloren hatte, ist nicht mehr als eine Hypothese, die Sch. von P. N. Harrison übernahm und mit verschiedenen Briefstellen zu stützen versuchte (vgl. Phd 10; Sm 10f); daher sind auch seine Bemerkungen zur Psychologie von Ignatius kritisch zu lesen. Richtig ist, daß der Bischof von Antiochien den Opfercharakter der Eucharistie nicht ausspricht, allerdings deutet er ihn wohl an (ὑνσιαστήριον in Eph 5,2; Mg 7,2; Phd 4; [Rm 2,2]). Die Ausführungen über das kirchliche Amt erbringen nichts zur Frage über eine Sonderstellung Roms. Die Ekklesiologie und auch die liturgiegeschichtliche Bedeutung, Pneumatologie und Gnadenlehre in den Briefen hätten je eine zusammenfassende Darstellung verdient, nicht zuletzt die Theologie des Martyriums, die aus verstreuten Bemerkungen des Kommentars zu sammeln ist. Andere Themen der ignatianischen Theologie kommen gebührender zur Sprache.

Die Übersetzung der Briefe basiert auf dem Funk-Bihlmeyer-Schneemelcher-Text und bedeutet in ihrem Bemühen um genaue Wiedergabe schon einen Beitrag zum Kommentar. Vereinzelt neigt der Kommentator zu fraglichen Textverbesserungen. Sowohl in Eph 6,2 als in Tr 9,2; 12,3 und Pol 7,1 bleibt die Lesart von G vorzuziehen. Ob in Tr 3,3 statt φήϋην ἱκανώϋην gelesen werden darf, ist gewagt. Sm 10,2 folgt nicht der weniger erwarteten Lesart (ἐλπίς statt πίστις). Mg 13 sind im Sinn der besseren Hss. die eckigen Klammern zu streichen. Einzelne Wörter und Wendungen bleiben unübersetzt; so ϑεοῦ in Tr 7,1, im folgenden Vers vermutlich ein logisch notwendiger Satzteil. Tr 12,2 darf dagegen das letzte ternarbildende καὶ stehenbleiben, ebenso in Rm 4,1 das wohlbezeugte τοῦ χριστοῦ. Sm 10,1 läßt der Übersetzer χριστοῦ weg. An einigen Stellen wird die wortgetreue Übertragung in der Absicht, den Text für den heutigen Leser verständlicher zu machen, verlassen bzw. modifiziert; vgl. z. B. Eph 3,2 Schluß; Eph 11,2 („very"); Mg 12 („blush"); Rm 3,1 („simply"); Rm 9,1 („so will"); Sm 4,1 („Now"); Pol 2,1. Auch im Umgang mit dem bestimmten und unbestimmten Artikel, den Pronomina und Tempora gestattet sich der Übersetzer einige Freiheiten. Gering ist die Zahl der eigentlichen Übersetzungsfehler. Eph 11,1 wäre λοιπὸν eher doch auf das Vorausgehende zu beziehen, ebenso 19,3 κακίας mit δεσμὸς zu verbinden. Eph 15,3 Schluß ist „Gott" nicht mehr Subjekt. Unter dem Einfluß von Th. Zahn mißlang die Übersetzung von Eph 20,2. Mg 8,2 lies „Christus Jesus" statt „Jesus Christus" (richtig im Kommentar, 119), ebenso Rm 2,2 (richtig im Kommentar, 171) und Sm 8,2. Rm 4,3 ist die Freiheit von Petrus und Paulus als nunmehrige präsentisch zu verstehen, ebenso die christologische Aussage in Sm 3,1; dagegen sind die ἱερεῖς in Phd 9,1, nur sie, von der atl Vergangenheit gemeint. Sm 8,2 wird ἡ καϑολικὴ ἐκκλησία mit „the whole church" zu wenig ausgeschöpft. Sm 9,1 wäre λοιπὸν eher im Sinn von „fortan" wiederzugeben. Sm 13,2 gibt der Übersetzer εὔχομαι mit „I boast" wieder, das ἐκδίκει in Pol 1,2 im Sinn von „defend" zu verstehen, empfiehlt sich gleichfalls nicht.

Der Kommentar ist bewußt stark philologisch geprägt. Die Einflüsse aus der hellenistischen Welt, ihrer Sprache und Literatur und ihrer Geschichte auf Stil und Gedankenführung des Ignatius werden gebührend beachtet und gewürdigt. Christliche Traditionen und theologische Erwägungen kommen nicht minder zu ihrem Recht. Kluge eigene Beobachtungen und Formulierungen des Kommentators tragen zum Umfang des Buches bei. Zur Erklärung einer Briefstelle werden immer wieder einschlägige Texte aus demselben Schreiben und den übrigen Ignatianen herangezogen und so die Interdependenz der Gedanken

aufgewiesen (vgl. zum Schweigen des Bischofs Eph 6,1; 15,2; Phd 1,1). Am ausführlichsten ist entsprechend der Länge des Briefes der Kommentar zu Eph (s. bes. die Bemerkungen zu Kap. 19). Die Ausführungen über das Ternar Bischof, Presbyter, Diakone zu Mg 6,1 (112ff), zum Schweigen Gottes (Mg 8,2; 120ff) oder die exegetischen Bemerkungen zu Mg 10,3 (126f) sind wohldurchdacht. Gegenüber der Behauptung gnostischer Einflüsse auf Ignatius übt Schoedel berechtigte Zurückhaltung. Die Bekämpfung des Doketismus und des „Judaismus" in den Briefen ist ihm offensichtlich. Daß in Eph 15,1 eher eine Reminiszenz an Gen 1 als an Ps 32,9 vorliegt (77f), kann stimmen, ebenso daß in Eph 19,2f nicht ein Hymnus vorliegt, sondern eigene Formulierungen von Ignatius (87f). Zu Sm 6,2 wird der Begriff χάρις in den Ignatianen differenziert beleuchtet (239). Das ἐξαιρέτως in Sm 7,2 vergleicht der Kommentator mit dem ἐξαίρετον in Phd 9,2 (242 Anm. 15).

Anderes muß man kritischer zur Kenntnis nehmen. Ob das Ἔγνων in Eph 9,1 präsentisch wiedergegeben werden darf („I know") ist fraglich, auch wenn Ignatius die betreffenden Häretiker in Smyrna nicht persönlich kennengelernt haben sollte. Mg 3,1 ist wohl einfach die offensichtliche Jugend des Ortsbischofs gemeint, nicht „that it is merely external" (108). Mg 8,2 Schluß liegt keinerlei Modalismus vor (zu 120), gegen einen Binitarismus in Mg 13,1f sprechen die besseren Hss. (zu 131 mit Anm. 14). Doch zu spitzfindig neigt Schoedel manchmal zu einer Umwertung in der hsl. Überlieferung. Zum Präskript des Rm zitiert der Hrsg. die These von der martyrologischen Begründung des Romprimats durch R. Staats, während dem Rezensenten mehr die Auffassung von J. Thiele zusagt, die für eine besondere moralisch verpflichtende Autorität der römischen Gemeinde in dem, was das Wesen des Christentums ausmacht, spricht. Die Übersetzung „the whole church" in Sm 8,2 (s. o.) bleibt doch noch etwas zu farblos, auch wenn der Kommentar die Ganzheit der Kirche als Resistenz „by its very nature to division" versteht (244).

Den Kommentar beschließt eine Bibliographie, die die gleichzeitig erschienene von H. Paulsen (im Hb. z. NT 18. Die Apostolischen Väter II, Tübingen 1985) durch verschiedene Titel ergänzt, doch im übrigen weit hinter ihr zurückbleibt. Auch meine griechisch-deutsche Ausgabe der Apostolischen Väter (Darmstadt ^{8}1981, nun ^{9}1986) blieb Schoedel unbekannt. Es folgen noch Indices zu biblischen und außerbiblischen Schriften des jüdischen, christlichen und profanen Bereichs, charakteristischer griechischer Wörter und Ausdrücke, ein Sachregister und ein Verzeichnis moderner Autoren (vgl. ergänzend bereits XV–XXII).

Augsburg Joseph A. Fischer

Paulsen, Henning: **Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna.** – Tübingen: Mohr 1985. V, 126 S. (Handbuch zum Neuen Testament 18. Die Apostolischen Väter II), kart. DM 24.80

H. Paulsen, durch seine Habil.-Schrift bereits als Ignatiusforscher ausgewiesen (vgl. meine Rez. in ThRv 75 [1979] 463–466), hat diesen 1920 durch Walter Bauer veröffentlichten Kommentar (mit Übersetzung) in zweiter Aufl. neu bearbeitet.

Im wesentlichen übernahm der Hrsg. die Übertragung der ersten Aufl., verbesserte sie an nicht gerade wenigen Stellen und hätte sie manchmal noch mehr dem Stilgefühl unserer Zeit anpassen können, so schon beim Präskript des ignEph. Auch meine Übersetzung der Briefe hat Paulsen mitbenützt.

Einige Fehler: In ignEph 6,2 blieb das ἐν ὑεῷ unberücksichtigt. Mg 3,2 müßte es „auf uns" statt „auf ihn" heißen. Mg 6,1 sind (nicht im Kommentar) die Presbyter ausgefallen. Der Amtstitel Prokurator für Pontius Pilatus steht im griechischen Text von Mg 11 nicht. Tr 1,1 lies „in Christus Jesus" statt „in Jesu Christus". Das εὑρευθησόμευα in Tr 2,2 wird in dieser Aufl. präsentisch wiedergegeben. Zu Rm 4,3 fehlt im Text (wieder nicht im Kommentar) der erste wichtige Satz. In der Übersetzung von Sm 6,1 ist ebenfalls ein Passus ausgefallen (s. dagegen den Kommentar). Pol 8,2 muß es richtig heißen: „mit ihrem und der Kinder ganzen Haus", nicht: „mit ihrem ganzen Hause und den Kindern". In der Übertragung von PolPhil 4,2 fehlt „allen" vor „gleichermaßen". Auch sonst stößt man auf einzelne Ungenauigkeiten der Wiedergabe.

Auch der Kommentar der Neuauflage legte die Arbeit Bauers zugrunde, übernahm sie in erheblichem Umfang wörtlich, korrigierte sie an einigen Stellen und brachte neben eigenen Erkenntnissen und Beobachtungen des Vf.s (vgl. etwa zu ἄξιός εἰμι in Tr 4,2) Erträge der neuesten Forschung und Hinweise auf sie (z. B. zu dem vieldiskutierten Text Phd 8,2) ein; der Fortschritt in der Auslegung bezieht sich vor allem auf die Theologie und Sprachgestalt der Briefe. Eine Menge von Beispielen, die hier nicht alle erwähnt werden können, vermöchte dies zu belegen.

Zum Eucharistiebegriff (ignEph 13,1) äußert sich der Erklärer freilich allzu kurz. Die Deutung des προκαθημένη τῆς ἀγάπης im Präskript des Rm befriedigt gleichfalls nicht ganz; der beispielgebend belehrende, moralisch verpflichtende Vorrang Roms im entscheidend Christlichen, in der Liebe, bleibt als solcher zu wenig gesehen gegenüber der lediglich caritativen und der eucharistisch-martyrologischen Interpretation des Textes. Die „Flut ehrender Prädikate" (69), mit denen Ignatius die römische Gemeinde überschüttet, hat gewiß einen vom Kommentator lediglich als spekulativ eingestuften Grund in der besonderen Apostolizität dieser Gemeinde, vgl. Rm 4,3. Zu meiner überprüften Auffassung von ἡ καθολικὴ ἐκκλησία in Sm 8,2 siehe nun bereits die letzten Aufl. meiner Apostolischen Väter. – Mit gutem Recht aber hält P. gegen R. Weijenborg, J. Rius-Camps und R. Joly an der allerdings auch noch nicht absolut gesicherten Echtheit der sieben Ignatianen der mittleren Rezension fest.

Fünf den fortlaufenden Kommentar ergänzende Exkurse zu den Ignatianen sind eingestreut: über den Zweitnamen θεοφόρος; über die Gottheit Christi; über die Gemeindeverfassung; über die Gegner, mit denen sich Ignatius auseinandersetzt und die Paulsen vorsichtig zunächst nicht historisch festlegen möchte (vgl. auch 120 zu PolPhil 7,1); über den Drang nach dem Martyrium.

Bei Polykarp neigt der Kommentator wieder mehr zur Einheitlichkeit seines Briefes. Die von P. N. Harrison 1936 vorgenommene Zweiteilung bezeichnet er zwar als „ingeniöse Lösung", die „weitgehend Anklang gefunden" hat (112), übernimmt sie aber nicht. Daß die einschlägigen Texte in Kap. 9,2 und 13,2 in einem Brief standen, erscheint ihm nicht völlig unmöglich. „Um die prinzipielle Offenheit dieser Frage zu unterstreichen, wurde deshalb in der Kommentierung die traditionelle Annahme eines Textes beibehalten" (112). M. E. wiegen die Bedenken von Paulsen nicht so schwer wie die wohlüberlegten Argumente Harrisons.

Zur Frage nach einem monarchischen Episkopat in Philippi hat P. (113) meine Ausführungen (Die Apostolischen Väter 240f) nicht genau gelesen.

Auf S. 5–19 hat der Vf. das umfangreichste Literaturverzeichnis zusammengestellt, das gegenwärtig zu Ignatius und Polykarp und ihrer Zeit greifbar ist. Die griechisch-deutsche Ausgabe der Apostolischen Väter durch den Rezensenten liegt nun in 9. Aufl. (Darmstadt 1986) vor. Nachzutragen wäre auch mein Aufsatz: Die ältesten Ausgaben der Patres Apostolici, in: HJb 94 und 95, besonders 95 (1975) 107–118. Neueste Veröffentlichungen (nur von 1984): H. U. v. Balthasar, Die Apostolischen Väter. Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna, Einsiedeln 1984; F. W. Schlatter, The restoration of peace in Ignatius' Antioch, in: JThS 35 (1984) 465–469; C. I. K. Story, The christology of Ignatius of Antioch, in: EvQ 56 (1984) 173–182; C. Trewett, Anomaly and consistency: Joseph Rius-Camps on Ignatius and Mattew, in: VigChr 38 (1984) 165–171.

Druckfehler: S. 7 Z. 1 lies „Alessandria"; S. 31 (zu ignEph 4,2) lies „Präsens" statt „Präsenz"; S. 60 (zu Tr 4,2) akzentuiere ἄξιός statt ἀξιός; S. 94 (zu Sm 4,2) lies „Eph 11,1" statt „Eph 1,1"; S. 105 (zu Pol 5,2) muß es κύριον statt κυρίον heißen; S. 122 (zu PolPhil 9,2) lies „13,2" statt „13,3". Der Titel des Kommentars auf dem Umschlag stimmt mit dem auf dem ersten Blatt nicht genau überein.

Im ganzen hat sich Paulsen seiner Aufgabe mit Umsicht und Geschick entledigt. Dafür verdient er herzlichen Dank. Daß einleitend zu den beiden Apostolischen Vätern, ihren Briefen und ihrer Bedeutung noch mehr zu sagen wäre (vgl. die Ausgabe des Rezensenten), war durch das Vorbild der ersten Auflage nicht gefordert.

Nachtrag: Die eben erschienene Untersuchung von K.-G. Essig, Mutmassungen über den Anlass des Martyriums von Ignatius von Antiochien, in: VigChr 40 (1986) 105–117 könnte auf Grund der vermuteten Anklage wegen Majestätsbeleidigung eine „neue Runde in der Diskussion um ignatianische Martyriumstheologie und (hierauf aufbauend) ursprünglichen Umfang des Corpus Ignatianum" einleiten (vgl. 113).

Augsburg Joseph A. Fischer

Origenes Werke. 3. Bd, Jeremiahomilien, Klageliederkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher. Hrsg. von Erich Klostermann. 2. bearbeitete Auflage hrsg. von Pierre Nautin. – Berlin: Akademie-Verlag 1983. LII, 368 S. (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte) geb. DM 120.–

Die erste Auflage dieses Bdes der Origenes-Edition wurde 1901 von E. Klostermann besorgt. Er hatte die einzige selbständige Hs., einen Scorialensis (11./12. Jh.), der „unter dem Schutze der Namenlosigkeit noch zwanzig" – von den ursprünglich vielleicht 45 (XIf) – „Jeremiahomilien des Origenes" in z. T. lückenhaftem Zustand und „in einer ziemlich bedauernswerten Form" (XII) bewahrt hat, erstmals vollständig kollationiert. Um den Text zu verbessern, hatte er zusätzlich – ebenfalls in eigenen Kollationen – und erstmals genau und eingehend (XXXVI) die lateinische Übersetzung herangezogen, die Hieronymus „während seines Aufenthalts in Konstantinopel etwa im Jahre 380 n. Chr." für 14 Homilien gefertigt hat (XVI), von denen 12 noch in der griechischen Sprache erhalten sind. „Dazu die wertvollen, ausgedehnten und wörtlichen Entlehnungen aus Hieronymus, mit denen Rabanus Maurus (...) seinen Jeremiakommentar angefüllt hat (MPL 111, 793–1272)" (XVIII). Schließlich hat Klostermann aus den besten Katenenhandschriften die Origenes-Bruchstücke zu Jeremia gesammelt und, soweit sie sich mit den überlieferten Homilien deckten, (wiederum zum ersten Male) für die Textkritik verwendet, die übrigen zusammen mit zwei Stücken aus der Philokalia als selbständige Fragmente ediert (195–232). Aus Katenenhandschriften sind mit gleicher Mühe und Sorgfalt auch die noch beträchtlichen Reste des Origeneskommentars zu den Klageliedern, Kap. 1–4 (235–279) und die wenigen Fragmente seiner Erklärung zu den Samuel- und Königsbüchern (295–303) herausgegeben. Zu 1 Sam 28,3–25 („Die Hexe von

Endor") ist noch eine vollständige Homilie überliefert, und zwar dank „der Verständigkeit" des Eustathius von Antiochien, der ihr eine Widerlegungsschrift widmete (283–294).

Die Leistung Klostermanns ist seinerzeit in den Rezensionen z. B. von A. Jülicher, P. Mordaunt Barnard, H. Lietzmann, E. Preuschen gebührend gewürdigt worden. Der neue Hrsg. Pierre Nautin, einer der gegenwärtig besten Origeneskenner, der 1976/77 in den Sources chrétiennes Nr. 232 und 238 eine eigene, auf Klostermanns Text basierende Ausgabe der 20 griechisch und 2 lateinisch erhaltenen Jeremiahomilien veröffentlichte, hat Klostermanns Werk unverändert gelassen. Sogar die in der Préface angekündigte Korrektur der schon von Klostermann S. 352 angezeigten Druckfehler unterblieb durchweg. Was P. Nautin an neuen eigenen und von anderen stammenden Forschungsergebnissen und Verbesserungsvorschlägen beizutragen hatte, ist im Anschluß an die „Nachträge und Berichtigungen" Klostermanns selbst auf S. 353–368 in den „Corrections et compléments" untergebracht. (Gern hätte man freilich gesehen, daß dabei neben Wendlands Beiträgen auch die anderer Rezensenten – z. B. Jülichers – berücksichtigt worden wären.) Einiges davon sei hier notiert. Nautin vermag Entstehungszeit und -umstände der Jeremiahomilien genauer zu bestimmen: Alle Homilien des Origenes wurden innerhalb eines dreijährigen liturgischen Lesezyklus zwischen 239 und 242 in Caesarea gehalten. Die Predigten über Jeremia fallen dabei ins Jahr 240 oder 241 (Kl. X: nach 244) und wurden zunächst einzeln veröffentlicht und erst zwischen 366 und 379 von einem Kopisten (wahrscheinlich in Caesarea) in einem Corpus vereinigt. Hieronymus hat die Homilien noch vor ihrer Vereinigung in einem Corpus angetroffen. So erklärt sich, daß er nur einige (14), und diese confuso ordine (XVII) ins Lateinische übertrug, aber auch, daß seine ältere Vorlage oftmals einen besseren Text bot als der Scorialensis, der auf die jüngere Sammlung zurückgeht (353f). Klostermann hatte erwogen, die Unterschiede zwischen Hieronymus und dem Scorialensis dadurch zu erklären, daß er „die beiden Zweige der Überlieferung (. . .) von zwei verschieden genauen, gleichzeitig angefertigten Stenogrammen" ableitete (XXIII). Diese Hypothese entfällt jetzt. Zu beachten ist ebenfalls Nautins Warnung vor zu großem Vertrauen in die Fragmente zu Jeremias 1–20 aus der Prophetenkatene, die keine Entsprechung in den Homilien des Scorialensis haben (354). Die Begründung dafür und der Beweis, daß von diesen Fragmenten Nr. I und VI sicher nicht von Origenes stammen, hat Nautin in der Einleitung zu seiner Edition SC 232, S. 26–32 gegeben. Zu dieser Einleitung (64–99) muß auch greifen, wer eine ausführliche Rechtfertigung für die vielen Stellen wünscht, an denen Nautin die „starken Eingriffe" in den Text des Scorialensis, zu denen Klostermann sich berechtigt sah (XXXV), rückgängig macht oder in Frage stellt (356–364). Nautin zeigt hier gegenüber der Konjekturfreudigkeit Klostermanns die gleiche Zurückhaltung, die auch bei anderen jüngeren Bearbeitern und Übersetzern zu finden ist. (Vgl. z. B. H. J. Vogt, Falsche Ergänzungen oder Korrekturen im Mattäus-Kommentar des Origenes, in: ThQ 160, 1980, 207–212). Erweitert wurde die Textgrundlage für die Homilie über die „Hexe von Endor" durch den Papyrusfund von Tura, der ein Exzerpt dieser Predigt enthält, das von Nautin nach einem Kollationsexemplar von J. Scherer abgedruckt (354–356) und für die Textkonstitution ausgewertet wird (365–368).

Wer sich mit Origenes beschäftigt, wird künftig beide Ausgaben (GCS und SC) heranziehen müssen. Klostermanns Edition bleibt, wie auch Nautin (Préface) hervorhebt, unersetzt, weil sie nicht nur die Bruchstücke aus den Katenen enthält, sondern im kritischen Apparat auch die Verbesserungsvorschläge aller mit dem Text befaßten Forscher bietet und im Stellenapparat neben den Schriftzitaten und -anspielungen auch die Parallelen bei Origenes und anderen Schriftstellern verzeichnet, über die das Register Auskunft erteilt. Auch die Namen-, Wort- und Sachregister sind umfangreicher als die der Edition in den Sources chrétiennes. Andererseits bietet Nautin auch den verbesserten Text der zwei nur lateinisch überlieferten Homilien, deren Fehlen in Klostermanns Ausgabe bemängelt worden war.

Eichstätt Reinhard M. Hübner

L'Exposé valentinien. Les Fragments sur le baptême et sur l'eucharistie (NH XI,2). Texte établi et présenté par Jacques E. Ménard. – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1985. VIII, 109 S. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section „Textes", Bd 14), kart. FB 1000.–

Der hier anzuzeigende Bd aus der bewährten franko-kanadischen Reihe „Bibliothèque Copte de Nag Hammadi" enthält im Hauptteil (19–65) Edition und französische Übersetzung der valentinianischen Abhandlung (ExpVal NHC XI/2 22,1–39,39) und der fünf valentinianischen Gebete (PrecVal NHC XI/2A 40,1–44,37) aus Kodex XI des Schriftenfundes von Nag Hammadi in Oberägypten. Vorangestellt ist neben einer knappen – vielleicht zu knappen – Bibliographie (VII–VIII) eine Einführung (1–18). Sie bietet zunächst eine kodikologische und dialektologische Bestandsaufnahme (die Texte sind in Subachmimisch mit sahidischem Einschlag abgefaßt), um sich sodann inhaltlichen Fragen zuzuwenden. Vor allem wird der Nachweis für die enge Verwandtschaft der im Kodex ohne Titel überlieferten ExpVal mit valentinianischem Denken in seiner westlichen Ausprägung geführt. Innerhalb des Korpus der Nag-Hammadi-Schriften ergibt sich eine auffällige Nähe zum Tractatus Tripartitus (TractTrip NHC I/5 51,1–138,25) und zum Eugnostosbrief (Eug NHC III/3 70,1–90,13; auch in NHC V/1 1,1–17,18), wie ein Vergleich mit zentralen Mythologemen dieser beiden Traktate zeigt.

Auf Edition und Übersetzung folgt noch ein Kommentar (66–90). Sein Wert besteht hauptsächlich in den zahlreichen Parallelen aus dem Schrifttum von Nag Hammadi und aus den Gnostikerreferaten der Kirchenväter, die er zu den jeweiligen Stellen sorgfältig notiert. Von einer wirklichen Erklärung im Sinne einer kohärenten Interpretation sind wir noch weit entfernt. Allerdings wird diese Aufgabe, das muß man fairerweise zugeben, durch den sehr fragmentarischen Erhaltungszustand der behandelten Texte ungemein erschwert.

Das abschließende Register der koptischen und griechischen Wörter sowie der (wenigen) Eigennamen (91–107) stellt eine große Hilfe für die philologische Arbeit am koptischen Original dar. Sehr interessant ist z. B. das Vorkommen einer ansonsten nirgends belegten griechischen Vokabel wie ἀγαπότασθαι (27,29) im Sinne von „Liebe erweisen" o. ä. Darüber würde man eigentlich gerne etwas mehr erfahren als nur: „Certains verbes . . . sont inconnus des dictionnaires" (4). Allerdings ergab eine Überprüfung an der Faksimileedition, daß diese von Ménard vorgeschlagene Lesung nicht einmal als restlos gesichert gelten kann.

Die Gestaltung der Übersetzung läßt stellenweise letzte Präzision vermissen. Als Kennzeichen für griechische Lehnworte im Koptischen soll in der Übersetzung ein ° dienen. Der Umgang damit geschieht nicht konsequent, führt manchmal sogar in die Irre. Fälschlicherweise steht es bei „Silence" in 22,21f, denn hier hat das Koptische ⲕⲁ ⲣⲱϣ·, erst in 22,26 findet sich statt dessen σιγή. Das Zeichen ° fehlt bei χρηστός in 23,34 (bei der gleichen Wortverbindung in 31,28f ist es gesetzt); es fehlt bei μονογενής in 24,33f (vgl. dagegen 24,37f), bei καταπέτασμα in 25,32f, bei ὑπομένειν in 27,23, bei κατά in 29,37, bei ὅταν in 39,27f, bei ποιμήν in 40,18 und schließlich bei ἅμα in 36,24. Die letztgenannte Vokabel ist denn auch im Register gänzlich unter den Tisch gefallen. Bei den variierenden Wiedergaben von μέν und δέ im Französischen wirkt das ° eher verwirrend.

Wir besitzen eine andere Übertragung des Textes ins Englische durch J. D. Turner, in: J. M. Robinson (Hrsg.), The Nag Hammadi Library in English, Leiden 1977, 436–442, die sich im Vergleich durchaus bewährt. Turner legt teils andere, manchmal weitergehende Rekonstruktionen zugrunde als Ménard. Leider fehlt zu Turners Übersetzung bisher die korrespondierende Textausgabe, die vermutlich für die „Coptic Gnostic Library" in den „Nag Hammadi Studies" vorgesehen ist. Dankenswerterweise notiert Ménard die abweichenden Vorschläge Turners im Apparat, manchmal in koptischer Retroversion (z. B. zu 22,18–21), meist in Englisch, allerdings nicht lückenlos. So hat Turner in 23,23f „Fourth" (aus 23,26 übernommen), während sich Ménard für „deuxième" entscheidet, diesmal ohne die Divergenz anzumerken.

Die ExpVal beginnt nach 14 unleserlichen oder fehlenden Zeilen in 22,15–17 mit dem programmatischen Satz: „Ich werde meine Mysterien (μυστήριον) denen sagen, die die meinigen sind, und denen, die die meinigen sein werden." Es ist demnach davon auszugehen, daß im folgenden für Initianden die Grundzüge der gnostischen Offenbarung dargelegt werden. In der Tat rollt vor unseren Augen der Mythos vom Fall der Sophia und von ihrer Erlösung durch ihren Paargenossen Christus ab. Bemerkenswert erscheinen die zahlreichen Bezüge zur atl Schöpfungsgeschichte. U. a. kommen vor: die Erschaffung des Menschen durch den Demiurgen nach seinem Bild und Gleichnis (37,32–36), der Brudermord Kains (38,24f), der Engelfall aus Gen 6,1–4 (38,34–39). Die fünf Gebete (PrecVal) sprechen von der Ölsalbung (40,1–29), von der Wassertaufe (40,30–41,38 und 42,1–43,19) und von der Eucharistie (43,20–38 und 44,14–37). Es müßte schärfer noch, als das bei Ménard geschieht, der innere Zusammenhang zwischen der theoretischen Abhandlung und den liturgischen Gebeten herausgearbeitet werden, etwa so, wie es E. H. Pagels (bei Robinson, a.a.O. 435) angedeutet hat: ExpVal "offers a kind of secret catechism for candidates being initiated into gnosis. Following the revelation of the mystery, the candidate is invited to participate in anointing, baptism, and the eucharist, as Gnostic Christians understand these sacraments." In dieser Richtung bleibt noch viel zu tun. Kommentierte Editionen und Übersetzungen wie die vorliegende stellen dafür die Arbeitsgrundlage bereit.

Würzburg Hans-Josef Klauck

Crouzel, Henri SJ: **Origène.** – Paris: Editions Lethielleux 1985. 349 S., kart.

Anläßlich der 1800jährigen Wiederkehr des Geburtsjahres des Origenes 1985 ist es das Bestreben des bekannten Origenesforschers Crouzel, nach jahrzehntelangem intensiven Bemühen um das Werk des hervorragendsten Theologen der frühen Kirche mit dem vorliegenden Bd das Leben und Denken dieser bedeutenden Persönlichkeit

einem nicht ausschließlich wissenschaftlich orientierten Leserkreis vorzustellen. Aus diesem Grund sind die Anmerkungen auf ein Mindestmaß reduziert worden, jedoch verweist der Vf. den an einer Spezialfrage Interessierten auf den Index der von ihm erstellten, kritischen Origenesbibliographie (9).

Zwei weitere Anliegen sind es, die den Vf. bestimmt haben, dieses Buch zu veröffentlichen, und die er verschiedentlich hervorhebt: 1. Die Deutung der Theologie des Origenes im Kontext seiner Zeit und nicht im Lichte seiner später erfolgten Veurteilung, 2. die fortdauernde Wirkung des Origenes, die er auch nach seiner Ablehnung auf das theologische Denken der östlichen wie der westlichen Kirche ausübte.

Den Ausgangspunkt der Erörterung bilden das Leben und Werk des Origenes (17–78), wobei auch das in der Forschung kontrovers diskutierte Problem, ob Origenes Schüler des Ammonios Sakkas war, nicht ausgespart wird (29–31). Die Beurteilung des Menschen wie des Schriftstellers betont die Schlichtheit in der Lebensweise und der Sprache des Origenes, der bewußt auf allen rhetorischen Aufputz verzichtet, aber dennoch durch seine natürliche Eloquenz besticht (86–88).

Im Hauptteil wird Origenes unter 3 Aspekten betrachtet: Er rückt als Exeget, spiritueller Denker und spekulativer Theologe in das Blickfeld des Lesers, jedoch vermißt man im Hinblick auf die eingangs anvisierte Zielgruppe Ausführungen über den Seelsorger Origenes, als der er sich in seinen Homilien erweist.

Im Kapitel über die Exegese (91–120) hebt der Vf. das von Origenes angewandte Verfahren der Schrifterklärung hervor: Die allegorische Interpretation, die es ihm erlaubt, das AT für die christliche Lehre fruchtbar zu machen. C. übersieht nicht die Problematik dieser Methode, die zwar aus der Umwelt des Origenes hervorwächst, bei der jedoch die konkrete historische Situation der biblischen Bücher und die Persönlichkeit ihrer Autoren, die sich in ihnen ausdrückt, ihre Bedeutung verlieren (104).

Die Spiritualität des Origenes dokumentiert sich für den Vf. in den Themen der Gottebenbildlichkeit des Menschen (130–137), in der Möglichkeit der Gotteserkenntnis, die er als Mystik deutet (139–180), worüber in der Forschung eine heftige Diskussion entbrannt ist, und der Askese, bei deren Darstellung die Jungfräulichkeit im Vordergrund steht (183–199).

Im Überblick über die Theologie des Origenes betont der Vf. zu Recht, daß man ihr nur gerecht werden kann, wenn man sie mit einem Gespür für die historische Situation des Autors aus dem Gesamt seines überlieferten Werkes erhebt und sich nicht auf einzelne Teile beschränkt (236). Beachtung verdient dabei die Tatsache, daß Origenes kein System schaffen will, sondern seine Thesen zur Diskussion stellt. Die späteren Mißverständnisse, die zu seiner Verurteilung führten, resultieren aus dem Origenismus des Euagrios Pontikos und dem Unvermögen, die platonisch gefärbte Sprache des Origenes zu verstehen (226).

Deutlich stellt der Vf. heraus, daß Origenes sich mit seiner Trinitätslehre im Einklang mit anderen vornizänischen Vätern befindet (238–264). Den einzig angreifbaren Punkt bildet seine Auffassung von der Präexistenz (267–284), als deren Konsequenz seine Vorstellungen von der Apokatastasis betrachtet werden müssen, obwohl auch da Modifikationen angebracht sind, die sich aus den Aussagen verschiedener seiner Schriften ergeben (334–341).

So kennzeichnet der Vf. Origenes als einen Lehrer und Theologen, der in der Zeit der sich erst konstituierenden Theologie auf der Basis der Schrift und der grob formulierten Regula fidei versucht, seinen Weg des Fragens und Denkens zu gehen, um die Offenbarung den Menschen seiner Zeit zu erschließen, und der sich dabei der Gefahr des Irrtums aufgrund seiner begrenzten menschlichen Existenz durchaus bewußt ist.

Mit diesem Bd ist es dem Vf. sicher gelungen, Pauschalurteile gegenüber Origenes abzubauen und den Blick für das Anliegen dieser hervorragenden Gestalt der frühen Kirche zu schärfen, das immer aktuell bleibt: Eine der jeweiligen Zeit und dem Verständnishorizont der Menschen angemessene Interpretation der Schrift.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Migne et le renouveau des études patristiques. Actes du colloque de Saint-Flour, 7–8 juillet 1975. Hrsg. von A. Mandouze et J. Fouilheron. – Paris: Beauchesne (1985). 443 S. (Théologie historique, 66), kart. FF 210.–

Nachdem A.-G. Hamman, J.-P. Migne, Le retour aux Pères de l'Eglise, Paris 1975, Leben, Werk und Zeit dieses größten wissenschaftlichen Herausgebers und Unternehmers vorgestellt hatte, erscheinen erst jetzt, zehn Jahre später, im selben Jahr gehaltene Kongreßvorträge, deren Aktualität heute um nichts geringer ist.

Am Beginn des ersten Teiles steht ein sehr nützlicher Überblick über die Patrologien von Migne (15–38) mit einer aufschlußreichen bibliographischen Zusammenstellung. J. Boisset macht anhand der patristischen Zitate in Calvins Institution de la Religion Chrétienne die Bedeutung der Kirchenväter für die Reformation deutlich (39–51): Die Berufung auf die Väter bindet Calvins Position zurück an die Kirche der ersten Zeiten, und das ist auch die Überzeugung der übrigen Reformatoren. Warum bei der Aufstellung der zitierten Kirchenväter auch Bernhard genannt wird, fragt sich (43 u. 51). J. Leflon behandelt Krise und Restauration der Zentren der religiösen Wissenschaft in der Kirche im 19. Jh. (53–59), G. Cholvy die katholische Restauration in Frankreich im 19. Jh. (61–89).

Den zweiten Teil leitet P. Pierrard mit einer Schilderung und Wertung der ja weniger bekannten journalistischen Tätigkeit Mignes ein (93 und 118), den er nicht als Journalisten im engeren Sinn, der also selbst geschrieben hätte, kennzeichnet, sondern als einen Enzyklopädisten und Kompilator, der mit Schere und Leimtopf in der Hand ein Maximum an Informationen zusammenzuraffen bestrebt war.

Mit dem dynamischen Freund und Inspirator Mignes Mathurin Gaultier beschäftigt sich B. Noël (119–143), besonders im Kampf mit gallikanischen Ideen. Beiden lag am Herzen, zu den Quellen, den Vätern zurückzulenken, Gaultier kämpfend, Migne publizierend unter dem Motto: „Den auf Fortschritt begierigen Menschen schenken wir die Tradition, damit sie vorwärts schreiten können" (143, Genau ist wohl das Zitat 223: „Au monde avide de Progrès, nous donnons la Tradition du passé pour marcher en avant." Annales de philosophie chrétienne, 5e s., t. X, juillet 1864, 84.).

C. Savart kennzeichnet Migne als éditeur révolutionaire im Dienst der Tradition (145–158), der im Grunde auch den einzig möglichen Zeitpunkt für sein Unternehmen wahrgenommen hat, denn was vor ihm technisch unmöglich war, ist nach ihm finanziell unmöglich geworden. „Welches Reihenwerk dieses Umfangs ist denn seither veröffentlicht worden?"

Kein gutes Urteil fällt M. Chalon über das epigraphische Dictionnaire, das Migne durch einen nicht genannten Autor als Bd 30–31 seiner theologischen Enzyklopädie verfassen ließ (159–165); erschienen 1852, konnte es natürlich die großen Editionen von De Rossi (Inscr. christ. Urbis Romae I, 1861) und Le Blant (Inscr. chrét. de la Gaule anterieur au VIIIe s., I 1856, II 1865) nicht vorwegnehmen und geriet sofort in Vergessenheit. Nicht günstiger steht es mit den Informationen über Afrika in Mignes Nachschlagewerk, wie P. Brasseur zeigt (167–175).

Aufschlußreich sind im dritten Teil die Ausführungen A. Hammans (179–191), Louis Soltners (193–209), P. Catrices (211–224) über die Mitarbeiter Mignes. Interessant hier auch die Wiedergabe des Arbeitsvertrags, den Migne mit dem Orientalisten Paul Drach für die Bearbeitung des hebräischen Lexikons von Gesenius ausgefertigt hat.

Mit der von Migne reproduzierten Origenesausgabe Delarues befaßt sich H. Crouzel (225–253), faßt die kritischen Urteile der Origeneseditoren im Berliner Corpus zusammen: Man darf Delarue nicht zum Vorwurf machen, was seiner Zeit unbekannt war, wie etwa die Erforschung der Abhängigkeitsverhältnisse der Hss. Andererseits stellt seine Ausgabe einen großen Fortschritt gegenüber den früheren rein lateinischen Ausgaben dar, und der Abdruck Mignes, leider ohne die Delarueschen Indices macht diese Gesamtausgabe allgemein verfügbar, auf die man, solange die Edition im GCS nicht vollständig ist, immer noch zurückgreifen muß.

P. Force erörtert die Frage, warum sich Migne bei seiner Edition der Antonius-Vita des Athanasius nicht mit der älteren, dem Original fast gleichzeitigen lateinischen Übersetzung des Evagrius begnügt, sondern eine andere, die Montfaucons, vorgezogen, aber beide, dem Leser die Wahl lassend, abgedruckt hat.

Die lehrreiche Abhandlung bezieht in ihren Vergleich auch die von G. Garitte und H. W. F. M. Hoppenbrouwers herausgegebene antike Version ein. Der Vorzug der von Migne gebotenen Übersetzung Montfaucons besteht darin, daß der zeitlose humanistische Stil über Epoche und Publikum, für das er bestimmt war, hinaus Geltung behält.

Im 4. Teil wirft C. Mondésert die Frage auf, wie man heute die Kirchenväter publizieren, „bekanntmachen" könnte (338–347). Wie würde Migne heute seine Intention verwirklichen? Als Realist, der er war, jedenfalls anders als vor 100 Jahren. Wegen der nicht mehr vorhandenen Sprachkenntnis bedarf es einer Übersetzung. Diese darf nicht Lesbarkeit über alles stellen, darf den Stil und die Rhetorik des alten Autors ebensowenig glätten wie sie auch nicht das Recht hat, dessen Problematik zu transponieren. „Einführung und Anmerkungen müssen helfen, in die andere Mentalität, in diese ferne Geisteswelt einzudringen und was Hindernis für eine fruchtbare Lektüre zu sein schien, wird zeigen, daß eine augenscheinlich sehr verschiedene Situation auf tiefe Analogien verweist und durch die bestehenden Gegensätze selbst die persönliche Reflexion ganz lebhaft stimuliert, und das ist schließlich und endlich der größte Profit aufmerksamen, intelligenten Lesens" (342). Die ThR 82 (1986) 129f gemachten kritischen Einwände finden hier eine gewisse Antwort. Mondésert widerrät auch simplifizierenden Vulgarisationen, zeigt die Problematik von Anthologien nach einem bestimmten Raster auf und empfiehlt die Methode, nach der z. B. A. Mandouze sein Buch Le Souvenir de Dieu mit dem Untertitel Recherche avec S. Augustin verfaßt hat, eine Zusammenstellung von augustinischen Texten, die aber aufgrund einer profunden Augustinkenntnis thematisiert erscheint. Wir werden an H. Urs v. Balthasars Originesauswahl „Geist und Feuer" erinnert. Den Verlegern überläßt der Verfasser es, an Taschenbuchausgaben, Tonbandkassetten und anderes zu denken. Für die wissenschaftliche Arbeit sind die modernen Corpora von Wien, Berlin, Löwen, Steenbrugge unentbehrlich. Man muß nur darauf drängen, daß sie von den neuerrichteten Bibliotheken nicht zu schnell ausgeschlossen werden. Angeschnitten wird auch die Frage, ob man sie fusionieren sollte zu einer collection international, was allerdings die finanziellen Publikationsprobleme auch nicht aus der Welt schaffen würde (346). Mit erscheint es wenigstens unzweckmäßig, wenn in verschiedenen Reihen dieselben Werke gleichzeitig und fast gleichlautend ediert werden (vgl. Aug. doctr. chr. ed. J. Martin CC 32, 1962 u. ed. G. M. Green CSEL 80, 1963). Mein Rezept wäre, Paralleleditionen in der einen Reihe auf einige Jahrzehnte aufzuschieben, wenn in einer anderen eine verläßliche Ausgabe gerade vorliegt.

Schließlich charakterisiert J. Fouilheron Migne von seinem microcosme natal, der Auvergue mit Saint-Flour her, („um den Geist frei zu bewahren, verrät Migne Dom Pitra, esse ich nicht besser als ein Seminarist oder ein Arbeiter" 427).

Am Ende steht eine Erwägung A. Mandouzes „Von den Kirchenvätern zu den Söhnen des 2. Vatikanums" (433–443), darin die beachtenswerte Mahnung: „Keine Ehen gegen die Natur! Die Väter kennen, soll uns dazu helfen, heute zu leben und nicht dazu, so zu handeln, als wären wir zwischen dem 2. und 3. Jh. gestorben" (439).

Graz Johannes B. Bauer

Schnurr, Klaus Bernhard: **Hören und Handeln.** Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985). 290 S. (Freiburger Theologische Studien, 132), kart. DM 58.–

Die bei K. S. Frank angefertigte Freiburger Diss. untersucht die Vaterunserauslegung der lateinischen Kirche beginnend mit Tertullian bis hin zu Pseudo-Chrysostomus (Johannes von Neapel?) im 5. Jh. Behandelt werden neben den großen Auslegern der lateinischen Kirche – Cyprian, Ambrosius, Hieronymus – auch weniger bedeutsame Autoren und Anonymi. Methodisch geht der Vf. so vor, daß er zunächst in einer Einleitung die biographischen und literarkritischen Fragen der zu behandelnden Auslegung untersucht. Im Anschluß daran folgt eine Übersicht über die Auslegung, wobei nach einer paraphrasierenden Inhaltsangabe die Schwerpunkte der jeweiligen Exegese herausgehoben werden. Eine abschließende Zusammenfassung beschreibt die charakteristische Eigenart und die Aussageabsicht der Erklärung.

Als Ergebnis seiner Arbeiten kann Schnurr zwischen „initiatorisch-katechetischen" und „exegetisch orientierten Auslegungen" unterscheiden. Hinzu kommen noch Erklärungen, die im „Dienst theologischer Argumentation" (277) stehen.

Die katechetisch orientierten Auslegungen sind geleitet von der Frage, welcher Glaube sich im Wortlaut des Gebetes offenbart und welches die diesem Glauben entsprechende Lebensform ist (278). Exegetisch orientierte Auslegungen finden sich in fortlaufenden Schriftkommentaren. Sie lassen mit zwei Ausnahmen – Augustinus und das op. imp. in Mt – keinen einheitlichen Leitgedanken erkennen, sondern kommentieren nachfolgend Vers für Vers. Die Exegese Augustins ist getragen vom Vorverständnis, daß die Schrift zu lesen sei unter dem Gedanken des Aufstiegs der menschlichen Seele zu Gott. Der Verfasser des op. imp. in Mt liest die Schrift „unter dem Stichwort der Gerechtigkeit" (279), des rechten Zusammenwirkens von Gott und Mensch. Der Kommentar des Hieronymus fällt insofern aus dem Rahmen, da „er in seiner Kürze keinen durchgehenden Gedanken erkennen läßt" (279) und eher an „philologischen Einzelheiten", mehr als „an einem Aufbau des Glaubens" (280) interessiert ist. Die „argumentativen Auslegungen" intendieren nicht „Lebensgestaltung aus dem Hören auf die Schrift, sondern Argumentation im Ringen um das richtige Verständnis des Glaubens" (280). Dadurch geschieht allerdings eine Verengung der vielfältigen Auslegungsmöglichkeiten (ebd.).

Schnurr hat mit seiner Arbeit einen wohl fundierten Überblick über die lateinische Auslegungstradition gegeben. Wir haben damit ein Kompendium, wie es ähnlich für den italienischen Sprachraum V. Grossi geboten hat.

Bochum Wilhelm Geerlings

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

Der in Rom lehrende Schweizer Benediktiner, als erstrangiger patristischer Spezialist durch zahlreiche Untersuchungen ausgewiesen, legt hier in Ergänzung seiner 1978 veröffentlichten „Soteriologie der Kirchenväter" (HDG III/2 a) ein exzellentes Studienbuch zur frühchristlichen Trinitätslehre und Christologie vor: Stilistisch klar, konzeptionell neuartig, historisch informativ, theologisch engagiert. Die Entstehung des Buches aus der Vorlesungstätigkeit macht sich angenehm bemerkbar. St. breitet nicht die ganze Fülle der einschlägigen Quellen und der Sekundärliteratur aus, doch er hat sie für sich verarbeitet und präsentiert dem Leser eine Übersicht über die Entwicklung der Lehre, die auf die großen Linien konzentriert ist.

Methodischer Leitfaden der Darstellung ist die enge Zusammenschau von Christologie, Trinitätslehre und Soteriologie, was der Buchtitel ausdrücken will. Auch wenn im Unterschied zu den traditionellen Dogmengeschichtslehrbüchern die Geschichte der beiden großen altkirchlichen Dogmen nicht getrennt behandelt wird, ergibt sich doch als Einteilungsprinzip die Orientierung an den Entscheidungen von Nizäa 325 und Chalzedon 451. Aus St.s zugespitzter, jedoch nicht unzutreffender Deutung des nizänischen Konzils als eines grundlegenden Anfangs einer neuen Theologie, ja als einer neuen Epoche nicht nur der Theologie-, sondern auch der Kirchengeschichte (vgl. die Begründung 30.129f.190 u. ö.) ergibt sich eine Dreiteilung des gesamten Stoffes: Die ersten drei Jahrhunderte werden zusammengenommen als „die vornizänische Zeit" definiert und relativ knapp abgehandelt (27–125); das Kernstück des Buches bildet der zweite Teil „Die Wende von Nizäa" (127–223), der die Theologie des 4. Jh.s unter Einschluß Augustins behandelt; und der unübersichtliche Stoff zur christologischen Kontroverse des 5.–7. Jh.s wird auf die Grundpositionen „im Bannkreis von Chalzedon" (225–283) reduziert. Mancherlei Querverweise und vor allem die durchgängig einheitliche theologische Fragestellung machen dem Leser den inneren Zusammenhang der drei Teile durchsichtig. Im einzelnen entspricht der Aufbau der Darstellung der traditionellen Dogmengeschichtsschreibung, wobei St. über die Diskussion um spezielle Forschungsprobleme zumeist nicht ausdrücklich informiert, sondern deren Ergebnisse in eigenständiger Systematisierung präsentiert. Er will die trinitarisch-christologische Lehrentwicklung vom „Ostergeheimnis her erfassen und begründen" (15.19 u. ö.) und bezeichnet diese Lehre immer wieder als Interpretation des Taufglaubens (z. B. 89.96.113.125.188, zusammenfassend 291f). So richtig das dogmatisch ist, man vermißt doch eine eingehendere historische Reflexion in den Prolegomena zu jenen beiden, die Darstellung tragenden Stichworten. Einen wichtigen Hinweis auf einen fundamentalen, von der Forschung eher vernachlässigten Aspekt gibt St., wenn er den „kulturellen Hintergrund" der Christusverkündigung bzw. die „Akkulturation des Taufglaubens" (33ff.286f u. ö.) oder den Bezug der Lehre zur religiösen Erfahrung 18ff u. ö.) anspricht. Allerdings thematisiert er diesen Aspekt zumeist eher beiläufig (zu den Ausnahmen s. u.).

Für die vornizänische Epoche ergeben sich die folgenden Schwerpunkte. Mit der gegen Ende des 1. Jh.s auslaufenden Zeit des Apostolischen bzw. des Urchristentums ist das Kerygma formuliert, welches bis zur Mitte des 2. Jh.s vor allem in den Formen der Narratio, der Doxologie und der Epiklese, also „vor allem in der Liturgie und in den Ermahnungen einiger Gelegenheitsschriften" weiterlebte (50). Die begleitende „theologische Reflexion vollzieht sich in einer noch weitgehend jüdisch geprägten Gedankenwelt" (ebd.): in einer heilsgeschichtlichen Schau, im soteriologischen Modell vom Ab- und Aufstieg des Erlösers, in der Theologie der Namen (der verschiedenen christologischen Prädikate) und in Präexistenzvorstellungen der Engel- und Geistchristologie (50–62). Mit der Ablösung des apokalyptischen durch das hellenistische Weltbild, die eine stärker moralische und individuelle Sicht des Heils bringt (33f), ergibt sich die besondere theologiegeschichtliche Bedeutung der Apologeten, deren Logoslehre St. plausibel als spezifisch hellenistische Form einer heilsgeschichtlichen Theolgie versteht, wenngleich er die „kosmologische Engführung" nicht übersieht (63–77). Diesen Ansatz führt Irenäus fort, der seine christologisch fundierte Soteriologie im Gegensatz zum Dualismus und Spiritualismus der Gnostiker auf die Aspekte der Einheit von Schöpfung und Erlösung, der Einheit Gottes und der Einheit von Leib und Seele konzentriert (78–89). Seine „Fähigkeit, eine trinitarische Lehre zu konstruieren" (87), bekundet sich darin, daß er die tradierte heilsgeschichtliche Schau „durch eine eindeutig trinitarische Struktur" (89) profiliert. St. stellt zutreffend die epochale wirkungsgeschichtliche Relevanz des irenäischen Werkes heraus; doch man muß fragen, ob die namhaft gemachten Beziehungen zwischen Origenes, Athanasius, Hilarius, Gregor von Nyssa und Irenäus (89.105.147.150) tatsächlich auf einer direkten Einwirkung oder Bezugnahme basieren oder nicht eine mehr allgemeine Parallele der theologischen Strukturen sind. Dem christlichen Gnostizismus mißt St. im übrigen keinerlei positive Bedeutung für die Lehrentwicklung bei (vgl. 78f); ob das dem historischen Befund entspricht, muß vorerst offenbleiben, wenngleich auf das Gewicht der soteriologischen und christologischen Reflexion z. B. bei Basilides und den Valentinianern hinzuweisen ist. Dagegen sieht St. um 200 mit dem Monarchianismus „eine neue theologische Problematik" (91), die Frage nach der Einheit von Vater, Sohn und Geist, gestellt und würdigt demgemäß den dogmengeschichtlichen Beitrag Tertullians und Hippolyts (90–101): Sie haben der durch Justin und Irenäus geprägten heilsgeschichtlichen Theologie einen „stärker dogmatischen, kirchlich verbindlichen Charakter gegeben", haben eine für die spätere kirchenamtliche Lehre grundlegende „technische Terminologie entwikkelt" und vor allem „den Grund zur Unterscheidung der *oikonomia* und der ewigen *dispositio*, der heilsgeschichtlichen und der metaphysischen Betrachtung des Geheimnisses von Vater, Sohn und Geist, gelegt" (101). Gleiche Bedeutung kommt der „christlichen Gnosis" des zutreffend als eines heilsgeschichtlich und soteriologisch denkenden Theologen gewürdigten Origenes zu, welcher den tradierten Taufglauben mit wissenschaftlichen Methoden interpretiert (102–113). Wirkungsgeschichtlich bedeutsam sind bei ihm vier Komplexe: „die Grundlegung der späteren trinitarischen Glaubensformel *mia usia-treis hypostaseis*; der Ansatz zur christologischen Lehre von der Perichorese der zwei Naturen in Christus; die im Mysterion des Logos zusammengefaßte Lehre von der Heilsgeschichte; die die christliche Freiheit begründende Lehre vom Geist der Heiligung" (113). St. spricht Origenes' Bedeutung für die Schriftauslegung und die Askese kurz an, bringt diese allerdings in keinen Zusammenhang mit jenem Lehrgefüge. Gerade weil er ansonsten den Zusammenhang von Lehre und Leben zu Recht hervorhebt, ist darauf hinzuweisen, daß Origenes dafür ein instruktives Paradigma bietet. Die philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge kommen eher sporadisch und reichlich knapp in den Blick (wie bei Origenes 103.105 z. B. auch bei den Apologeten 72f). An einer Stelle aber sind sie für St. historisch höchst wichtig: Die vornizänische Logostheologie setzt für die Mittlerrolle des Logos die Ewigkeit der Weltschöpfung voraus; mit der Fixierung der christlichen Lehre von der Creatio ex nihilo aber gerät sie in eine Krise, weil nun eindeutig entschieden werden muß, „ob man den Logos, durch den alle Dinge geschaffen worden sind, ganz in die göttliche Sphäre des Schöpfers oder in die geschaffene Welt einbeziehen" will (122).

Insofern als mit Nizäa diese durch Arius (welcher mit R. Lorenz u. a. vor allem als Origenist verstanden wird) manifestierte Krise vorgreifend abgewendet und durch die nachfolgende dogmatische Reflexion endgültig gelöst wird, handelt es sich um den „Anfang einer neuen Theologie" (129ff). Der theologiegeschichtlichen Wende, die auch eine Reaktion auf Entwicklungen der kaiserzeitlichen Philosophie darstellt, korrespondiert nicht zufällig der grundlegende Wandel des kirchlichen Lebens seit der konstantinischen Wende. Dadurch daß St. hier den – von ihm programmatisch in der Einleitung angesprochenen – Zusammenhang der Lehre mit nichttheologischen Faktoren näher darstellt, wird seine Einschätzung der nizänischen Zeit als einer Epochenschwelle erst völlig plausibel. Worin das „Neue" der auf die Konzilsentscheidung von 325 („Jesus Christus, Gottessohn und Schöpfer"; 131ff) begründeten Theologie liegt, expliziert St. nicht ausdrücklich im systematischen Zusammenhang; er flicht diese Wertung in die Einzeldarstellung ein. Inhaltlich geht es um die Tatsache, daß Christus als wahrer Gott nun eindeutig „ganz auf die Seite des Schöpfers" gehört (145) und daß von diesem trinitätstheologischen Ansatz her auch die Christologie umgeformt wird und die Soteriologie (ebenso wie fast alle anderen Bereiche der Lehre) christozentrisch vertieft wird. Diesen neuen Christozentrismus, den St. exemplarisch anhand von Athanasius und Hilarius vorstellt (146–158; wobei er die Bedeutung des großen Alexandriners eher verkürzt, während er den Gallier überproportional würdigt), belegt er vortrefflich mit Beispielen für die „reichskirchliche Frömmigkeit" des 4. Jh.s (159–171): mit der Annäherung an römische Salus-Vorstellungen, wie sie in der Übertragung von Kaisertiteln auf Christus und christologischen Prädikaten auf den Kaiser zum Ausdruck kommen, mit der triumphalistischen Christologie („Christus-Rex gloriae") und mit der alle Lebensbereiche umfassenden Bedeutung Christi („Christus-omnia", dies vor allem für Ambrosius ausgeführt). „Tatsächlich erhielt damals das Christus-Bild in einem Maße wie nie zuvor politische und militärische Züge. Der Christus der Reichskirche war nicht mehr derjenige der Kirche der Märtyrer; er war vielmehr ein *Christus-Imperator, der Rex gloriae*" (160). Auf dem Hintergrund dieser, aber auch anderer Formen der Spiritualität, wie sie vor allem im Mönchtum gepflegt wurden, ist dann das Gewicht der terminologischen Präzisierung der Trinitätslehre durch die großen Kappadozier (172–188) sowie der allgemeinen Rezeption des Dogmas durch das Konzil von 381 und die entsprechende Weiterarbeit in Ost und West (189–200) zu sehen. St. weist hier ausdrücklich auch auf die Entwicklung der Pneumatologie hin, die er übrigens – im Unterschied zu den meisten Dogmengeschichtslehrbüchern – kontinuierlich während seiner ganzen Darstellung berücksichtigt. Naturgemäß kann der umfangreiche Komplex des trinitarischen Streits und der entsprechenden Ausformung der Theologie im Rahmen dieses Studienbuchs nur fragmentarisch unter Konzentration auf die großen Linien behandelt werden. Dennoch werden alle nötigen Informationen gegeben, und am Beispiel Augustins wird exemplarisch-vertiefend die ganze Problematik etwas ausführlicher dargestellt (201–223). Würde man die Verzahnung der theologischen Arbeit mit den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen berücksichtigen wollen, wie sie z. B. in der bewegten Synodal- und Parteiengeschichte zwischen 325 und 381 zum Ausdruck kommt, könnte der ansonsten von St. berücksichtigte Zusammenhang von Lehre und Leben in aufschlußreichen Details aufgezeigt werden; doch der Umfang der Darstellung würde so erheblich ausgeweitet werden müssen. Das gilt erst recht für den dritten Teil des Buches, weil bei den christologischen Konflikten vor und nach Chalzedon die kirchenpolitischen und kulturellen Aspekte eine noch stärker konstitutive Bedeutung besitzen.

Da St. die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten des Problems, wie Gottheit und Menschheit sich in der geschichtlichen Person Jesu Christi vereinen, jeweils im Zusammenhang der Lehrentwicklung des 2.–4. Jh.s angesprochen hat, kann er sich für die Vorbereitung des christologischen Dogmas auf die Profilierung der wichtigsten Positionen konzentrieren. Nach einem Hinweis auf Apollinaris von Laodicea und die durch diesen ausgelöste Diskussion (232–237) stellt er knapp die drei „großen christologischen Überlieferungen" dar (238–251), die antiochenische am Beispiel Theodors, die alexandrinische am Beispiel Cyrills und die lateinische am Beispiel Leos. Die kaum vertretbare Kürze der Darstellung, der alle Erläuterungen zu den kirchenpolitischen und dogmengeschichtlichen Einzelheiten zum Opfer fallen, führt dazu, daß nicht recht einsichtig wird, worin die Würde Chalzedons als „historisches Ereignis" bzw. als „Endpunkt einer theologischen Auseinandersetzung" (252) liegt. Dagegen kommt die theologische Bedeutung der Lehrentscheidung etwas ausführlicher zur Sprache (255–261). Doch auch hier wie bei der Darstellung der folgenden Auseinandersetzungen („Die nachchalzedonische Theologie", 262–283) wünscht man sich, daß diese historisch wie dogmatisch gewichtige Thematik, dem Gegenstand des Buches gemäß, breiter behandelt werden sollte.

Das vorliegende Werk ragt unter den neueren Lehrbüchern zur altkirchlichen Dogmengeschichte (A. Adam, C. Andresen–A. M. Ritter, K. Beyschlag, J. N. D. Kelly, J. Pelikan) durch die Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellungsweise hervor. Wie kein anderes ist es daher zur Einführung geeignet, und zwar gleichermaßen für evangelische wie für katholische Theologen. Die sparsamen, aber instruktiven und in der Regel ausreichenden Literaturangaben weisen den Weg zur Vertiefung. Konzeptionell unterscheidet das Buch sich von den anderen Lehrbüchern durch die thematische Beschränkung. Insofern bedarf es einer Ergänzung durch jene. Doch der wohl größte Vorzug liegt darin, daß wir nun endlich zu dem zentralen Thema Christologie–Trinitätslehre eine wissenschaftlich hoch qualifizierte, auch didaktische Ansprüche erfüllende Darstellung besitzen, die man den Studierenden in die Hand geben kann, welche heutzutage mit jener Thematik theologisch wenig anfangen können und historisch ihre Verstehensschwierigkeiten haben. St.s Buch schließt eine bislang schmerzlich empfundene Lücke.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Dietenberger, Johannes OP: **Phimostomus scripturariorum.** Köln 1532. Hrsg. und eingel. von E. Iserloh und P. Fabisch in Verbindung mit J. Toussaert und E. Weichel. – Münster: Aschendorff 1985. XCIV, 272 S. (Corpus Catholicorum, Bd 38), geb. DM 98.–

Johannes Dietenberger ist vor allem durch seine Bibelausgaben und seine Katechismen bekannt. Hier wird nun eine Sammlung von Traktaten erschlossen und herausgegeben. Der größte Teil dieser Abhandlungen entstand „am Rande der Ausschußverhandlungen auf dem Augsburger Reichstag zwischen dem 5. September und dem 7. November 1530" (XXX). Beigefügt sind ein Traktat über den Kanon und eine kleine Schrift über Ehescheidung gegen Erasmus von Rotterdam. Durch einen Freund kam diese Sammlung an den Kölner Drucker Quentel, der diese Sammlung 1532 herausbrachte. Als Themen sind angesprochen sehr ausführlich Schrift, Überlieferung, Kirche und Glaube und Werke. Die Eucharistie wird als Opfer vorgestellt. Die Kommunionspendung unter einer Gestalt wird verteidigt. Das Sakrament der Buße wird als göttliche Stiftung dargestellt und die Notwendigkeit der Einzelbeichte vor einem von der Kirche bestellten Priester aufgezeigt.

Die Herausgabe dieser Abhandlungen dient der Forschung in mehrfacher Weise. Da sie weithin im Umfeld der Theologengespräche in Augsburg entstanden sind und Themen dieser Gespräche aufgreifen, können sie das Aktenmaterial zu diesen Gesprächen ergänzen. Bei Dietenberger scheint wenig von einem Konsens und einer gegenseitigen Duldung auf. Vielleicht können weitere Arbeiten an diesen Schriften zu Erklärungen helfen, warum das Ergebnis der Theologengespräche in Augsburg so rasch vergessen wurde. Sehr ausführlich hat sich Dietenberger mit den Fragen um Schrift und Tradition befaßt und eine Insuffiziens der Schrift vertreten. Nur wenige Theologen jener Zeit haben diese Fragen so ausdrücklich behandelt. Die Thesen und Begründungen könnten mit den vorliegenden Forschungen zur Confessio und zur Confutatio verglichen werden. Vielleicht kann diese Herausgabe eine Untersuchung zu Leben und Werk Dietenbergers anregen.

In der üblichen Weise haben die Herausgeber aus großer Sachkenntnis heraus und in hervorragender Kleinarbeit die Entstehungsgeschichte und den Inhalt dieser Texte erschlossen. Ausführlich wird auf Dietenbergers kontroverstheologische Methoden eingegangen und sein Verhältnis zur heiligen Schrift und zur Tradition dargestellt. Die Anmerkungen bringen reichlich die notwendigen Verweise; andererseits sind sie sehr knapp gehalten. So werden etwa die Werke von Eck nicht genannt, sondern nur auf die entsprechende Nummer bei Metzler verwiesen. Ihn hat aber nicht jeder Leser so greifbar zur Hand.

Passau Philipp Schäfer

Steinbach, Wendelin: **Opera exegetica quae supersunt omnia.** Edidit Helmut Feld. Vol. II: Commentarii in Epistolam ad Hebraeos, pars prima. – Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1984. XXVIII, 527 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte: Bd 110), Ln DM 198.–

Mit diesem Bd bietet uns Herr Dr. Feld die Fortsetzung seiner im Jahre 1976 erschienenen Ausgabe der exegetischen Werke von Wendelin Steinbach. Der erste Bd umfaßte eine Darlegung der übriggebliebenen Exegetica, die bis jetzt noch nie veröffentlicht wurden (d. h. Steinbachs Galater- und Hebräerbrief-Kommentare), sowie eine Bibliographie und die kritische Ausgabe des Textes des Galaterbrief-Kommentars. In dem zweiten Bd gibt es also keine allgemeine Einleitung, sondern nur eine kurze Beschreibung der Tübinger Hs. Mc 201 (die auf Fol. 1^r–269^r den eigenhändig geschriebenen in 70 Lektionen eingeteilten Hebräerbrief-Kommentar enthält), sowie eine Bibliographie und zuallererst den 1. Teil der kritischen Ausgabe des Hebräerbrief-Kommentars, d. h. die Lektionen 1–39 bzw. Fol. 1–135^r der Tübinger Hs. Nach den von Steinbach selbst angegebenen Auskünften zu urteilen, wurde der im März 1516 angefangene Kommentar im September des folgenden Jahres abgeschlossen.

Um den 1. Teil dieses Kommentars genau in seinem theologischen und historischen Kontext zu studieren, müssen wir nicht nur den 1. Bd der kritischen Ausgabe, sondern auch die schon im Jahre 1971 erschienene Monographie F.s, Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief (Wiesbaden) lesen.

In diesem Buch zeigt der Vf., daß Steinbach, indem er den vierfachen Schriftsinn verwirft und Christozentrische Interpretation der beiden Testamente verteidigt, für Luthers direkten Vorgänger gehalten werden könnte. Im Gegensatz zu Luther aber wäre Steinbach von der sogenannten humanistischen Bibelexegese sehr wenig beeinflußt. Faber Stapulensis und Erasmus wären von ihm nur selten und zwar mißbilligend zitiert. Nach dem Vf. ist das keine erstaunliche Tatsache, da Steinbach weder Hebräisch noch Griechisch kannte und deshalb war es ihm auch unmöglich, Stellung zu philologischen Fragen zu nehmen. Seine Kommentare (besonders der Hebräerbrief-Kommentar) sind also „dogmatisch", d. h. sie enthalten mehrere längere Exkurse über theologische und exegetische Fragen zu deren Behandlung Bibeltext oder Auslegung einen Anlaß bieten. In derselben Monographie spricht F. von Steinbachs Augustinismus und kommt zu dem Schluß, daß im Gegensatz zu Gregor von Rimini, der Tübinger Theologe kein radikaler Anhänger der Augustinischen Gnadenlehre war. Dieser Schluß ist unbestreitbar. Wir bemerken nur, daß die Lektion 14 (133) des Hebräerbrief-Kommentars zeigt, wie stark Steinbach von der Gnadenlehre des jungen Augustinus beeinflußt war.

Die Monographie F.s bietet eine sehr nützliche Einführung in den 2. Bd seiner Ausgabe. Es ist also bedauerlich, daß sie in der Bibliographie nicht aufgenommen wird!

Was nun die Ausgabe selbst betrifft, sind die Regeln, die im 1. Bd erklärt wurden, nicht geändert. Ungeändert bleibt auch die sehr große Präzision der Ausgabe. Die Schreibweise Steinbachs ist soweit wie möglich beibehalten, damit der Leser sich ein Urteil über die Aussprache bilden kann. Der Text enthält nur wenige Druckfehler, z. B.: S. 1, sapience statt sapiencie; S. 11, anto statt ante; S. 186, consequentur statt consequenter; S. 197, homiliat statt humiliat; S. 305, credentes signati estis Spiritus sancti promissionis statt Spiritu sancto promissionis [cf. Eph. 1,13]; oder Spiritus sancti promissione S. 308, interabile statt iterabile.

Es gibt, so wie im 1. Bd, zwei kritische Apparate. Der erste dient einer möglichst genauen Beschreibung der vorhandenen Hs. und erwähnt u. a. die von Steinbach selbst durchgestrichenen oder korrigierten Sätze und Wörter. Im zweiten Apparat werden alle (einschließlich bibl.) Zitate und Anspielungen angewiesen. Da Steinbach sich selbst als Kompilator betrachtete, ist die Zahl von Zitaten sehr groß, und in den meisten Fällen sind sie korrekt identifiziert. In dem 1. Bd hat der Hrsg. behauptet, daß dieser zweite Apparat nur die wesentlichen Auskünfte geben solle, ohne jedoch einen erschöpfenden Kommentar zu bieten. Es ist selbstverständlich, daß eine kritische Ausgabe nur ein Ausgangspunkt für weitere Forschung und keine systematische Untersuchung des vorliegenden Textes bzw. Autors sein soll. Trotzdem muß man bedauern, daß alle Anmerkungen so kurz sind. Etwas vollständigere Fußnoten an einigen Stellen hätten uns viel erklären können, ohne jedoch die zukünftigen Forschungsmöglichkeiten zu erschöpfen. Wir geben nur einige Beispiele:

(1) Es hätte sich gelohnt, etwas über die von Steinbach erwähnte rhetorische Figur *antyphophora* (108) zu sagen. Tatsächlich handelt es sich entweder um *antiphora* oder um *antiphrasis*. Wir haben hier also einen eindeutigen Beweis, daß Steinbach kein Griechisch konnte. (2) Der Hrsg. identifiziert die Quelle der Steinbachschen Exegese von Ioh. 19,30 (Consummatum est) nicht. Nach dem Tübinger Theologen weisen diese Worte auf die Erlösung hin; sein Vorbild wäre also höchstwahrscheinlich Nikolaus von Lyra, selbst wenn der Name Lyras von Steinbach nicht erwähnt wird. (3) Auf S. 131 sagt der Hrsg., daß der Satz „Trahit autem quemque sua voluptas" ein Zitat aus den Eclogae von Vergilius ist. Er sagt aber nicht, daß man dieses Zitat im Johannesevangelium-Kommentar von Augustinus [ad 6,44] findet. Steinbachs wahrhafte Quelle wäre also Augustinus und nicht Vergilius.

Was nun die Hinweise auf die Ausgaben von mittelalterlichen Autoren betrifft, gibt es auch einige kleine Lücken. Bei Anselm weist der Hrsg. auf die Patrologie von Migne und auf die Ausgabe von Schmitt hin. Bei Johannes aus Damaskus aber ist nur die MPG angegeben; es hätte sich aber gelohnt, auch die neuere Ausgabe von B. Kotter zu erwähnen. Schließlich bedauert man das Fehlen der Hinweise auf die Sekundärliteratur und besonders auf F.s eigene Werke!

Trotz dieser technischen Kleinigkeiten ist es klar, daß der Hrsg. einen sehr großen Dienst allen Forschern der spätmittelalterlichen Theologie geleistet hat. Die bisher unbekannten exegetischen Werke Steinbachs werfen viel Licht auf die Frage der Beziehungen zwischen dem Spätmittelalter und Luthers Reformation.

Genf Irena Backus

Riemeck, Renate: **Glaube – Dogma – Macht.** Geschichte der Konzilien. – Stuttgart: Urachhaus 1985. 335 S., geb. DM 44.–

Die vorliegende Geschichte der Konzilien erhebt nicht den Anspruch, die Wissenschaft zu fördern. Bereits ein Blick in das Literaturverzeichnis zeigt, daß die Vf.in die Ergebnisse der neuen konziliengeschichtlichen Forschung nicht verwertet hat. Die Literaturangaben sind zum großen Teil veraltet. So wird für Papst Innozenz III. die Darstellung von F. Hurter aus dem Jahre 1834 als Literatur angegeben, die neueren Arbeiten von F. Kempf und H. Tillmann, um nur einige Beispiele zu nennen, werden nicht zitiert. Für Photius verwertet sie die Arbeit von Hergenröther aus dem Jahre 1867.

Mit ihrer Geschichte der Konzilien hat sich die Vf.in an eine Aufgabe gewagt, für die sie nicht die erforderlichen Voraussetzungen mitbrachte. Sie kennt nicht die Ergebnisse der neueren Konzilsforschung und ist zudem ideologisch gefangen. Von „profunder Wissenschaft", von der der Klappentext spricht, ist bei den Ausführungen wenig zu spüren.

Einige Beispiele mögen dieses Urteil belegen. S. 224 spricht die Vf.in davon, daß Martin V. am 30. März 1418 in einer Bulle davor warnte, an das Konzil zu appellieren. Mit diesem Datum übernimmt sie noch die alte Ansicht, die auf einem Lesefehler beruht, ohne die neueren Forschungsergebnisse zur Kenntnis zu nehmen. Tatsächlich erfolgte die Appellation am 10. Mai 1418. Vgl. dazu R. Bäumer, Martin V. und das Verbot der Konzilsappellation: Das Konzil von Konstanz (Freiburg i. Br. 1964). Zu S. 246: Es überrascht nicht, daß die Vf.in weiter von einem Thesenanschlag Luthers spricht. Formulierungen wie „Reaktionäre Kräfte der Gegenreformation" charakterisieren ihre Tendenz. S. 307: Die Arbeit von A. Michel wird zitiert „Papstwahlkonkordat" statt „Papstwahldekret". S. 309: Die neuere Literatur zum Konzil von Vienne fehlt. S. 310: Über Raimundus Lullus führt sie einen Vortrag von R. Steiner von 1924 an. Untersuchungen der neuen Lullus-Forschung werden nicht angegeben.

Zu S. 283: Die Auflösungsbulle der Gesellschaft Jesu wird angeführt mit den Worten: redemptor nostris. Zu S. 289: In ihren Aussagen über die Unbefleckte Empfängnis Mariens zeigt die Vf.in eine erstaunliche Unkenntnis. Die herkömmlichen Fehlurteile werden wiederholt. Zu S. 311: Die Aktenedition der Görresgesellschaft „Concilium Tridentinum" erscheint seit 1901. Von H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, wird nur Bd 1 und 2 genannt. Die Zahl der Druckfehler ist nicht gering, z. B. Pracht statt Bacht, Dictatas statt Dictatus, Land statt Lang, Mabilon statt Mabillon, Kemp statt Kempf.

Es zeigt sich: Die Abfassung einer Geschichte der Konzilien erfordert ein intensiveres Studium der Synoden, als R. Riemeck investiert hat.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Huldrych Zwingli. Deux Traités sur le Credo. Présentation et Traduction par Jaques Courvoisier. – Paris: Beauchesne (1986). 135 S. (Textes Dossiers Documents, 10), kart. FF 66.–

J. Courvoisier, der schon zwei Abhandlungen Zwinglis ins Französische übersetzt hat, gibt in derselben Reihe zwei weitere Traktate heraus, die zwei verschiedenen literarischen Gattungen entsprechen: der Predigt und dem Glaubensbekenntnis, die aber als gemeinsames Thema die Erklärung des Apostolikums haben und zu der letzten Lebensperiode Zwinglis (1528 und 1531) und der Reife seines theologischen Denkens gehören. Zwingli erschien in Bern im Januar 1528 als „ungekrönter König" (W. Köhler), d. h. sein Einfluß in der Zentralschweiz erreichte hier seinen Höhepunkt. Seine Predigt zur Eröffnung der Disputation wurde nach sechs Monaten zum Druck gegeben, und obgleich er es in Abrede stellt (63), inzwischen ziemlich erweitert. Obwohl man sich nicht vorstellen kann, daß die zwölf Argumente gegen die leibliche Präsenz Christi im Abendmahl (38–59) vor einer Audienz je erörtert worden sind. Im 2. Traktat stand J. Courvoisier eine zeitgenössische französische Übersetzung (1539 erschienen), die er vor kurzem entdeckt hatte, zur Verfügung, dessen Wortlaut er nach Möglichkeit bewahrt hat. König Franz I. gewidmet, spiegelt dieses Bekenntnis, das wie ein Testament klingt, die Situation von 1531 und den doppelten Ansatz Zwinglis als Theologe und Politiker wider. Was hier neu vorkommt, ist die Auseinandersetzung mit den Täufern, die er mit dem mitten in Getreide gesäten Unkraut vergleicht, und als eine Gefahr für das französische Reich darstellt.

Der Schwachpunkt des Zwinglianismus, nämlich der metaphysische Dualismus (Materia/Geist), kommt hier zum Vorschein, vor allem dann, wenn Zwingli die Sakramente und insbesondere die Eucharistie behandelt. Er vermag nicht über das Zeichen- oder Symbolhafte des Ritus hinauszugehen und verkennt dabei das Wesen der Sakramente des Neuen Bundes, die in ihrer Wirksamkeit und dem damit gegebenen Realismus besteht: efficiunt quod figurant. Dieses zeigt sich in der Lehre vom Abendmahl, wenn er das Wort „sacramentaliter" (welches er Bucer entleiht), das er mit „spiritualiter" koppelt, manchmal benützt: vgl. S. 86f, 93, 129 etc., ist es „par manière de parler et par signification". Der Artikel des Credos: Ascendit in coelum, dient ihm als Hauptargument dazu, die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl auszuschließen, da ein Körper nicht gleichzeitig an zwei Orten sein kann (gegen die von Joh. Brenz gelehrte Übiquität), S. 38ff: was eine falsche Vorstellung zugleich der Menschlichkeit des Auferstandenen, die die Kategorien Raum und Zeit übersteigt, und jener Präsenz in

der Eucharistie: „non sicut in loco": cf. Thomas v. Aq., S. Th. III[a], qu. 76, art. 5, voraussetzt. Im allgemeinen, sei es von Zwingli oder von Bullinger im Appendix (über das Meßopfer), sind die katholischen Positionen in der Darstellung völlig verzerrt. Infolgedessen macht es sich Zwingli zu leicht, sie zu widerlegen und seine eigene Meinung durchzusetzen.

Paris J. V. Pollet

Pollet, J. V. OP: **Martin Bucer.** Etudes sur les Relations de Bucer avec les Pays-Bas, l'Electorat de Cologne et l'Allemagne du Nord. Bd 1: Etudes. Bd 2: Documents. – Leiden: E. J. Brill 1985. 447 und 390 S. (Studies in Medieval and Reformation Thought, Bde 33 und 34), Ln hfl 200.–/150.–

Mit diesen beiden Bden führt der bekannte Gelehrte seine vor Jahren erschienenen Studien über Martin Bucer fort (2 Bde, Paris 1958–1962). Hatte damals die Korrespondenz des Straßburger Reformators mit Persönlichkeiten in Mittel- und Süddeutschland, in der Schweiz und Westeuropa im Mittelpunkt seiner Untersuchungen gestanden, geht es jetzt um Norddeutschland und die Niederlande. In vier Themenkreise ist der Stoff gegliedert, die ersten drei sind dazu im 2. Bd ausführlich dokumentiert: Bucers Beziehungen zu den Niederlanden (I, 9–79; II, 1–32), der Umkreis des Kölner Reformationsversuchs (I, 81–234; II, 33–162), Bucers Einfluß in Norddeutschland (I, 235–341; II, 163–343), endlich die Nachwirkungen Bucers in den Niederlanden (I, 343–391). Durchweg geht es jedoch nicht allein um die Gestalt des Straßburgers, sondern ausdrücklich auch um die Wirkungsgeschichte seiner Persönlichkeit und Theologie, die durch die Zeichnung verschiedener Menschen aus Bucers Umkreis entfaltet werden soll.

Dabei ist allerdings eine erhebliche Unausgewogenheit, zwischen der Darstellung der Vita einzelner Personen und ihrer Beeinflussung durch Bucer zu konstatieren. Liegt diese bei der Behandlung von Johann van der Wyck (I, 237–247) und Johannes a Lasco (I, 280–292), in anderer Weise bei Georg Schenk von Tautenberg (I, 248–253) recht klar zutage, tritt dieser Zusammenhang bei Peter Medmann (I, 254–263; II, 165–184) und Albert Hardenberg (I, 264–279) bereits deutlich zurück. Immerhin handelte es sich hier um Männer, die wenigstens vorübergehend enge Mitarbeiter Bucers waren, weshalb die breite Behandlung und Dokumentierung ihres Lebens noch gerechtfertigt erscheinen mag. Alle Proportionen werden jedoch gesprengt bei Justus Velsius: dieser spiritualistische Einzelgänger, der nur kurze Zeit durch Bucers Vermittlung Lehrer an der Hohen Schule in Straßburg war, wird nicht nur ausführlicher als alle bisher Genannten behandelt (I, 321–341), sondern um ihn geht es auch – ohne jeden Bezug auf Bucer – in mehr als der Hälfte der abgedruckten Dokumente des 2. Bdes, nämlich nahezu in 62 von insgesamt 114 (II, 199–343)! Hätte dieser Raum nicht sinnvoller genutzt werden können, etwa durch den Abdruck von Bucers interessantem Gutachten für die Hamburger (vgl. dazu I. 244–247)?

Besonders wichtig für das Verständnis Bucers sind in den beiden Bden die Ausführungen über sein Verhältnis zu Hinne Rode, der Versuch eines gezielten Ausgreifens des Straßburgers nach Friesland, das Aufgreifen seiner Gedanken durch die Arminianer sowie insbesondere die Darstellung des Kölner Reformationsversuchs, der auch quellenmäßig im Mittelpunkt steht (II, 33–162). Durch Hinne Rode wurde Bucer mit dem Honiusbrief bekannt gemacht, was eine tiefgreifende Veränderung seines Abendmahlsverständnisses zur Folge hatte. Bucer selbst berichtete darüber in einem leider undatierten Brief an einen gewissen Martinus (Germanus?). Aufgrund sorgfältiger Überlegungen und wie mir scheint mit überzeugenden Gründen plädiert P. für die Abfassung dieses Briefes Anfang 1526 (I, 21–25). Im Blick auf die Kölner Reformation (I, 81–234) ist neben der Darstellung der Beziehungen Bucers zu den Wassenberger Prädikanten (I, 83–95) vor allem die Charakterisierung der gescheiterten Synodalreform 1536/38 in Köln hervorzuheben. Prägnant wird hier herausgearbeitet, daß dieser Versuch Hermann von Wieds steckenblieb, weil ihn die kirchenpolitischen Ereignisse auf der Reichsebene überholten: mit dem Frankfurter Anstand und den Religionsgesprächen begann ein neuer, auf Verständigung zwischen den Religionsparteien zielender Abschnitt, der zu umfassenden Reformmaßnahmen im Reich und weitgespannten Hoffnungen Anlaß zu bieten schien. Es folgen gute Überblicke über den Kölner Widerstand gegen Bucers Pläne und seine Verbündeten, mit einer bemerkenswert kritischen Beurteilung der Kölner Theologischen Fakultät (I, 114–133), über Bucers Briefwechsel und seine sonstige literarische Tätigkeit in dieser Bonner Zeit (I, 146–160), über sein Verhältnis zu Gropper (I, 161–177) und die insgesamt wenig erfolgreichen Bemühungen, die Reformation im Kurfürstentum Köln durchzusetzen (I, 187–199). Den Höhepunkt dieses Teils bildet ein vorzüglich differenzierendes Porträt des Erzbischofs Hermann von Wied (I, 222–234): Getragen von einem tiefen Verantwortungsbewußtsein gegenüber Gott drängte er auf kirchliche Reformen. Dabei war er kaum von der reformatorischen Theologie berührt, vielmehr geleitet von einem schlichten Biblizismus, verbunden mit dem Vertrauen auf die Führung des Hl. Geistes und orientiert an dem Ideal einer undogmatisch gedeuteten Urkirche. Dabei ist die Beobachtung wichtig, daß es sich bei dieser Einstellung keineswegs um eine Ausnahme handelte. Auch andere Fürsten jener Zeit, wie etwa Joachim II. von Brandenburg, lassen eine ähnliche geistige Prägung erkennen. Aus dem Dokumententeil zur Kölner Reformation sind die Übersicht über die diesbezüglichen Archivbestände (II, 35–43), Bucers Darstellung der Ereignisse für Pfalzgraf Ottheinrich (II, 85–94; 6. 8. 1544), Groppers Brief an Hoetfilter (II, 111–118; 11. 12. 1544) sowie die Spottgedichte und Schmähschriften auf Bucer (II, 154–162) für die Erhellung der Ereignisse besonders instruktiv.

Gewichtig für die weitere Bucerforschung erscheinen mir aus den beiden letzten Komplexen schließlich der interessante Versuch des Straßburger Reformators, mit Hilfe der von ihm anonym edierten Schrift „Von kirchen gütern" in Friesland Fuß zu fassen, um auf diesem Wege die Reformation auch in den Niederlanden zu fördern (I, 248–252, vgl. auch 286f u. ö.), ferner die Tatsache einer allerdings nur indirekt zu erschließenden außerordentlichen Kompromißbereitschaft der Straßburger im Blick auf die Beurteilung der Messe im Jahr 1540 (I, 293–320). Das Faktum läßt sich aufgrund der erschrockenen Anfrage von Johannes von Bekensteyn rekonstruieren, das diesbezügliche Schreiben der Straßburger Theologen selbst ist verloren. Hochbedeutsam sind endlich die Nachweise, daß Bucers Werke an der Wende vom 16. zum 17. Jh. bei den Arminianern in Holland eine regelrechte Renaissance erlebten (I, 350f, 355, 358f, 369–382). Allerdings überzeugt mich die These nicht, daß auch die Bundestheologie des Coccejus von Bucer beeinflußt worden sei (I, 381). Hier laufen die Verbindungen doch wohl eher über Bullinger, insbesondere über seine 1534 veröffentlichte Schrift „De Testamento seu Foedere Dei unico et aeterno brevis expositio".

Vorzügliche Indices der biblischen Zitate sowie vor allem der Orts- und Personennamen helfen, das reiche Material dieser Bde zu erschließen. Insgesamt 78 Illustrationen versuchen, das Dargebotene zu veranschaulichen.

Neben sehr schönen und eindrucksvollen zeitgenössischen Abbildungen begegnen allerdings auch viele aus späteren Epochen, bis hin zum frühen 19. Jh. Es ist bedauerlich, daß durchweg die exakte Datierung fehlt. Einzelne Reproduktionen sind technisch so schlecht, daß man nur wenig damit anfangen kann (vgl. etwa I, 16, 247, 342; II, 67, 101, 350). Kritisch ist weiterhin die große Zahl von Druckfehlern vor allem in deutschen Zitaten und Literaturangaben anzumerken (vgl. etwa I, 110, Anm. 2; 133, Anm. 3; 140, Anm. 8; 231, Anm. 6; 295, Anm. 6; 390; II, 140, Anm. 1; 202, 382). In einzelnen Passagen im Dokumentenband ist dadurch der Sinn teilweise oder ganz zerstört, z. B. II, 69, Z. 53; 69, Z. 60; 70, Z. 7; 86, Z. 26; 136, Z. 41. An falschen Datierungen ist mir aufgefallen: „Von der wahren Seelsorge" erschien 1538 (nicht 1536: I, 155), Brixius thom Norde wurde 1534 aus Münster vertrieben (nicht 1543: I, 362), Vossius schrieb am 17. 6. 1642 an Hugo Grotius (nicht 1542: I, 376). Bisweilen fehlt auch die Berücksichtigung neuerer Untersuchungen. So vermißt man z. B. bei der Behandlung der Entfremdung zwischen Bucer und Erasmus die Einbeziehung der Arbeiten von F. Krüger (Bucer und Erasmus, Wiesbaden 1970) und N. Peremans (Erasme et Bucer d' après leur correspondance, Paris 1970).

Die besondere Bedeutung dieser Studien und Dokumente für die reformationsgeschichtliche Forschung liegt darin, daß durch sie die weitgespannte internationale Zielsetzung und ebenso die faktische Breitenwirkung des Straßburger Reformators eindrucksvoll zum Ausdruck kommt. Als Theologe und kirchlicher Politiker hatte Bucer nie allein die Vorgänge in einer Stadt oder Region im Blick und versuchte auf sie einzuwirken, sondern er dachte und handelte von sehr früh an auf der Ebene des Reiches, ja Europas. Von seinen Überlegungen, Anstößen und Wirkungen in diesem Zusammenhang ist das meiste in der Folgezeit vergessen und verschüttet worden. P.s Werk leistet einen hervorragenden Beitrag zur Wiederentdeckung dieses großen Horizonts. Er bietet mit alledem vielfältige fruchtbare Anregungen und Anstöße, die die internationale Bucerforschung nur dankbar an- und aufnehmen kann.

Gießen Martin Greschat

Bolten, Analouise Clissold: **Watch – Pray – Fight:** Wilhelm Emmanuel Ketteler as Priest-Politician. – Washington University. 1983. VI, 385 S. Rückvergrößerung durch: University Microfilms International, Ann Arbor. DM 150.–

Unmittelbaren Anlaß zur Abfassung vorliegender Diss. gab das Erscheinen der seit 1977 von E. Iserloh herausgegebenen kritischen Gesamtausgabe der Werke und Briefe des Mainzer Bischofs. Zwei Bde dieser Edition, die inzwischen vorliegen und die Basis ihrer Arbeit beträchtlich erweitert haben würden, konnte die Vf.in leider nicht mehr berücksichtigen: Briefe 1825–1850, Mainz 1984; Nachgelassene und anonyme Schriften, Mainz 1985.

Das von Heinrich Förster während des ersten Mainzer Katholikentages im Oktober 1848 ausgegebene und von Ketteler dort aufgegriffene „Losungswort" „Wachen, Beten, Kämpfen" dient einer Studie als Obertitel, der es selbst an kämpferischen Tönen nicht mangelt. Die Vf.in ist angetreten, „Kettelers starke Persönlichkeit einer psychologischen Analyse" zu unterziehen (III) und so ein vermeintliches Defizit der von ihr fast ausnahmslos als ungenügend bewerteten Sekundärliteratur (365–374) wettzumachen. Ein Versprechen, das die Arbeit dann freilich doch nicht ganz einzulösen vermag – von der schlüssigen, allerdings auch nur Bekanntes referierenden Darstellung der Kindheit Kettelers (32–46) und der prägenden Rolle Reisachs (96–102) vielleicht einmal abgesehen. Statt dessen gibt die Autorin in zehn Kapiteln vor

dem geistes- und kirchengeschichtlichen Hintergrund der Zeit einen kenntnisreichen, in einer ansprechend bildhaften Sprache geschriebenen, leider nicht ganz fehlerfreien und z. T. lediglich ältere Literatur auswertenden Überblick über Kettelers Entwicklung bis hin zum Kulturkampf und über seine Stellung in den (kirchen-)politischen Kämpfen jener Tage. Sie begibt sich auf weite Strecken ihrer Darstellung also durchaus auf die Ebene des von ihr kritisierten „narrative biographer" – nicht zum Nachteil einer Arbeit, der man in den USA als Buch weitere Verbreitung wünschte nicht zuletzt deshalb, weil sie sich dank der Kompetenz der Vf.in vorteilhaft von einer so atemberaubend fehlerhaften „Studie" abhebt wie der von Edward C. Bock: Wilhelm Von Ketteler, Bishop of Mainz: His Life, Times and Ideas, Washington: University Press of America 1977. XII, 275 S. Unbekannt war B. erstaunlicherweise der verdienstvolle Übersetzungsband von R. J. Ederer (vgl. ThRv 80, 1984, Sp. 132).

München Christoph Stoll

Plummer, Alfred: **Conversations with Dr. Döllinger 1870–1890.** Ed. with Introduction and Notes by Robrecht Boudens with collaboration of Leo Kenis. – Leuven: University Press (1985), XLVI, 360 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXVII), kart. bfr 1800.–

Seit den Forschungen von St. Lösch war bekannt, in welchem Umfang Ignaz v. Döllinger mit der geistigen und politischen Welt des katholischen Frankreich vertraut war, von ihr Anregungen empfing und ihr Impulse gab. Die Forschung der letzten Jahre zeigte jedoch, daß Döllinger weit mehr als von Frankreich vor allem seit den sechziger Jahren von seinen englischen Verbindungen geprägt wurde. Dies ist mit Nachdruck von M. Buschkühl (Die Irische, Schottische und Römische Frage, 1980) betont und bewiesen worden. Diesen Eindruck vertieft nun die Herausgabe von Alfred Plummers Aufzeichnungen über seine Gespräche mit Döllinger. Damit steht eine weitere Quelle für Döllingers Biographie zur Verfügung.

Der Edition ist eine Einleitung aus der Feder von Boudens vorangestellt. Sie wendet sich ihrem ganzen Zuschnitt nach an Leser, denen Döllinger noch unbekannt ist – gerade solche werden freilich nicht nach einer derartigen Edition greifen. Es hätte wohl genügt, Döllingers Gesprächspartner Plummer und dessen Beziehungen zu Döllinger darzustellen.

Überdies erscheint die von Boudens vorgenommene Periodisierung des Lebens Döllingers – bis 1850 mit der Erneuerung des deutschen Katholizismus befaßt, bis 1860 kritisch und ab 1860 ablehnend gegenüber Rom – verfehlt. So weist etwa Buschkühl nach (136–151), daß einerseits Gladstone bereits 1845 feststellte: „He (= Döllinger) in his mind abhors a great deal that is too frequently taught in the Church of Rome" (ebd. 137), während andererseits Döllinger noch 1863 über Papst Honorius schrieb: „Und dennoch ist gewiß, daß er nicht häretisch im eigentlichen Sinne war ..." (ebd. 142f). Wenige Jahre später führte Döllinger allerdings auch die Causa Honorii als Beweis gegen das von ihm abgelehnte Infallibilitätsdogma an. So in sich geschlossen und konsequent verlief Döllingers Entwicklung nun einmal nicht, wie Boudens meint.

Des weiteren setzt sich Boudens auch mit der Arbeit des Rez. „Ignaz von Döllinger am Vorabend des 1. Vatikanums – Herausforderung und Antwort", 1977 nicht auseinander (wiewohl er den Titel zitiert) – vermutlich weil er den Standpunkt des Vf.s nicht teilt. Unberücksichtigt bleibt gleichfalls – vielleicht ist der Artikel zu spät erschienen – die wichtige Abhandlung von Viktor Conzemius, Ignaz von Döllinger und die Viktorianische Kirche, in: Kirche, Staat und Gesellschaft im 19. Jh., hrsg. v. Adolf M. Birke und Kurt Kluxen (= Prinz-Albert-Studien, Bd 2) München–New York 1984, 121–152. Dieser Aufsatz wäre eine weit bessere Einleitung zu Plummers Conversations gewesen.

Auf die Einleitung von Boudens folgt eine Darstellung Alfred Plummers als Exeget durch John Muddiman (XXXVII–XLVI), an die sich seine Bibliographie anschließt (XLVII–LI). Es folgt – überflüssig, weil längst in aller Ausführlichkeit bei Lösch zu benutzen – eine nur drei Seiten umfassende Döllinger-Bibliographie.

Die erwähnte Würdigung Plummers als Bibelwissenschaftler hinterläßt den Eindruck, als überschätze ihr Autor seinen Helden. Immerhin wird er in der maßgeblichen Darstellung der Bibelwissenschaft, in „The Cambridge History of the Bible", Bd 3, 1963, nicht einmal erwähnt. Im Spiegel seiner Conversations with Dr. Döllinger erscheint er dem Leser jedenfalls als ein völlig unkritischer Bewunderer seines berühmten Gesprächspartners, vergleicht man damit Lord Actons eigenständig-kritisches Verhältnis zu dem auch von ihm verehrten Meister.

Was ergeben nun Plummers Aufzeichnungen für unsere Kenntnis von Döllingers Denken? Zunächst wird man einen kritischen Vorbehalt machen und fragen müssen, ob Döllinger dem mehr als 40 Jahre Jüngeren gegenüber sich so geäußert hat, wie er es im Gespräch mit einem ebenbürtigen Gegenüber getan hätte. Man könnte aber auch meinen, gerade weil Plummer so jung und gegenüber dem berühmten Gelehrten so unkritisch war, habe Döllinger sich so frei und ungezwungen spontan geäußert, wie er es nach Plummer getan hat. Dann aber böte Plummer höchst erwünschte und dazu noch ganz unverstellte Einblicke in Döllingers Gedankenwelt.

Jedenfalls zeigt dieser sich im Gespräch mit Plummer kritisch nur gegenüber Rom, während er kritiklos alles akzeptiert, was antirömisch klingt. So etwa behauptet er am 17. Juli 1872, Kardinal Wiseman habe John Henry Newman deshalb mit der Bibelübersetzung beauftragt, um ihn davon abzuhalten, für Rom Unbequemes zu veröffentlichen. Eine völlig haltlose Kolportage!

Des weiteren erweist sich Döllinger in seinen Äußerungen zu Fragen der Politik, mögen sie Bayern, Deutschland oder England betreffen, als typischer Vertreter der Anschauungen der Bourgeoisie und des liberalen Adels.

So verwundert es nicht, daß Döllinger alle Kulturkampfmaßnahmen gegen die Kirche billigt. Erstaunlich, wie apodiktisch er in all diesen und auch rein politischen Fragen – so etwa bei seiner Ablehnung von Gladstones Home-Rule-Politik – zu urteilen pflegte.

Im 100. Todesjahr Ludwigs II. von Bayern interessiert Döllingers Meinung über dessen Tod: Die vorherrschende Meinung, die er teile, sei, daß der König Selbstmord habe begehen wollen, und die Gelegenheit des Spaziergangs mit Gudden dazu benutzt habe. Um sein Vorhaben durchzuführen, habe er erst den ihm in den See gefolgten Arzt ertränkt und dann sich selbst.

Wichtiger sind indes Döllingers Äußerungen über die bekannten Bonner Unionskonferenzen. Im übrigen ist der Inhalt dieser Gespräche viel zu disparat und mannigfaltig, als daß er auch nur annähernd hier wiedergegeben werden könnte.

Zweifellos sprudelt hier eine reiche Quelle für Döllingers Ansichten zu allen möglichen Tagesfragen. Doch sei nochmals auf die Notwendigkeit kritischer Auswertung verwiesen. Es ist in der Tat schwer zu sagen, ob es ein klarer oder trüber Spiegel ist, aus dem hier Döllingers geistige Physiognomie entgegentritt.

Zum Schluß sei noch auf die „Machart" der Edition eingegangen. Daß die Anmerkungsziffern der Herausgeber am Rand des Textes stehen, ist verwirrend. Die Anmerkungen selbst, die zweckmäßiger als Fußnoten hätten erscheinen sollen, stehen im hinteren Teil des Buches. Nur ein Versehen ist Rez. aufgefallen: S. 284 Zeile 1 muß statt „Westminster" richtig „Wiseman" heißen.

Die Literaturhinweise lassen den neuesten Forschungsstand erkennen. Ein „Index of Persons" bietet Kurzbiographien, die auf einschlägige Lexikonartikel verweisen, ein Sachindex folgt, ein Literaturverzeichnis fehlt unverzeihlicherweise. Den Herausgebern gebührt Dank für ihre Arbeit.

Augsburg Walter Brandmüller

Verantwortung für die Kirche. Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser 1933–1955. Bd 1: Sommer 1933 bis Sommer 1935. Bearb. von Hannelore Braun und Carsten Nicolaisen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. XLIV, 590 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen Bd 1), geb.

Es geschieht wohl selten, daß Mitschriften von Sitzungen und Notizen über Besprechungen den Leser in Spannung versetzen, ja in Atem halten: der Rez. gesteht, daß ihm dies hier widerfahren ist, er den vorliegenden Bd in einem Zug durchgelesen hat, obwohl der wissenschaftliche Apparat gewichtig, die Materie nicht einfach, der Duktus der Geschehnisse öfters unterbrochen ist. Der Grund für dieses Interesse, das die Ed. erregt, liegt in der Person der Verfassers, er liegt in der Sache, um die es geht, nämlich die internen Auseinandersetzungen und politischen Kämpfe in den kritischen ersten Jahren der ev. Reichskirche, und er liegt in der Lebendigkeit des unmittelbaren Erlebens, die die Aufzeichnungen ausstrahlen und sie weder zu offiziellen Protokollen noch zu formeller Berichterstattung erstarren ließ.

Dokumentiert sind hier, in den Sitzungen des Ev. Kirchenausschusses, dann den Verhandlungen der Landeskirchenführer mit dem Reichsbischof Müller, später in den häufigen Sitzungen des Reichsbruderrates und der 1. Vorläufigen Kirchenleitung, daneben in mehrfachen Konferenzen lutherischer Kirchenführer und in sehr vielen informellen Besprechungen und Gesprächen Meisers mit kirchlichen und staatlichen Personen und Stellen (der Bd enthält insgesamt 180 Nummern, beginnend mit dem 17. Juni 1933), die großen erregenden Themen dieser Jahre: der Kampf um den Rücktritt Bodelschwinghs als designierter Reichsbischof und um Person und Bestrebungen Ludwig Müllers vor und nach seiner Wahl zu dessen Nachfolger, die Diskussion um die Verfassung der Reichskirche, der Streit um die Eingliederung des Ev. Jugendwerkes in die HJ, die letzten Versuche, mit Müllers Kirchenregierung zu leben, die Entstehung der Bekenntnisfront und die Stellung der nichtzerstörten Landeskirchen zu ihr, der Aufbau der Vorläufigen Kirchenleitung und die Auseinandersetzung um ihre

Führung, für die gesamten Jahre auch die Stellung zu den Deutschen Christen, zur Partei und zum Staat. Als tiefgreifende Einschnitte zeigen sich dabei auf kirchlichem Gebiet die Sportpalastkundgebung der DC (Nov. 1933) und der Einbruch der Müllerschen Reichskirche in Württemberg und Bayern (Sept./Okt. 1934), dann auch der Austritt Niemöllers und seiner Freunde aus dem Reichsbruderrat (Nov. 1934), auf politischem Gebiet die Wirkung des gewalttätigen Handelns der Nazis beim Röhmputsch (Juni 1934) und der Beginn der scharf neuheidnischen Kulturpolitik des Reiches seit Anfang 1935, die auch den wohlwollendsten Kirchenführern die Augen öffnete.

Das Neue und Besondere der abgedruckten Quellen liegt dabei nicht im Faktenmaterial, das ja weitgehend aufgearbeitet ist; die Kämpfe um die Deutschen Christen und den Reichsbischof, der Aufbruch der Bekenntniskirche und die Zwistigkeiten mit den Kirchenführern der intakten Kirchen, die vermittelnde Stellung Meisers zwischen Niemöller und Marahrens, das alles ist ja längst bekannt. Das Neue liegt vielmehr darin, daß hier durch unmittelbare Mitschriften und Überlegungen der laufende Entscheidungsprozeß fast Woche für Woche, manchmal Tag für Tag in den einzelnen Schritten verfolgt werden kann, insbesondere in dem „Mit- und Gegeneinander regulär bestehender und neu konstituierter Körperschaften" XVIII), und daß eben dieser Prozeß äußerst plastisch, in der Sicht eines der maßgeblich Beteiligten, vor uns hintritt.

Daß es dabei nicht um ein unbeteiligtes Verhandeln ging, sondern um ein echtes und tiefes inneres Ringen, zeigt sich fast in jedem Dokument, es wird aber besonders in zwei Bereichen deutlich: auf der einen Seite in dem schmerzlichen Ablösungsprozeß der Kirchenführer von der nationalen und reichskirchlichen Begeisterung und Aufbruchstimmung des März 1933 (Bodelschwingh 1933 VI 23: „. . . muß der Riegel fortgerissen werden, welcher die Kirche vom Kanzler trennt. Es handelt sich um die Zukunft des Volkes und des Staates", 37) über die Einsicht, daß Hitler zur Kirche kein Vertrauen habe (Meiser 1933 XI 18, 127 Anm. 10) bis zum allmählich immer klarer hervortretenden Bruch mit Partei und Staat (etwa Dr. Fiedler, Jurist im Reichsbruderrat, 1934 IX 3: „Himmler ist der eigentliche Christenverfolger in Deutschland", 332); auf der anderen Seite in dem manchmal qualvollen, aber immer aufrichtigen Streit um Bekenntniskirche, Union und lutherische Selbstbehauptung (z. B. Asmussen, 1934 VII 2: „Müller . . . schachmatt; es treten aber zwei Faktoren auf den Plan: die Luthertümer . . . und die Erlanger Herren . . . Diese Luthertümer drängen sich nun dazwischen und versuchen eine Einigung auf der mittleren Linie zu vollziehen", 305. – Schreiner, Professor in Rostock, 1934 VIII 25: „Asmussen entwickelt sich zu Karlstadt", 325). Meiser versuchte hierbei, bei klarer Abgrenzung zu den DC, einer Haltung Geltung zu verschaffen, die die christliche Basis über die Bekennende Kirche hinaus auf alle Gutwilligen erweiterte (1934 VII 2: „Wir müssen mit diesen Kreisen in Fühlung bleiben. Die Türe zu uns sollte nicht zugeschlagen werden", 307 Anm. 13).

Auch über die großen Themen hinaus bieten sich bemerkenswerte punktuelle Einblicke: so etwa, welch schwache, weniger bösartige Figur doch der Reichsbischof Müller war (145ff); welche Illusionen nicht nur DC-Kirchenführer (Landesbischof Coch/Sachsen, Sept. 1933: „Die Möglichkeit, daß die Gewissensfreiheit unterdrückt wird, besteht bei uns gar nicht, weil die Gewissensfreiheit so deutsch ist, daß sie gar nicht unterdrückt werden kann, 97), sondern auch ihre Gegner anfangs hatten (Meiser, Juni 1933: „Die Frage ist: tun wir der nationalsozialistischen Bewegung den Dienst, den wir ihr tun sollen", 35 Anm. 30); dann welch differenzierte Stellung die verschiedenen Partei- und Staatsstellen zur ev. Kirchenfrage anfangs noch einnahmen (etwa Frick, Gauleiter Koch und Hauptmann Pfeffer eher verständnisvoll für die Müller-Gegner); schließlich immer wieder, welches persönliche und sachliche Rätsel Hitler für alle Beteiligten darstellte. Es zeigen sich auch Züge, die heute eher traurig stimmen, so etwa mehrfach antikatholische Töne (Meiser, 1933 VI 27: „Der Katholizismus liegt auf der Lauer", 62 Anm. 27), oder die Fixierung auf Kirchenfragen, ohne der Aufrichtung der Diktatur und der Verfolgung der Andersdenkenden größere Aufmerksamkeit zu schenken, die Neigung zu gegenseitiger Verketzerung. Der negative Eindruck überwiegt jedoch keineswegs.

Dies alles ist in einer vorzüglichen Ed. vorgelegt. Daß diese selbst große Schwierigkeiten bot – Meiser hatte in vielen Heften und losen Zetteln seine Notizen meist in Gabelsberger Kurzschrift aufgezeichnet; das Auffinden wichtiger Texte zog sich bis kurz vor Ende der Drucklegung hin – ist ebenso zu respektieren wie Art und Weise der Bearbeitung, die schlechthin mustergültig genannt werden muß. Dieses Lob, das dem Rez. nicht leicht vom Munde geht, bezieht sich dabei insbesondere auf zwei Punkte. Zum einen entschlossen sich Herausgeber und Bearbeiter, für jede der vielen Aufzeichnungen alle in den Archiven und Veröffentlichungen auffindbaren „Gegenüberlieferungen" anderer Beteiligter zu Rate zu ziehen, zu vermerken (jeweils im Regest) und auszuwerten, eine ungeheure Arbeit, die aber nun nicht nur erkennen läßt, wieviel allein hier dokumentiert ist und wie wenig überhaupt von den Verhandlungen bisher veröffentlicht war, sondern auch die Stellung von Meiser selbst vielfach verdeutlicht, da dieser in seinen Notizen die eigenen Beiträge oft ausließ oder sehr verkürzte – hier wird dann auch die persönliche Bedeutung des so zurückhaltenden bayerischen Landesbischofs als maßgeblicher Faktor in den Auseinandersetzungen greifbar. Die Akribie der Ed. geht übrigens so weit, daß sie im Fall der Unterredung Meisers mit Hitler am 13. März 1934, die bisher durch eine eigene Übertragung Meisers aus seinen Notizen bekannt war, dieser Übertragung Versehen nachweisen und einen nun authentischen Text bieten konnte (250). Zum anderen ist den Dokumenten nicht nur eine historische Einführung vorangestellt, sie sind auch umfangreich kommentiert, so daß man den Gang der Ereignisse jeweils mitgeliefert erhält, wenn auch nur in nötiger Verkürzung. Besonders zu erwähnen ist dann noch, neben einem kurzen Quellenanhang und neben dem Dokumentenverzeichnis, ein umfangreiches biographisches Register (fast ein Lexikon), das für jede Person alle wichtigen Lebensdaten und kirchlichen Stellungen angibt, ein äußerst nützliches Hilfsmittel (506–57!); ein Sachregister schließt den 1. Bd ab.

Wenn man überhaupt noch Wünsche haben kann, dann vielleicht die, daß man bei den einzelnen Quellennummern zusätzlich noch einen oder einige wichtige Literaturtitel angeben möchte, wo man sich, über die Fußnoten hinaus, zentral zur Sache informieren kann; dann, ob man nicht daran denken könnte, am Schluß des Gesamtwerks eine lexikalische Liste der verschiedenen, auch für den Kenner sicher schwierig einzuordnenden Institutionen (z. B. Kirchenausschuß, Reichsbruderrat, Provinzialbruderrat, Rat der DEK, Lutherischer Pakt usw.) erstellen könnte, wo kurz deren Gründung, Sitz, Dauer, Aufgaben und maßgebliche personale Besetzung angegeben würde; schließlich könnte man wünschen, daß, ohne daß der Anmerkungsapparat aufschwellen müßte, gelegentlich noch etwas mehr erklärt würde (hier bleiben etwa die „Auf- bzw. Ausräumkommandos", 369ff, oder die ganze Quellennummer 178, die viele verderbte Textstellen hat, schwer verständlich); dafür wären wohl die mehrfachen Übersetzungen lateinischer Ausdrücke, meist doch relativ bekannter Art (etwa divide et impera, 267) entbehrlich.

Im übrigen kann man die Herausgeber, die Bearbeiter, die Evangelische Kirche, besonders aber die Bayerische Landeskirche für diese glänzende und hochgewichtige Leistung nur beglückwünschen.

Würzburg Walter Ziegler

Bekenntnis, Widerstand, Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944. Hrsg. von Gerhard Besier und Gerhard Ringshausen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 428 S., kart. DM 48.–

Vom Widerstand lernen. Von der Bekennenden Kirche bis zum 20. Juli 1944. Hrsg. von Regina Claussen und Siegfried Schwarz. – Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1986, 210 S., geb. DM 38.–

Die Beziehung zwischen Bekenntnis und Widerstand gehört nicht erst seit den letzten Jahren zu den theologisch wie historisch aktuellen Problemen. Quälten sich nach 1933 evangelische und katholische Christen in tiefen Gewissenskonflikten mit der Frage, ob sie berechtigt seien, Widerstand gegen den Unrechtsstaat zu leisten, so erscheint das heute keine Frage mehr zu sein. Daran sieht man, wie groß der innere Abstand zur NS-Zeit und zu den traditionellen Denkmustern geworden ist. Heute bewegt Christen die Frage, ob sie nicht zum Widerstand verpflichtet seien angesichts bestimmter politischer und sozialer Verhältnisse. Dadurch hat auch das Verständnis dessen, was Bekenntnis ist und sein soll, sich gewandelt. Im Zusammenhang mit Konflikten um Friedensfrage, Umweltzerstörung, Ausbeutung der Dritten Welt etc. ist die Thematik im Jahre 1984 anläßlich des Jubiläums der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 in der evangelischen Kirche intensiv erörtert worden.

Die beiden vorliegenden Bücher knüpfen an diese aktuelle Diskussion an. Die durch sie vermittelten historischen Informationen dienen der Versachlichung der Urteilsbildung. Beide Werke gehören dem heute inflationären Typ des Sammelbandes an, welcher Ad-hoc-Beiträge aus Vortragsreihen über den Tag hinaus erhalten soll. Ist dabei insgesamt der wissenschaftliche Wert nicht selten zweifelhaft, so gibt es meist doch einzelne beachtenswerte Stücke. Das gilt auch für die vorliegenden Bände. Der Kirchenhistoriker Besier und der Religionspädagoge Ringshausen publizieren 12 Beiträge einer Tagung des Religionspädagogischen Instituts Loccum, und zwar teilweise in überarbeiteter und stark erweiterter Form, was dem wissenschaftlichen Niveau zugute kommt. Stärker spiegelt die Entstehungssituation die Sammlung von Vorträgen und Diskussionsvoten wider, die R. Claussen und S. Schwarz für die Volkshochschule, die Evangelische Erwachsenenbildung und das Katholische Bildungswerk in Bonn vorbereitet haben: Neben beachtlichen Beiträgen stehen auch unausgereifte Äußerungen, neben Originalpublikationen finden sich auffällig viele Abdrucke von bereits anderweitig publizierten Stücken.

Der von Besier/Ringshausen herausgegebene Bd wird eröffnet durch eine gerade für den nicht fachwissenschaftlich vorgebildeten Leser instruktive Übersicht von Peter Steinbach („Der Widerstand als Thema der politischen Zeitgeschichte. Ordnungsversuche vergangener Wirklichkeit und politischer

Reflexionen"; 11–74). St. verbindet hier eine Zusammenfassung seiner bisherigen Forschungen zum Thema mit einer umfassenden Würdigung der vielfältigen Sekundärliteratur. Der Kirchenhistoriker findet nützliche Hinweise für sein spezifisches Arbeitsfeld, welches gelegentlich eigens berührt wird. Besondere Schwierigkeiten bereitet seit jeher die Definition des Begriffs Widerstand, womit die Beurteilung der möglichen Widerstandsgruppen zusammenhängt. St. diskutiert die wichtigsten bisher vorgetragenen Konzeptionen und spricht sich dafür aus, zur Erfassung der komplexen historischen Wirklichkeit einen differenzierten Widerstandsbegriff zu verwenden. „Widerstand bedeutete zu jeder Zeit etwas anderes; Widerstand bedeutete aber auch für jeden Angehörigen der Widerstandsbewegung eine jeweils spezifische Reaktion. Schließlich definierte auch der Staat Widerstand jeweils anders und konnte sich zu ganz unterschiedlichen Reaktionen auf widerständiges Verhalten bereit erklären" (40). Neben dem politischen und militärischen Widerstand, der auf die Beseitigung des nationalsozialistischen Systems zielte, gab es „vielfältige Formen abweichenden Verhaltens und sozialen Protestes, die im Laufe der Zeit von den Machthabern als Auflehnung, als politisch motivierte Kriminalität, schließlich als Heimtücke, als Sozialschädlichkeit oder überhaupt als Widerstand interpretiert und geahndet wurden. Die Politisierung der Lebensverhältnisse führte zur Politisierung des Alltags, damit aber auch zur Intensivierung von Widerständigkeit im Alltag selbst" (36). Mit diesem Raster ist der kirchliche Widerstand angemessen zu würdigen: die ideologische Resistenz des sog. katholischen Milieus, die Selbstbehauptung der Institution Kirche, die Bekennende Kirche im evangelischen Bereich als dissidente, nonkonformistische Bewegung (50f), aber auch die Auflehnung einzelner Christen gegen politische Unrechtsmaßnahmen (57f) oder oppositionelle Beschwerden, Befehlsverweigerung und Obstruktionsmaßnahmen (62f). Schließlich gewinnen christlich-moralische Motive bei etlichen Männern des 20. Juli 1944 tragende Bedeutung (66).

Ergänzt wird diese umfassende Übersicht durch einen forschungsgeschichtlichen Essay des 1985 verstorbenen Berner Kirchenhistorikers Andreas Lindt („Kirchenkampf und Widerstand als Thema der Kirchlichen Zeitgeschichte"; 75–89), der die Entwicklung der Sichtweise bis hin zu den neueren Gesamtdarstellungen instruktiv skizziert. Von anderer Art ist Wilhelm Hüffmeiers Auswertung der innerhalb der Evangelischen Kirche der Union nach 1945 geführten Diskussion um die Interpretation der Barmer Theologischen Erklärung (90–109). Drei historisch-systematische Beiträge erörtern zentrale Aspekte der Gesamtthematik. Der Neutestamentler Wolfgang Pöhlmann untersucht das Verhältnis der 5. These der Barmer Theologischen Erklärung zu Röm. 13, dem locus classicus der evangelischen Staatslehre (110–125). Durch eine genaue historisch-kritische Exegese der paulinischen Aussagen und durch eine kundige Beziehung dieser Aussagen auf Äußerungen von Theologen der dreißiger Jahre, kommt P. zu dem Ergebnis, daß die 5. These – entgegen einer verbreiteten Auffassung – durchaus als Auslegung bzw. Anwendung von Röm. 13,1–7 verstanden werden kann (111). – Eine mehr plakative Übersicht über den historischen Sinn der Begriffe Bekenntnis, Martyrium und Widerstand (sowie deren inneren Zusammenhang) seit urchristlicher und altkirchlicher Zeit bietet Besier (126–147). Seinen nüchternen Schlußfolgerungen im Blick auf die gegenwärtige Diskussion kann man nur zustimmen: „Das Widerstandsverhalten auch von Christen geschieht nicht exterritorial, sondern bleibt an konkrete gesellschaftliche Rahmenbedingungen gebunden" (142). „Es wäre verfehlt, die vom Bürger geforderte Staats- und Verfassungstreue mit dem Begriff ‚Bekenntnis' zu belegen. Es handelt sich vielmehr um einen Sozialkontrakt zum Wohle aller. Auch von Martyrium wird man angesichts des verfassungsmäßigen Schutzes der Opposition kaum reden können" (143). – Der Systematiker Gerhard Sauter demonstriert in einer beachtlichen Analyse von Äußerungen Karl Barths aus dem Jahre 1933 (148–165) den fundamental wichtigen, kategorialen Unterschied zwischen der politischen Freiheit (als einer Realisierung von zentralen „irdischen Gütern") und der theologischen Freiheit (als dem Fundament einer christlichen Existenz in der Befreiung durch Jesus Christus, „die allen menschlichen Befreiungserfahrungen zuvorkommt" (164). Dadurch wird für die Behandlung der Widerstandsproblematik im Blick auf die Kirche (die evangelische wie die katholische) der entscheidende Aspekt herausgestellt. In Anlehnung an die Äußerungen Karl Barths stellt S. hier fest: Trotz des Verlustes der politischen Freiheit bleibt die von Gott in Sündenvergebung, Auferstehung und ewigem Leben geschenkte Freiheit als ewiges Gut bestehen; diese Freiheit zu verkündigen, ist die entscheidende Aufgabe der Kirche, mit der sie die Grenze jedes Staates markiert. Die Freiheit der Kirche nach 1933 zu behaupten, mußte deshalb eine primär theologische Aufgabe sein. Wenn damit die eigentliche Aufgabe der Kirche erfüllt worden ist, dann muß die landläufige Kritik als unangemessen gelten, wonach die evangelische Kirche im Grunde keinen wirklichen Widerstand gegen den NS-Staat geleistet habe, sondern bloß an institutioneller Selbstbehauptung interessiert gewesen sei: „Die Barmer Theologische Erklärung setzt die Freiheit des Glaubens in ein indirektes, aber doch sehr deutliches Verhältnis zum Problem politischer Freiheit: Die Freiheit zur Verkündigung bildet das Scharnier zwischen der Freiheit des Glaubens und politischer Freiheit" (160).

Abgerundet wird dieser Bd durch fünf Beiträge, welche ein umfangreich zitiertes und dokumentiertes Material für die Behandlung im Religionsunterricht erschließen: Gerhard Ringshausen, Glaube–Handeln–Lernen im Kontext der Kirchengeschichte. Überlegungen zu Ansatz und Ziel des Religionsunterrichts über Kirchliche Zeitgeschichte zwischen Barmen 1934 und 20. Juli 1944 (169–189); Herwart Vorländer, Kirche im Nationalsozialismus. Geschichtsdidaktische Perspektiven (190–204); Martin Möller/Gerhard Niemöller, Die Theologische Erklärung von Barmen 1934 und der Streit um ihre Bedeutung bis zur Friedensdiskussion im Raum der Kirche 1984. Eine Unterrichtseinheit für Sekundarstufe II (205–250); Jörg Thierfelder, Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg als Thema des Religionsunterrichts in der Sekundarstufe I (251–318); Gerhard Ringshausen, Der 20. Juli 1944 als Thema des evangelischen Religionsunterrichts in Sekundarstufe I und II (319–380). Ein wertvoller Anhang ist der von Besier besorgte erstmalige Abdruck einer in doppelter Fassung vorliegenden Arbeit des lutherischen Dogmatikers Gerhard Gloege „Staat und Kirche nach lutherischer Lehre in Auslegung des 5. Barmer Satzes" von 1936 (396–425).

Der von R. Claussen und S. Schwarz herausgegebene Bd bringt eine gut lesbare, reizvolle Mischung von wissenschaftlichen Beiträgen, politischen Äußerungen und persönlichen Erinnerungen. Zunächst bieten drei ausgewiesene Fachleute instruktive Übersichten zu den Grundzügen und den Formen des Widerstands.

Der Bonner Politologe Hans-Adolf Jacobsen beschreibt (in einer bereits 1984 publizierten Problemskizze) die verschiedenen oppositionellen Gruppierungen sowie fünf Phasen des Widerstands (11–28): die Zunahme von Protest und Kritik 1933–37, die ersten Staatsstreichsüberlegungen 1938–40, deren Zurücktreten während der Kriegserfolge 1940–41, die Neuformierung des Widerstands seit 1941 und die Planung des Umsturzes 1943–44. Der Amsterdamer Historiker Ger van Roon faßt die Ergebnisse seines Buches von 1979 über den Widerstand im Dritten Reich zusammen (41–56). Fundamental wichtig ist die – auch ansonsten durchweg vorgenommene – Unterscheidung zwischen aktivem und passivem Widerstand. Während Jacobsen für letzteren mehrere Weisen der Nichtanpassung namhaft macht, differenziert van Roon systematisch (43–45): Emigration zum Zwecke der Agitation, bewußte Entlassung aus dem Staatsdienst, Hilfe für Verfolgte, propagandistische Aktivitäten, mündlicher oder schriftlicher Protest, Streik bzw. Sabotageakte, Eides- und Kriegsdienstverweigerung, Weitergabe geheimer Nachrichten sowie Desertion. Demgegenüber bleibt der Beitrag des Politologen Richard Löwenthal (Widerstand im Unrechtsstaat – und in der Demokratie? 29–39), welcher ansonsten zur Definition des Widerstandsbegriffs Wichtiges beigesteuert hat, eher auf der Ebene eines populären Vortrags; er macht allerdings die unterschiedlichen Motivierungen und Gruppierungen deutlich. In den drei Skizzen tritt die Bedeutung der kirchlichen Opposition im Rahmen des passiven Widerstands zutage. Sie wird allerdings unterschiedlich gewertet. Lassen Jacobsen und Löwenthal sie durchaus gelten, so überwiegt bei van Roon die Kritik: „Noch immer ist die Annahme weit verbreitet, die Kirchen als solche hätten Widerstand geleistet. Das entspricht nicht den Tatsachen" (47). Wenn man die differenzierte Sicht des Widerstandsphänomens zugrunde legt, wie sie bei Peter Steinbach begegnet (s. o.), dann wird ein derartiges Urteil unhaltbar.

Verschiedene theologische und kirchengeschichtliche Vorträge ergänzen die profanhistorischen Problemskizzen. Der Historiker Karl-Egon Lönne stellt das Spektrum der „Motive des katholischen Widerstandes gegen das Dritte Reich" in behutsamer Auswertung dar (167–181), wobei er zunächst vor 1933 ansetzt: die prinzipielle politische Gegnerschaft des Zentrums, die eindeutige Ablehnung des Nationalsozialismus durch den Episkopat und die Zurückhaltung der Wähler. Die Bedeutung des Konkordats für eine mögliche Widerstandshaltung wertet L. eher negativ, doch er sieht – durchaus zutreffend – auch nach 1933 vielfältige Formen des Widerstands, angefangen von der weltanschaulichen Distanzierung bis hin zu den programmatischen Überlegungen im Kreisauer Kreis. – Der Kirchenhistoriker Joachim Mehlhausen skizziert anhand von drei Episoden den Weg der evangelischen „Kirche zwischen Irrtum und Wahrheit" (101–114), die Wichtiges über deren innere Verfaßtheit und damit deren Möglichkeit zum Widerstand bekunden: Sowohl bei der durch Hitler bewirkten Aufnahme Ludwig Müllers in den Ausschuß zur Vorbereitung einer Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche als auch bei der von der Reichsregierung angeordneten Kirchenwahl 1933 duldete die Kirche diese unrechtmäßigen Eingriffe des Staates. Und am Beispiel des Wuppertaler Konzentrationslagers Kemna, dessen Existenz auch evangelische Christen durchaus hinnahmen, wird das allgemeine Versagen angesichts der brutalen Rechtsverletzungen des NS-Systems deutlich.

Der systematische Theologe Trutz Rendtorff präsentiert den wissenschaftlich wohl wertvollsten Beitrag des ganzen Sammelbandes zur Frage, was kirchlicher Widerstand damals war und wie dieser Begriff heute zu beurteilen ist (Christen im Widerstand – einst und heute; 115–131). Danach hat die Bekennende Kirche ihrer Intention nach keinen politischen Widerstand geübt, aber sie hat gleichwohl eine Funktion für den gesamten, auch den politischen Widerstand insofern besessen, als sie der inneren Gleichschaltung widerstand. Indem sie ihre institutionellen Möglichkeiten weithin bewahrte und damit Freiräume sowie einen gewissen Ersatz für den fehlenden Pluralismus schuf, rückte die Kirche „trotz oder auch wegen ihrer bewußt unpolitischen Haltung in eine politische Funktion ein" (119). Derartiges müßte analog auch für die katholische Kirche gelten. Darüber hinaus kritisiert R. aber die Bekennende Kirche, weil sie sich die Frage nach rechtzeitiger Unterstützung der Demokratie nie gestellt habe und durch ihren theologischen Ansatz die geistigen Grundlagen der Demokratie verabschiedet habe. Da es der Kirche nicht gleichgültig sein könne, in welcher politischen Ordnung sie existiert, urteilt R. über die gegenwärtige Widerstandsdiskussion: „In den Konflikten, in die wir gegenwärtig verwickelt sind, kann sich die Kirche weder auf die Intention noch auf die Funktion des kirchlichen Widerstandes berufen, um heute die Parole eines politischen Widerstandes innerhalb oder gegen die Demokratie auszugeben" (127). – Die Spannbreite möglicher Stellungnahmen verdeutlicht im Gegensatz dazu der Vortrag des Bonner Systematikers Walter Kreck über die Frage, was die in Barmen 1934 gefällten theologischen Entscheidungen für das politische Handeln damals und heute bedeuten (133–145): „Es wäre heute vielleicht das deutlichste Zeichen dafür, daß wir aus Barmen Konsequenzen für die politische Verantwortung der Kirche zu ziehen bereit sind, wenn wir keine Ruhe gäben, bis die zu einer

tödlichen Gefahr für die Menschheit gewordene Hochrüstungs- und Abschreckungspolitik einer ernsthaft auf Rüstungsstop und Abrüstung ausgerichteten Friedenspolitik gewichen ist" (145). – Von katholischen Kriterien zur Legitimität des Widerstands her untersucht der Moraltheologe Dietmar Mieth anhand der gegenwärtigen Friedensdiskussion die oft einander entgegengesetzten Größen „Überzeugung" und „Kompromiß" und führt dadurch über bestimmte prinzipielle Verengungen hinaus.

Die Beiträge der beiden Sammelbände bieten für die Erforschung des kirchlichen Widerstands im NS-Staat eher grundsätzliche Orientierungen als historische Details. Im Blick auf die letzteren bleibt noch manche Aufgabe zu lösen, wobei die katholische Zeitgeschichtsforschung – gerade auch für den mit dem Begriff „Resistenz" zu beschreibenden Bereich des alltäglich-widerständigen Verhaltens – der evangelischen Seite einiges voraus hat. Für diese liegen bislang außer einigen generellen Aufsätzen zum Beispiel von Eberhard Bethge, Gerhard Besier, Kurt Nowak, Hartmut Ludwig und Günther van Norden keine umfassenden Untersuchungen vor. Die hier angezeigten Arbeiten können und wollen das Desiderat nicht beseitigen; sie sind aber von Nutzen für den Fortgang der Forschung.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Zehrer, Karl: **Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich"**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 190 S. (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Ergänzungsreihe, Bd 13), kart. DM 42.–

Es handelt sich um die gekürzte Fassung einer an der Universität Leipzig eingereichten Diss., die als Lizenzausgabe der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin in die „Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes" aufgenommen worden ist. Der Autor gehört als Pastor der Methodistenkirche in der DDR selbst einer der von ihm behandelten Freikirchen an und hat schon früher eine Arbeit über die Geschichte seiner Kirche vorgelegt.

Den evangelischen Freikirchen in Deutschland hat zur Zeit des Dritten Reiches mit ca. 300 000 Mitgliedern nur eine sehr kleine Minderheit der Bevölkerung angehört (wie auch heute noch), jedoch sind einige von ihnen Zweige bedeutender Kirchen in der angelsächsischen Welt (Baptisten, Methodisten, Mennoniten). Die meisten deutschen Freikirchen waren vor und während des Dritten Reiches unter Wahrung ihrer geistigen und organisatorischen Selbständigkeit zu zwei Arbeitsgemeinschaften zusammengetreten: der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF), deren Mitgliedskirchen die völlige Trennung vom Staat praktizieren und sich in bestimmten theologischen und Lehrfragen sowohl von den Evangelischen Landeskirchen als auch voneinander unterscheiden; und der Vereinigung Lutherischer Freikirchen (VLF), deren meist sehr kleine Mitgliedskirchen die Union mit den Reformierten in den Landeskirchen ablehnten. Allen gemeinsam ist, daß sie auf freiwillige finanzielle Beiträge und Aktivität ihrer Angehörigen angewiesen sind.

Für seine Untersuchung hat Z. neben staatlichen und freikirchlichen Archivalien vor allem die zeitgenössischen Periodika der Freikirchen ausgewertet. In einem Dokumentationsteil (70 Seiten) werden manche der schwer zugänglichen Quellen, teils aus staatlichen Archiven in der DDR, teils freikirchlicher Provenienz, abgedruckt, was man nur begrüßen kann. Der darstellende Teil umfaßt einschließlich der Anmerkungen 90 Seiten; übrigens werden nicht alle publizierten Dokumente im Textteil ausgewertet.

Es versteht sich, daß nicht das Verhalten jeder einzelnen Freikirche während des Dritten Reiches ausführlich darzustellen war. Vielmehr hat Z. angestrebt, typische Züge herauszuarbeiten; grundsätzlich abweichende Positionen in Einzelfragen sollen jeweils registriert werden. Deshalb stützt sich Z., soweit die genannten Vereinigungen namens ihrer Glieder zu wichtigen Problemen Stellung genommen haben, primär auf diese Verlautbarungen, bei denen indessen manchmal ein gewisser Kompromißcharakter zu berücksichtigen ist. Sonst wählt er das Verfahren, aus jeder der beiden Arbeitsgemeinschaften in der Regel eine Freikirche als Beispiel vorzuführen, wobei jedoch die Auswahl des öfteren einfach von der Gunst der Quellenlage bestimmt worden sein dürfte: so hat er für die in der VEF verbundenen Freikirchen am häufigsten die Stellungnahme der Methodisten ausgewertet, von denen ihm offenbar mehr interne Quellen als von den anderen Freikirchen zugänglich gewesen sind. Um die exemplarische Qualität der Aussagen überprüfen zu können, müßte man den in den Anmerkungen gegebenen Quellenhinweisen für die anderen Freikirchen nachgehen.

Die Darstellung beginnt mit einem ganz knappen Überblick über freikirchliche Beurteilungen des Nationalsozialismus vor 1933, in denen auch die Frage eine Rolle gespielt hat, ob ein (freikirchlicher) Christ Mitglied der NSDAP sein könne. Nach einer Skizzierung der Reaktionen auf die Machtergreifung und die Regierungserklärung zum Ermächtigungsgesetz wird das weitere Verhalten der Freikirchen im Dritten Reich während der Jahre vor Kriegsausbruch überwiegend an kirchenpolitischen Ereignissen erläutert, wobei Z. dem chronologischen Ablauf folgt: die Stellungnahmen zum evangelischen Kirchenkampf und zu den kirchenorganisatorischen Absichten und Versuchen der Nationalsozialisten werden dargelegt, ferner das Auftreten deutscher freikirchlicher Repräsentanten auf internationalen Tagungen ihrer Kirchen und während der Weltkirchenkonferenz in Oxford und Edinburgh (1937). Seit 1939 rückte die Auseinandersetzung mit den Problemen, die der Krieg in theologischer und praktischer Hinsicht für die freikirchlichen Gemeinden brachte, an die erste Stelle.

Die zentrale These des Autors lautet: Die kleinen evangelischen Freikirchen standen im Dritten Reich vor der Alternative, „sich entweder konsequent auf das zu beschränken, was sie unter ‚Evangeliumsverkündigung' verstanden, oder das staatliche Verbot und ihre Auflösung zu riskieren. Sie haben sich für den ersten Weg entschieden" (11). Diese Entscheidung, das wird im Hauptteil der Darstellung überzeugend, ohne Beschönigung und ohne nachträgliche Überheblichkeit vorgeführt, hatte zur Folge, daß die Leitungen der evangelischen Freikirchen sich mit dem Dritten Reich weitgehend arrangiert haben und auf klare, unmißverständliche Kritik an den Unrechtshandlungen und Verbrechen der nationalsozialistischen Machthaber bis zum bitteren Ende verzichtet haben. Wieweit einzelne Mitglieder der Freikirchen sich anders verhalten haben, läßt das Buch offen, doch Ermunterung oder Ermutigung zu Opposition oder gar Widerstandshandlungen hat es seitens der Leitungen nicht gegeben. Vielmehr haben diese bis zum Schluß teilweise panegyrische Ergebenheitsadressen an die Staatsführung gerichtet – was aber ja auch für Teile der beiden Großkirchen (z. B. die Fuldaer Bischofskonferenz bzw. Kardinal Bertram) gilt. Und sie haben sich mehr als einmal von den Nationalsozialisten dazu gebrauchen lassen, ausländische Kritik an den inneren Zuständen in Deutschland als „böswillige Propaganda" zurückzuweisen.

Als Gründe für dieses Verhalten der Freikirchen werden u. a. deutlich: Sorge um die mehrmals ernsthaft bedroht scheinende institutionelle Selbständigkeit bestimmte die Haltung der Freikirchen gegenüber den für Kirchenfragen zuständigen Instanzen von Staat und Partei und auch gegenüber den miteinander ringenden Gruppierungen innerhalb der Evangelischen Landeskirchen. Infolge der Abneigung, die ihnen früher und auch noch während des Dritten Reiches von Teilen der Großkirchen, so von Teilen der Bekennenden Kirche (Karl Barth), entgegengebracht wurde, sahen sie keine Veranlassung zum Schulterschluß mit der evangelischen kirchlichen Opposition gegen das Dritte Reich, zumal sie den „Kirchenkampf" als innerkirchliche und durch Übergriffe auf politisches Gebiet selbst verschuldete Auseinandersetzung begriffen. Da die nationalsozialistische Kirchenpolitik ihrem primären Anliegen, Menschen zum persönlichen Glauben an Jesus zu führen, in den ersten Jahren nichts in den Weg legte, wollten sie die Freiräume für ihre Arbeit nicht durch Kritik oder Opposition in Fragen gefährden, die sie sekundär dünkten. Im erklärten Antibolschewismus der Nationalsozialisten vermochten sie, zumal sie schon länger eine bolschewistische Bedrohung für den christlichen Glauben beschworen hatten, ein Bollwerk dagegen und in Hitler, dessen wiederholte Anrufungen des „Segens des Allmächtigen" sie als Zeichen positiven Glaubens bewerteten, einen gottgesandten Kämpfer gegen jene Gefahr zu sehen, während sie die Angriffe des Nationalsozialismus auf das Christentum und kirchliche Arbeit nur als Ziel einer Gruppe, das „der Führer" nicht billige, bzw. als Übergriffe nachgeordneter Stellen, von denen er nichts wisse, bagatellisierten. Wohlwollende Behandlung mancher freikirchlicher Anliegen durch das Reichskirchenministerium und auch das Ausbleiben der gefürchteten organisatorischen Zusammenführung in einer evangelischen Reichskirche lieferten dieser Sichtweise immer wieder Nahrung. Endlich fehlte den Freikirchen – ebenso wie den Großkirchen – angesichts der Herausforderung durch den totalitären Staat eine neue theologische Durchdringung und tragfähige Lösung für das Problem des Verhältnisses von Staat und Kirche. Die Freikirchen haben sich auf eine Auslegung von Röm 13 zurückgezogen, nach der ein „Nein" zum Staat und seiner Führung erst dann zu sprechen sei, wenn die Verkündigung des Evangeliums verwehrt und dem einzelnen eine christliche Lebensführung unmöglich gemacht würde (172). Da sie infolge ihrer zahlenmäßigen Kleinheit nur in Einzelfällen mit Auswirkungen der Judengesetzgebung konfrontiert worden sind und dann meist eine glückliche Lösung gelang, ist auch dieses im Ausland schon früh zu einem Kernpunkt der Kritik gemachte Problem in ihren Augen sekundär geblieben.

An den Quellen mag es liegen, daß man von Diskussionen innerhalb der Freikirchen kaum etwas erfährt – eigentlich nur über das Auftreten der VEF-Vertreter bei der Weltkirchenkonferenz. Aber man fragt sich, ob denn die von anderen Kirchen öffentlich erhobenen Anklagen gegen die Verbrechen des Regimes wie Galens Proteste gegen die Euthanasie oder Pius' XI. Abrechnung mit dem Faschismus keine Unruhe unter den Mitgliedern der Freikirchen ausgelöst haben, denn beide weltweites Aufsehen erregende Aktionen werden nicht einmal erwähnt. Nicht erörtert hat Z., warum die vor 1933 vorhandenen kritischen Stimmen gegenüber der NSDAP so wenig Gewicht behielten. Überhaupt bleiben die Ursachen für die Defizite in theologischer und politischer Einsicht unklar, zumal Z. keine Überlegungen anstellt, aus welchen sozialen Schichten sich die Freikirchen rekrutiert haben und wie weit damit Affinitäten zu ihrem politischen Verhalten

gegeben sein mochten. Dazu hätte die Haltung der Freikirchen während der Weimarer Republik eingehender berücksichtigt und das grundsätzliche Problem nicht nur angedeutet werden sollen, wie ihre eminent unpolitische Einstellung mit ihren theologischen Positionen zusammenhängt.

Die Zurückhaltung des Autors, der seine Väter und Brüder in Christo nicht richten möchte, im kritischen Bewerten ist menschlich sehr sympathisch. Aber soll und darf ein Beitrag zur Vergangenheitsbewältigung, wie ihn die verdienstliche Arbeit ja leisten will, sich überwiegend auf die Berichterstattung beschränken und viele kritische Folgerungen der Betroffenheit des Lesers überlassen?

Münster Ernst Laubach

Milano, Andrea: **Persona in Teologia.** Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico. – Napoli: Edizioni Dehoniane 1984. 444 S. (Università degli Studi della Basilicata-Potenza. Saggi e Ricerche 1), kart. Lire 28 000

Der knappe Titel des Buches läßt auf den ersten Blick Ziel und Inhalte des Werkes leider nicht präzise erkennen. Er könnte versprechen, daß Wort und Begriff *persona* in der Theologie der Alten Kirche umfassend in all seinen Aspekten behandelt und damit eines der lang erwarteten Desiderate erfüllt wird. Dafür ist aber das Buch zu klein. Die offene Formulierung des Titels könnte aber auch bedeuten, daß nur ein bestimmter Teil bzw. bestimmte Aspekte von *persona* in der Theologie der Alten Kirche zur Darstellung kommen, was auch zutrifft. Welche es aber sind, wird erst bei einer Durchsicht des Buches und insbesondere an dem das siebente Kapitel einleitenden Satz klar (155): „Es ist nicht zu gewagt, die Meinung zu vertreten, daß für die Kappadokier und generell für die Väter des Ostens die Theologie praktisch mit der Trinitätslehre identisch ist. Jede Gabe kommt von der Trinität: deswegen sind Christologie, Pneumatologie, aber auch Ekklesiologie und Anthropologie in ihrer letzten Wurzel Trinitätslehre." Obwohl dieser Grundsatz hier auf die Väter des Ostens beschränkt wird, liegt er wohl dem ganzen Buch zugrunde. M. stellt vorrangig *persona* in der Trinitätstheologie der Alten Kirche dar. Dies läßt, insbesondere für das 4. und 5. Jh., die Darstellung der neuen und eigenständigen Rolle von *persona* in der Christologie zu kurz kommen, was im einzelnen unten zu zeigen sein wird.

Generell darf die These bezweifelt werden, daß die Theologie der Alten Kirche grundlegend Trinitätslehre sei. Die erste und hauptsächliche Frage des antiken Christen und Theologen heißt nicht „Wer und wie ist Gott?", sondern „Wer ist Gott für mich und wie hat er die Menschen erlöst?". Theologie ist in der Alten Kirche zuallererst Soteriologie. (So auch B. Studer, Soteriologie. In der Schrift und Patristik (= HDG III/2a), Freiburg–Basel–Wien 1978, 57 und nochmals in: Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, 14–16.) Erst auf der Basis dieser Fragestellung wird die Frage nach Gott in sich gestellt. Sie ist dann natürlich trinitätstheologisch, da zunächst, auch nach außen hin, die Paradoxität des einen und gleichermaßen dreifaltigen Gottes erklärt und das Erlösungswerk des menschgewordenen Gottes eingeordnet werden muß. Deswegen ist auch die frühe Christologie untrennbar mit der Trinitätstheologie verbunden, ja ein Teil davon. Spätestens ab der Mitte des 4. Jh.s gewinnt sie jedoch eigenes Gewicht und entwickelt neue, spezifisch christologische Fragestellungen, ohne daß der immer gegebene Zusammenhang mit der Trinitätslehre als Horizont aufgegeben würde.

Der soteriologische Aspekt wird auch von M. nicht ganz übergangen (48–50), dringt aber als Grundsatz des ganzen Werkes nicht durch.

Das Buch gliedert sich als Ganzes in drei große Teile (die allerdings so als Gliederungsprinzip nicht genannt werden): Kap. 1–4 (31–97) behandeln die grundlegenden Fragen der Wortbedeutung von πρόσωπον und *persona,* sowie die frühe theologische Entwicklung bis zur Aufnahme des Terminus *persona* in die Trinitätstheologie bei Tertullian. Kap. 5–9 (98–235) stellen die östliche Theologie von Origenes bis Johannes von Damaskus, Kap. 10–12 (237–387) die westliche Theologie von Novatian bis Boethius dar. Ausführliche Register und eine reiche Bibliographie beschließen das Buch (389–444).

Ausgangspunkt der Untersuchung ist der moderne anthropologische Personenbegriff, der normalerweise weitgehend unreflektiert verwendet wird. Sobald man aber nachfragt, welche Elemente dieser Personbegriff enthält und was er genau bedeutet, erkennt man eine Fülle verschiedener, bisweilen auch widersprüchlicher, Bedeutungen, die nur auf ihrem hist. Hintergrund verstehbar werden (11–30). Der Personbegriff des christlichen Europa hat in der Theologie der ersten Jahrhunderte seine Wurzeln, die zu erforschen sich M. zur Aufgabe macht.

M. geht aus von der sprachlichen und linguistischen Situation der christlichen Verkündigung und zeigt auf der Basis der Forschungen von J. Schrijnen und Ch. Mohrmann, wie das neue Sujet generell auch eine neue christliche Sondersprache erforderte und formte. Es wurden aber nicht so sehr neue Worte gebildet, sondern vor allem überlieferten Worten der lateinischen Sprache neue Bedeutungen beigelegt – ein Prozeß, der auch für *persona* und πρόσωπον galt (31–43).

Neben der zitierten Literatur sei noch verwiesen auf: V. Loi, Origini e caratteristiche della latinità cristiana (= Supplemento al „Bollettino dei Classici" 1), Roma 1978.

Das zweite Kapitel (45–55) stellt die theologische Entwicklung der drei ersten Jahrhunderte dar, wie sie in der Auseinandersetzung mit der nichtchristlichen Umwelt und Philosophie das Paradoxon des einen und gleichermaßen dreifachen Gottes begründet und verteidigt (Apostolische Väter, Apologeten, alexandrinische Theologie).

Das dritte Kapitel (57–64) zeigt, wie die beiden bisher dargestellten Faktoren, christliche Sondersprache und Theologie, sich im griechischen Sprachraum zur Übernahme des Terminus πρόσωπον vereinen, dessen Wortgeschichte und -bedeutung ausführlich besprochen wird.

Zu ergänzen ist lediglich: S. Schlossmann, Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma, Kiel 1906 und die Rezension dazu von O. Hey: Archiv für lat. Lexikographie und Grammatik 15 (1908) 147–149.

Das vierte Kapitel (65–97) behandelt schließlich das gleiche Phänomen im Westen: die Aufnahme des Terminus *persona* in die Trinitätstheologie durch Tertullian. In diesem Rahmen geht M. auf ein in den letzten Jahren in der Forschung immer mehr in den Vordergrund tretendes Thema ein: die Fundierung der Theologie der Personen mit Hilfe der sogenannten „prosopographischen Exegese" der Bibel.

Vgl. dazu in neuester Zeit B. Studer, Zur Christologie Augustins: Aug. 19 (1979) 539–546; ders., Zur Entwicklung der patristischen Trinitätslehre. Die äußeren Faktoren in der Geschichte der frühchristlichen Lehre von der Dreifaltigkeit: ThGl 74 [1984] 81–93; M.-J. Rondeau, Les Commentaires Patristiques du Psautier (III^{e}–V^{e} siècles), vol. II: Exégèse prosopologique et théologie [= OrChrA 220], Rom 1985; H. R. Drobner, Exégesis gramatical y cristología en San Agustín: Augustinus 31 (1986) 95–112; ders., Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel *una persona* (= PhP 8), Leiden 1986.

Eine einheitliche Terminologie hat sich allerdings bislang nicht durchgesetzt. C. Andresen, der erstmals das Phänomen behandelte (Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes: ZNW 52 (1961) 1–39. Kurzfassung: StPatr 6 (= TU 81), Berlin 1962, 3–5), verwendet, wie M. den Begriff „prosopographisch", der jedoch die Gefahr der Verwechslung mit Prosopographie als biographische Personenbeschreibung in sich birgt. M.-J. Rondeau (s. o.) benutzt den Terminus „prosopologisch", B. Studer die Ausdrücke „prosopisch", „grammatikalisch" und „Person-Exegese" (s. o.). Ich selbst differenziere in „grammatische" und „Person-Exegese", wie ich unten näher darlegen werde.

M. zeigt (wie schon Andresen u. a.), daß „prosopographische" Exegese keineswegs eine Erfindung von christlicher Seite ist, sondern bereits eine lange Tradition in der Rhetorik und Grammatik der vorchristlichen Antike besaß. Darunter fallen Ausdrücke wie *ex* oder *in persona loqui,* ἐκ προσώπου bzw. ἐν προσώπῳ, wie sie bei Diogenes Laertius 6,10, Lukian *Nigr* 11, Cicero *inv* 1,52,59 und Quintilian *inst orat* 2,10,9 zu finden sind. Alle diese Ausdrücke erklären eine schwierige oder sonst unverständliche Textstelle damit, daß der Autor anstelle eines anderen spricht.

Diese seit frühester Zeit von den Christen übernommene und auf die Bibel angewandte exegetische Technik (vgl. z. B. Justin *1 apol* 36: PG 6,385 A; *dial* 42; 88: PG 6,565 B; 687 B) ist für Tertullian der Anstoß, die Terminologie der *persona* in seine Trinitätslehre aufzunehmen. Die logische Subjekttrennung führt ihn zur Postulierung der objektiven Existenz des so bezeichneten göttlichen Individuums. Zu dieser prosopographischen Exegese muß jedoch hinzukommen, daß im lateinischen Sprachgebrauch *persona* bereits auch reale Individuen bezeichnete. Erst das Zusammenwirken beider Elemente führt Tertullian dazu, die Personen der Trinität *personae* zu nennen im Sinne dreier Subjekte und ihrer realen Subsistenz.

Diesen Ausführungen M.s ist mit Sicherheit zuzustimmen, wenn auch noch einiges zu ergänzen bleibt:

1. Die „prosopographische" Exegese ist in der klassischen Antike viel weiter verbreitet und viel bedeutender als die wenigen Zitate, die M. anführt, vermuten lassen. Vor allem beschränkt sie sich nicht auf die Ausdrücke *ex/in persona loqui,* sie sind lediglich die am unmittelbarsten verständlichen. Es gehören dazu Ausdrücke wie *personas distinguere* (Cicero *de orat* 2,80,328; Vitruv *arch* 5 pr 1), *personam gerere* (Cicero *off* 32,115; 34,124), *personam habere* (Priscian *gramm* 5,48: GL II 173,5 Keil; 18,132: GL III 269,15), *personam inducere* (Cicero *Cael* 15,35; Aquila *rhet* 3: RLM 23,26 Halm), *personam mutare* (Plinius *ep* 2,20,8; Apuleius *met* 5,10,2), *personam ponere* (Cicero *off* 2,10,43; Diomedes *gramm* 2: GL I 454,16,19 Keil), *personam suscipere* (Cicero *Cluent* 36,101; Quintilian *inst orat* 4,2,95), *personam sustinere* (Cicero *de orat* 2,24,102; Apuleius *met* 5,10,2).

Alle diese Ausdrücke analysieren einen vorliegenden Text bzw. eine Situation dadurch, daß anstelle des natürlichen (grammatischen oder logischen) Subjekts ein anderes substituiert wird.

Die Termini stammen ursprünglich alle aus der Theatersprache, wie sich an manchen Stellen noch nachweisen läßt, haben sich aber bald davon gelöst und sind reine Mittel der Grammatik und Exegese

geworden, vor allem auch zur Erklärung der als inspiriert geltenden Dichtungen, darunter insbesondere Homers (vgl. Scholien zu Ilias 5,297: II 49,40f Erbse; 8,406–8: II 371,48–50 Erbse).

2. Ebenso genügt es für Tertullian nicht, einige wenige Zitate *ex/in persona* anzuführen, denn auch bei ihm kommt die prosopographische Exegese und ihr Vokabular eine noch weit größere Bedeutung zu als einige ausgewählte Stellen ahnen lassen. Eine vollständige Analyse des *persona*-Gebrauchs bei Tertullian zeigt nämlich, daß von den 133 Stellen, an denen Tertullian das Wort *persona* verwendet, es 54mal im Rahmen der prosopographischen Exegese gebraucht wird, wobei sich viele „klassische" Ausdrücke wiederfinden: *personam agere* (*Marc* 3,2,6: CCL 1,522,10), *personas distinguere* (*Prax* 12,4: CCL 2,1173,19; 12,6: 1173,37), *personam inducere* (*carn* 11,5: CCL 1,895,30), *personam suscipere* (*Marc* 4,23,1: CCL 1,604,18; 4,23,2: 605,3), *personam sustinere* (*Prax* 11,7: CCL 2,1172,50), *ex persona dicere* (*Marc* 4,10,2: CCL 1,562,27; *Prax* 22,10: CCL 2,1191,65), *ex persona loqui* (*Prax* 11,7: CCL 2,1172,53).

Für eine vollständige Analyse des Wortgebrauchs von *persona* bei Tertullian vgl. H. R. Drobner, Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel *una persona* (= PhP 8), Leiden 1986, 179–184.

3. Grundsätzlich ist bei allen Autoren zwischen „grammatischer Exegese" und „Person-Exegese" zu unterscheiden. Die grammatische Exegese nimmt die rein grammatikalische Analyse des Satzes vor, fragt nach den Satzteilen, nach ihren Formen und Funktionen. Sie stellt auch die Frage nach dem Subjekt des Satzes, aber nach rein grammatikalischen Kriterien. Ist es eine 1., 2. oder 3. Person, steht sie im Singular oder Plural und: welche Person des Textes ist das grammatische Subjekt des Satzes? Sie fragt aber nicht nach dem Sinn-Subjekt des Satzes. Die Frage „wer spricht?", die Ermittlung des Subjektes als konkrete Person und vor allem zur Deutung des Satzes *ex persona alicuius*, die nicht einmal unbedingt zu den im Text vorkommenden Personen gehören muß, ist Aufgabe der Person-Exegese. Beide Arten der Exegese sind allen gebildeten Menschen in der Antike bekannt, da sie Teil des Ausbildungsprogramms in der Schule sind. (Vgl. dazu H.-I. Marrou, Augustinus und das Ende der antiken Bildung, Paderborn u. a. 1982, 3–15. Eine Analyse der exegetischen Technik auch bei O. Linton, Interpretation of the Psalms in the Early Church: StPatr 4 [= TU 79], Berlin 1961, 144.)

Die Kapitel 5–9 (98–235) wenden sich der griechischen Theologie zu. Kap. 5 (98–125) stellt zunächst den Gebrauch des Begriffs ὑπόστασις von Origenes bis Athanasius dar. Ausgehend von der Wortbedeutung, dem philosophischen und biblischen Sprachgebrauch, verdeutlicht M. das Grundproblem der frühen Trinitätstheologie (und Christologie) der griechischen Kirche, die Klärung der Terminologie (ὑπόστασις – πρόσωπον – οὐσία – φύσις). Die Lösungsformel μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις wird jedoch erst durch die Kappadokier gefunden (Kap. 6: S. 127–153).

Zu ergänzen ist an Literatur: F. Erdin, Das Wort Hypostasis. Seine bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der altchristlichen Literatur bis zum Abschluß der trinitarischen Auseinandersetzungen (= FThSt 52), Freiburg 1939.

Die folgenden Kapitel 7–9 (189–235) ziehen die Linien aus bis in die byzantinische Zeit, zeigen den Zusammenhang des trinitarischen und christologischen Personbegriffs Anfang des 5. Jh.s (Nestorius – Kyrill von Alexandrien, Konzilien von Ephesus und Chalkedon) und erklären die byzantinischen Christologien des Leontius von Byzanz, Leontius von Jerusalem, des 2. Konzils von Konstantinopel 553, Maximus Confessor und Johannes von Damaskus.

Die Kapitel 10–12 (237–387) kehren zur lateinischen Theologie zurück. Kap. 10 (237–281) stellt die lat. *persona*-Theologie des 4. Jh.s bis zu Augustinus dar, beginnend bei Novatian über die Christologie des Hieronymus, Marius Victorinus bis zu Hilarius von Poitiers, unter Berücksichtigung weiterer antiarianischer Autoren (Phoebadius von Agen, Lucifer von Calaris, Potamius von Lissabon und Gregor von Elvira). Marius Victorinus, der gefeierte heidnische Rhetor, der sich auf der Höhe seines Ruhms zum Christentum bekehrt, und Hilarius, der in die östliche Reichshälfte Verbannte, werden dadurch im 4. Jh. für den Westen zu den wichtigsten Vermittlern der neuplatonischen Philosophie und griechischen Theologie. Marius Victorinus kann sich allerdings weder zur Übernahme der griechischen Trinitätsformel μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις entschließen, da er (mit vielen Zeitgenossen) ὑπόστασις mit *substantia* übersetzt, noch zur Terminologie der *tres personae*, da er *persona* noch zu sehr als „Maske", „äußere Erscheinungsform" begreift, die Formel *una substantia – tres personae* also den Verdacht des Patripassianismus aufkommen lassen müßte. Erst Hilarius gelingt die Übersetzung, wenn er auch in der Christologie nie das Wort *persona* verwendet. M. stellt aber richtig „eine gewisse spekulative Ausarbeitung des *persona*-Konzepts" fest.

Entsprechend der Grundkonzeption des Buches ist allerdings auch in diesem Teil die Entwicklung der Christologie im 4. Jh. zu wenig berücksichtigt. Theologen wie Isaak der Jude, Pseudo-Vigilius, Ambrosius und der Ambrosiaster, die nicht unwesentlich zur Entwicklung der christologischen Formel *una persona* beigetragen haben, bleiben unerwähnt. So ist aber bereits in der *fides* Isaaks des Juden folgender Satz zu finden: *unigenitus et primogenitus duae naturae sunt, divina et humana, sed una persona* (CCL 9,343,91f). Pseudo-Vigilius schreibt in liber X 55 De trinitate: *una persona accipienda est, . . . carnis et verbi, unum eundemque deum et hominem, inseparabilem semper geminaeque substantiae . . .* (CCL 9,144,366–370). Und liber XI 68 formuliert: *utriusque naturae in una persona Christi id est dei et hominis* (CCL 9,159,443–160,448) (dieses Buch ist aber wohl erst in das 5. Jh. nach Augustinus zu datieren).

Hinzuzunehmen sind die Vorläufer dieser Formel bei Hilarius trin 9,3 (CCL 62 A, 373,6–374, 23): *ipse ex unitis in idipsum naturis naturae utriusque res (!) (= persona) eadem est,* bei Hieronymus Ps *tract* 109,1 (CCL 78, 222,14–17): *non facio duas personas in Deo et homine* (vgl. *ep* 120,9,15: CSEL 55,498,6–10; *Jer* 3,52: CCL 74,148,15–17), bei Ambrosius *exp Ps* 61,5 (CSEL 64,380, 24–30): *ipse igitur utrumque unus, . . . agnoscendus operis distinctione, non varietate personae,* sowie beim Ambrosiaster *Ro* 1,1,2 (CSEL 81/1,9,16–19): *ideo utrumque posuit, id est Iesu Christi, ut et dei et hominis personam signaret.*

Erst auf diesem dogmenhist. Hintergrund wird nämlich deutlich, wie Augustinus, den das folgende Kapitel behandelt, die Formel *Christus una persona in utraque natura* neu entdeckt.

In Kapitel 11 (283–318) stellt M. sowohl die Trinitätslehre als auch die Christologie Augustins vor. Er zeigt, wie Augustinus von der anfänglichen Auffassung Christi als dem hervorragendsten aller Menschen in den Confessiones voranschreitet zur Formel *una persona,* die er ab dem Jahre 411 ausschließlich verwendet. Augustinus findet aber auch als erster in der Trinitätslehre zu dem *persona*-Begriff als Ausdruck der Relationen von Gott Vater, Sohn und Geist zueinander. Er begreift so als erster die Doppelfunktion von *persona* als Begriff der Einheit in der Christologie und der Unterscheidung in der Trinitätslehre.

Die Frage, ob die „prosopographische" Exegese, die Tertullian zur Formel *una persona* führte, auch bei Augustinus eine Rolle spielt, stellt M. nicht, wohl auch deswegen, weil ihre Beantwortung ein eigenes Werk erfordern würde. In der Tat verhält es sich allerdings so, daß über zwei Drittel der insgesamt 1407 *persona*-Stellen im Werk Augustins im Kontext der grammatischen und Person-Exegese stehen. Alle wichtigen person-exegetischen Ausdrücke der klassischen Antike (und Tertullians) sind auch bei Augustinus nachzuweisen und viele darüber hinaus:
a-ad-de-ex-in persona(m) accipere (22mal) (z. B. *cons eu* 3,31,7: CSEL 43,308,8), *personas distinguere* (9mal) (z. B. *Io eu tr* 36,9: CCL 36,329,12), *personam gerere/gestare* (59mal) (z. B. *s* 5,6: CCL 41,57,222), *personam habere* (8mal) (z. B. *Io eu tr* 36,5: CCL 36,327,11), *personam inducere* (6mal) (z. B. *c ep Pel* 1,8,13: CSEL 60,433,11), *personam intellegere* (28mal) (z. B. *qu Eu* 2,33: PL 35,1348,8f), *personam mutare* (5mal) (z. B. *en Ps* 4,2: CCL 38,14,11), *personam ponere* (2mal) (z. B. *Io eu tr* 46,1: CCL 36,398,9f), *personam suscipere* (10mal) (z. B. *trin* 3,10,9: CCL 50,146,5–15), *personam sustinere* (10mal) (z. B. *en Ps* 103,3,11: CCL 40,1510,28), *ex persona dicere* (84mal) (z. B. *qu Deut* 56: CCL 33,309,1248), *ex persona loqui* (48mal) (z. B. *en Ps* 15,1: CCL 38,90,2).

Weiterhin läßt sich bei Augustinus an einer Reihe von Stellen der Übergang zeigen, wie sich aus dem exegetischen Personbegriff ein dogmatischer entwickelt, sowohl in der Trinitätslehre als auch in der Christologie: *s* 288,4–5 (PL 38,1306–1307); *trin* 12,6,6–7 (CCL 50,360,1–362,62); *ench* 14,49 (CCL 46,76,14–17); *c Max* 1,7 (PL 42,749–750).

Das letzte (12.) Kapitel (319–387) macht einen Sprung ins 6. Jh. zu dem Begründer der mittelalterlichen und neuzeitlichen Person-Philosophie, zu Boethius (480–524). Seine Definition *persona est naturae rationalis individua substantia* (PL 64,1343) erlangte eine bis heute bleibende Bedeutung.

Auch bei dieser rein philosophisch erscheinenden Formel bleibt allerdings zu fragen, ob und inwieweit nicht auch sie von der antiken Grammatik beeinflußt ist. Bei dem Grammatiker Diomedes (ca. 2. Hälfte des 4. Jh.s) findet sich nämlich eine Person-Definition, die frappante Übereinstimmungen mit der des Boethius aufweist. Im ersten Buch seiner *Ars grammatica* (GL I 334,20 Keil) behandelt er die Personen des Verbes und definiert sie: *persona est substantia rationalis,* um dann mit näheren Erläuterungen zu der ersten, zweiten und dritten Person des Verbs fortzufahren. Ein philosophischer Kontext ist nicht vorhanden, und man kann wohl kaum annehmen, daß eine anderweitig bekannte philosophische Person-Definition von Diomedes für die Grammatik übernommen wird. Eher wird man wohl davon ausgehen müssen, daß die Formel des Boethius, dann allerdings erweitert und in philosophischer Aussageabsicht, in der grammatischen Definition ihren Ursprung hat.

Die ausführliche Kritik und die vielen weiterführenden Hinweise mögen den Eindruck erwecken, als sei das Werk M.s in vieler Hinsicht verbesserungsbedürftig. Dies ist keineswegs der Fall. Sie zeigen vielmehr, daß sich die Beschäftigung und intensive Auseinandersetzung mit dem Buch wirklich lohnt und eine anregende Lektüre darstellt. Das Thema „Person in der Theologie", das sich M. vorgenommen hat, ist in seiner Komplexität und Vielfalt praktisch nicht erfaßbar. Beschränkung tut Not. M. hat dies getan. Er hat den Schwerpunkt auf die Trinitätslehre gelegt und dort nicht nur alles bisher Erforschte sehr genau gesichtet und wiedergegeben, sondern an vielen Stellen neue

Aspekte und eigene Ergebnisse erarbeitet. Daß die Christologie, wenn sie auch keineswegs fehlt, dabei recht kurz kommt, ist zwangsläufig. Durch seine vernünftige und klare Stoffauswahl eröffnet das Buch aber gerade die Perspektiven für weitere Forschungen zu diesem Thema.

Auch äußerlich und drucktechnisch ist das Buch mit großer Sorgfalt und Genauigkeit ansprechend gearbeitet. Etwas störend sind lediglich die relativ häufigen Druckfehler bei der Zitation deutscher Worte und Literatur, wie sie allerdings in italienischen Publikationen häufiger anzutreffen sind. Dies beeinträchtigt jedoch den hohen wissenschaftlichen Wert des Werkes in keiner Weise.

Paderborn Hubertus R. Drobner

Naab, Erich: **Das eine große Sakrament des Lebens.** Studie zum Kirchentraktat des Joseph Ernst (1804–1869) mit Berücksichtigung der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule. – Regensburg: Pustet (1985). 337 S. (Eichstätter Studien, NF, Bd XX), kart. DM 65.–

Vorliegende Studie, in der die unveröffentlichte, dogmatische Kirchenlehre des Eichstätter Regens und Dompropstes J. Ernst vorgestellt wird, entstand unter Leitung von M. Seybold und wurde im WS 1983/84 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Eichstätt als Inaug.-Diss. angenommen. Der Vf. möchte zugleich einige der durch J. Ernst aufgeworfenen Fragen diskutieren und ihre Rezeption in der theol. Wissenschaft verfolgen. Als Hauptgesichtspunkt wird die soteriologische Auffassung der Kirche, ihre göttliche Konstitution, d. i. die Gegenwart Christi und seines Geistes in der Kirche, herausgestellt. Der Vf. ist überzeugt, daß die christologische und pneumatologische Begründung der Kirche, des einen großen Sakramentes des Lebens, und insbesondere des kirchlichen Amtes, des Kollegiums der Bischöfe und des Primates, auch noch heutiges theologisches Denken bewegt.

In einer Hinführung wird zuerst Leben und Werk des Autors vorgestellt (9–37), sodann kurz in die Ekklesiologie des in Landshut und Rom ausgebildeten Theologen eingeführt (37–43). Dieser eröffnete mit seinen dogmatischen Vorlesungen über die Kirche sein theol. System, da er überzeugt war, daß die Theologie nur innerhalb des kirchlichen Bewußtseins möglich ist. Kirche ist in diesem Sinn Trägerin der göttlichen Wahrheiten, ja Erkenntnisprinzip und „Organ" jeglicher theol. Wahrheit. Sie ist unfehlbare Zeugin, Lehrerin und Richterin über das gesamte depositum fidei – eine Tatsache, die allen einzelnen Glaubensartikeln vorausliegt, sozusagen Glaubensartikel und Erkenntnisprinzip für alle übrigen Dogmen. Schon hier wird darauf verwiesen, daß diese Bestimmung nicht rein formal konzipiert ist. Ausgangspunkt des theol. Denkens ist vielmehr die Tatsache, daß die Kirche eine Stiftung des Gottmenschen Jesus Christus ist, belebt durch den Hl. Geist. Von da aus begründet sich eine sakramentale Auffassung von Kirche sowohl hinsichtlich ihrer Struktur als auch ihrer Wirksamkeit, denn sie trägt den Quell ewiger Fruchtbarkeit in sich, indem sie sich selbst im Hl. Geist stets erneuert. Sie ist durch und durch sakramental organisiert im Sakrament der Weihe und durch das der Kirche anvertraute Wort, gleichsam ein Sakrament des Geistes, geeint im Primat, der als eine übersakramentale Schöpfung verstanden wird.

J. Ernst beginnt seinen Traktat mit einer Wort- und Sacherklärung. Wie der Vf. mitteilt, folgen die Ausführungen de existentia ecclesiae, indem die Kirchengründung verhandelt wird. Das leitet über zur Gegenwart Christi und des Hl. Geistes in der Kirche. Damit ist in der Kirche ein Verhältnis von Innerem und Äußeren gegeben. Mit der Bestimmung dieses Verhältnisses sind die Grundlagen gelegt zur Lösung der Fragen nach der Kirchengliedschaft. Dann wendet sich Ernst der kirchlichen Autorität zu und behandelt die Objekte, die Charaktere und die Träger der kirchlichen Gewalt. Die Hinwendung zur äußeren Seite der Kirche ist bestimmt durch den Rückgriff auf die Ausführungen über das Innere, die Präsenz Christi und des Geistes in der Kirche ... Diese Lehren über die Autorität und die Unfehlbarkeit der Kirche müssen immer in der ganzen Sicht der Kirche gesehen werden. „Kirche" ist auch in diesen Ausführungen die Zeit und Ewigkeit verbindende Heilsgemeinschaft. Zum Schluß kommt Ernst erst auf die vier konstitutiven Eigenschaften der Kirche zu sprechen, auf ihre Einheit, Katholizität, Apostolizität und Heiligkeit. Sehr formell und gedrängt ist in diesen Ausführungen die Ekklesiologie zusammengefaßt (42–43).

Im 1. Kap. stellt der Vf. diesen Kirchentraktat eingehender dar (45–212). Wegen ihrer Bedeutung seien einige Elemente besonders hervorgehoben. So ist vor allem die Erkenntnis bemerkenswert, daß die Kirche die Verwirklichung der Erlösung durch Jesus Christus in der Zeit und Ewigkeit ist. In der Kirche kommt nicht nur die in einem historischen Zeitmoment vollzogene Erlösung; durch die Kirche und in der Kirche wird sie realisiert ... Durch ihr Werden in der Zeit wird ihr vollendetes Sein wie konstituiert, so auch erkannt ... So erstreckt sich die Kirche über alle Zeit und überdauert sie ... Sie geht nicht in die Zeit ein, vielmehr geht die Zeit in die Kirche ein ... Mit der Zeit umgreift die erlösende Tat Jesu Christi in der Kirche die Menschheit: in ihr wird das Heil an alle Menschen vermittelt (54–55).

Nach dieser ersten Wort- und Sacherklärung wird gezeigt, wie Christus und der Geist Daseins- und Lebensprinzip der Kirche sind (66–84). Zunächst wird festgestellt, daß die Heilssetzung durch Jesus Christus alles umfaßt, was dieser als Mittler zwischen Gott und den Menschen in seinem Priestertum, Lehramt und Königtum getan hat – darunter fallen auch die kirchenstiftenden Akte. So schafft Christus mit der Berufung der Jünger eine Vorbedingung für den Bau der Kirche. Beschrieben wird von J. E. schon hier die kollegiale Einheit der Apostel, die Vorrangstellung des Petrus und die Zuordnung nicht der einzelnen, sondern des gesamten Kollegiums zu Petrus: Strukturen des Aufbaus der Verfassung der Kirche. Christus überträgt seinen Jüngern die ihm vom Vater gegebene Gewalt. Für die Kirche erscheint es als selbstverständlich, daß die Sendung des Geistes an Pfingsten die innere Befähigung zur Ausübung der von Christus erhaltenen Gewalt gibt. Dieser von Christus selbst gegliederte Organismus bildet eine neue Schöpfung, indem ihm der vom Vater und Sohn ausgehende Geist mitgeteilt wird. Die Strukturierung des kirchlichen Organismus ist mit der von Christus gegebenen hierarchischen Gliederung allein noch nicht vollständig beschrieben. Es ist diese äußere Gestaltung, die durch den Geist beseelt wird. Der Kirche ist als in sich gegliedertem Organismus der Geist gegeben. Die Fortdauer der apostolischen Mission liegt im Auftrag Christi für die ganze Menschheit begründet; diese soll insgesamt neue Schöpfung werden. Dieser Auftrag ist nicht den einzelnen gegeben, sondern der Gesamtheit, der in voller Identität durch die Zeit einen moralischen Person, dem Kollegium der Apostel und Bischöfe. Aber die Fortdauer der ihnen verliehenen Gewalt ist abhängig vom Verbleiben Christi und des Hl. Geistes in der Kirche. Genau in diesem Punkt sieht N. den Kern des Traktates (69–71). Hierzu gehört auch, daß der Autor die Eucharistie als Opfer Christi in seiner universalen, numerischen Einheit sieht: die universale Verwirklichung der Kirche in der konkreten Eucharistiegemeinschaft vollzogen. So gründet die Kirche ihr Bewußtsein vom Beistand und von der Gegenwart des Hl. Geistes auf das Opfer. „Solange also die Kirche das Opfer der Erlösung des Neuen Testamentes besitzt, besitzt sie den Grund der Erlösung und alle Quelle aller Erlösungsgnade, folglich auch den Grund der Heiligung der Menschheit und folglich auch das Lebensprinzip selbst, das da ist der vom Vater und Sohne ausgehende und am Pfingsttag über die Kirche herabgekommene Hl. Geist. Solange also die Kirche besteht, dauert ein ununterbrochener Pfingsttag fort. Die Kirche besteht aber, solange sie die Opfergewalt hat und übt. Das Opfer und die Eucharistie ist also der Himmel, von dem die missio Spiritus sancti ausgeht" (74–75). Die von der Eucharistie ausgehenden Wirkungen sind daher engstens mit denen der Sendungen des Hl. Geistes in der Kirche verknüpft. Sie betreffen den sozialen Aufbau der Kirche. Hierher gehört die eucharistische Begründung der priesterlichen Gewalt und die Rechtfertigung und Heiligung der Gläubigen. So ist der Hl. Geist in der Kirche in doppelter Weise gegenwärtig: Er befähigt die Träger der kirchlichen Gewalt innerlich zu ihrem Amt und er wohnt in den Gerechten. Die Glieder der Kirche werden durch den Hl. Geist innerlich umgeschaffen und die Kirche in der ihr von Christus gegebenen Form im Leben erhalten. Dies geschieht durch die geistgewirkte Vermittlung durch das kirchliche Amt ... Was dieses vermitteln soll, das muß es auch (in sich) tragen; ohne die innere Befähigung durch die Gegenwart des Geistes ist kirchliche Gewalt nicht auszuüben (76–78).

Der nächste Abschnitt befaßt sich mit der Kirchengliedschaft (85–110): Wer sein Heil wirken will, muß in der kirchlichen Gemeinschaft stehen und durch sie in Gemeinschaft mit Gott, dem Sohn und dem Geist. Die Frage nach der Kirchengliedschaft wird von einem streng einheitlichen Kirchenbegriff aus gelöst; durch den soteriologischen Begriff der Kirche werden verschiedene Stufen der Zugehörigkeit ermöglicht. Bei aller Ablehnung der unsichtbaren Kirche allein der Prädestinierten hält J. E. doch an der entscheidenden Bedeutung des inneren Momentes, der Gegenwart der Gnade, fest. Bei der sakramentalen Heilsvermittlung ist die Kirche in ihrer göttlich-menschlichen Einheit nicht das Organum im Sinne eines unbelebten Instrumentes, sondern sie selbst ist Unterpfand, das das Heil in der Zeit und Ewigkeit verwirklicht (92–93). In diesem Sinn ist die Kirche das Organ der Heiligung; die individuelle Heiligkeit ist Frucht der Kirche; ganz rein und makellos ist die Kirche in der Vollendung (96). Um Glied der Kirche zu sein, müssen zwei Bedingungen erfüllt werden: die Einheit mit Christus, dem Haupt der Kirche, und die Gemeinschaft der Glieder unter sich; dabei ist die Einheit mit Christus der Grund der Gemeinschaft untereinander im Hl. Geist. N. kommt zu dem Urteil: Die Verantwortung des Lebens vor der Kirche läßt erkennen, daß der Gebrauch der Gnadenmittel nicht in einem äußerlichen instrumentalen Sinn aufgefaßt werden kann. In der Gemeinschaft der Kirche liegt wirklich das Heil, das, von Gott als das Erbe der Kindschaft geschenkt, in der Tat zu bewahrheiten ist. Die Verwirklichung des von Gott geschenkten Heiles im personalen Vollzug, in der geschichtlichen Existenz, geschieht nicht nur mit Hilfe, sondern auch innerhalb der Kirche. Sie ist im Hl. Geist die reale Einheit und Lebensgemeinschaft mit dem menschgewordenen Sohn des ewigen Vaters. Der Friede mit ihm ist nicht nur ein äußerliches Zeichen, sondern schon wahre Verwirklichung der Gemeinschaft mit Gott (101).

Im folgenden Paragraphen (111–134) werden nun die Charaktere und Bereiche der kirchlichen Gewalt beschrieben: Independenz, Indefektibilität und Infallibilität; Magisterium, Ministerium und Regimen. Unter dem ekklesiologisch umfassenden Aspekt, daß das Heil sakramental vermittelt wird, stellt J. E. die sakramentale/ministerielle Gewalt ins Zentrum. Das Lehramt wird betont: Die Kirche glaubt und lebt nach den geoffenbarten Wahrheiten und ist doch selbst die einzige Lehrerin und aktive Vermittlerin dieser Wahrheit (119). Interessant ist, wie das Verhältnis der Kirche zur Schrift bestimmt wird: Die Kirche ist das Frühere, die Schrift dennoch eine unmittelbare Setzung des Hl. Geistes. Die Kirche hat ein ursprüngliches Bewußtsein ihrer eigenen unmittelbaren Setzung durch Gott und erhält dies durch die Schrift bestätigt. Diese extrinsezistische Auffassung wird mit der sakramentalen Sicht korrigiert: In der Eucharistie und im Wort der Offenbarung ist die sakramentale Präsenz Christi und die worthafte Gegenwart des kirchlichen Lebensgrundes gegeben (120–121). – Was die Lehrautorität der Kirche betrifft, so ist nach J. E. der Glaubensakt ganz vom Glaubensinhalt her bestimmt. Wenn Gott will, daß wir zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen durch die freie Hingabe unseres Verstan-

des an die Lehrautorität der Kirche, dann ist nach J. E. daraus zu schließen, daß sich die Wahrheit in der Autorität finden muß (122–126).

Ausführlich werden nun die Träger der kirchlichen Gewalt beschrieben (135–205): Das Kollegium der Bischöfe und der Primat des Petrus-Nachfolgers: Der Primat ist nicht eine Stufe, sondern das Prinzip der hierarchischen Ordnung, auch Prinzip der sakramentalen Ordnung der Hierarchie. Dabei wird der Papst aus dem gestuften sacramentum ordinis herausgehalten, ist aber dessen Prinzip innerhalb des großen sakramentalen Ganzen, der Kirche (137). Die biblische Begründung verweist auf die Ausschließlichkeit der Gewaltübertragung an das und die Gewaltausübung durch das Corpus Apostolorum. Von daher ist die kirchliche Hierarchie die ausschließliche Besitzerin der Erlösungsgewalt. Sie ist eine moralische Person, die durch das äußere Zeichen der sakramentalen Weihe individualisiert wird. Dabei ist es eine Eigentümlichkeit der apostolischen Gewalt, sich selbst in göttlichem Auftrag zu erneuern und ausgestalten zu können (140). Wieder ist zu beachten, daß sich nach J. E. in den Autoritätsträgern der Kirche (insgesamt) die Gegenwart des Geistes verwirklicht . . . die Gegenwart des Geistes strukturiert das Amt (143). Hinsichtlich der Unfehlbarkeit wird wiederum bemerkt, daß Menschen echte Träger der Unfehlbarkeit sind, nicht bloß gebrauchte Werkzeuge. So ist denn auch das unfehlbar Ausgesagte Wort der Kirche und nicht unmittelbare Setzung des Geistes in der Kirche. Allerdings erhält die Kirche durch die Gegenwart des Geistes keine Verfügungsgewalt über die Offenbarung. Auch wird von J. E. die Einheit von Geist und Amt in ausdrücklicher Absetzung von der Hypostatischen Union gelehrt (144). Wichtig ist auch die Feststellung, daß die Person des Geistes dieselbe ist im Gerechtfertigten wie im Amt: Diese doppelte Gegenwart schafft keine Differenz im Wesen des Geistes, wohl aber unterscheidet sie in dem damit verbundenen Wirken. Der Charakter der Taufe und des Ordo sind aufeinander bezogen: der eine befähigt zum Empfang, der andere zur Austeilung der Sakramente (146–147). So ist auch hier die Kirche ein großes sakramentales Ganzes, ein Sakrament im Großen (150).

Hinsichtlich des Primates erörtert J. E. (1.) die Stellung des Petrus zu Christus, zu den Aposteln und zur ganzen Kirche, (2.) die Fortdauer des Primates – das Verhältnis des Bischofs von Rom zu Petrus und (3.) das Verhältnis zum Episkopat – Natur des Primates. Danach ist Petrus das von Christus eingesetzte Haupt der Kirche; in Petrus ist Christus selbst das Fundament der Kirche. Nach biblischem Zeugnis ist der Primat eine von Christus gegebene „Institution", die sich nicht in der Geschichte aus der Kirche entwickelt hat. Die dem Petrus gegebene Gewalt ist bestimmt durch ihren Bezug im Aufbau der Kirche, sie ist da zur Verwirklichung und Aneignung der Erlösung in der Kirche durch alle Zeit und allerorts. Diese geistliche Gewalt selbst ist unzerstörbar (167). In der Annahme der Wahl wird die päpstliche Gewalt übernommen, deren Unmittelbarkeit nicht durch menschliche Tatsachen aufgehoben wird. Der Träger der Primitialgewalt ist eine sukzedierende Person (170). Beruht die Hierarchie auf dem Sakrament der Weihe, so ist der Primat, der nicht die letzte Stufe des Weihesakramentes ist, eine übersakramentale Schöpfung, aber eben keine außersakramentale. Petrus ist das Bild der Kirche, nicht repräsentierendes Bild der bereits ohne ihn bestehenden Kirche, sondern figura efficiens, die durch die übertragene Gewalt das bewirkt, was sie vorbildet. In einem bildet er vor und bewirkt effektiv, als figura, nicht als causa, die Einheit, Überzeitlichkeit, Indefektibilität und Unfehlbarkeit, die Heiligkeit und Unräumlichkeit . . . Er ist wirkendes Bild des ganzen Organismus der Kirche, in dem er selbst Haupt ist. Er ist (jedoch) Haupt nicht ohne die Glieder, die in einer eigenen Unmittelbarkeit zu Christus und seinem Geist stehen (171). Petrus ist Geistträger als Stellvertreter Christi. Christus hat ihn in sein Amt eingesetzt, indem er ihn mit seinem eigenen Geist begabt hat. So verbindet J. E. den christologischen Aspekt mit dem pneumatologischen: Die Begabung mit dem Geist stellt den mit aller Gewalt Christi ausgestatteten Petrus in die Heilsökonomie (180). Im Verhältnis zum Episkopat inhäriert der päpstlichen Gewalt selbst eben der dreifache Charakter der kirchlichen Gewalt prinzipiell und wurzelhaft (189). Nach J. E. sind die Bischöfe in ihrer Einheit Nachfolger der Apostel. Die sakramentale Weihe und Einfügung in die katholische Hierarchie ist ein und derselbe Vorgang. Eingegliedert in das hierarchische Kollegium, übernimmt der Bischof Verantwortung für einen zugewiesenen Teil der Herde Christi. Die Zuwendung und Ausübung dieser bischöflichen Gewalt für die einzelnen auf einzelne Diözesen geht vom Haupt der Kirche aus. Von der apostolischen Gewalt unterscheidet sich die der Bischöfe als sakramental vermittelte, während jene unmittelbare Setzung Christi ist. Pneumatologisch wird nochmals betont, daß in der Gemeinschaft der Bischöfe mit, ja in Petrus, die ungeschaffene Gnade, der Geist selbst anwesend ist (192). In seiner Diözese, deren relativen Mittelpunkt der Bischof bildet, vergegenwärtigt auch der Bischof (in der Einheit des Geistes) den Primat (193). – In fünf Corollarien, äußert sich J. E. nochmals zur Frage der Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes. Sie ist ihm in ihrem Grunde eine göttlich-menschliche Tatsache, denn sie wurzelt in dem der Kirche verliehenem Beistand des Hl. Geistes und in der Freiheit des Menschen. In dem Zusammenwirken dieser beiden Faktoren ist die Unfehlbarkeit der Kirche sowohl als die des Papstes eine Unfehlbarkeit der göttlichen Providenz unbeschadet der individuellen Freiheit der dabei tätigen Menschen (203–204).

Ein letzter Abschnitt erörtert Einheit, Katholizität, Apostolizität und Heiligkeit der Kirche (206–229). Hervorgehoben sei hier, daß das Prinzip der Einheit der Kirche in allen Beziehungen ihres Seins zukommt, jedoch nach J. E. das Leben der Kirche (nur) prinzipiell einheitlich, in der persönlichen Gestaltung sogar plural oder vielheitlich ist (207). Die Einheit der Kirche ruht auf der Einheit des Glaubens. Die Glaubenswahrheit wird im Hl. Geist durch die Lehrautorität der Kirche unverfälscht dem einzelnen übermittelt, im selben Geist ist dieser befähigt, den Glauben anzunehmen. Der eine Glaubensakt aller Glieder der Kirche im Bekenntnis desselben Glaubens aufgrund der einen Taufe und der einen Predigt des einen Wortes Christi ist initium, fundamentum et radix des übernatürlichen Lebens der Kirche (208).

Im 2. Kap. geht N. der Rezeption dieser ekklesiologischen Grundaussagen nach (213–287). Als erstes fällt der Blick auf Friedrich Friess, dessen kirchenrechtlicher Entwurf De episcopatus unitate im Zusammenhang mit dem 1. Vatikanum beachtenswert ist. Im Einklang mit J. E. sieht er die bischöfliche Gewalt und deren Zuordnung zur päpstlichen sakramental begründet (215–229). – Auch die Kirchenlehre von Michael Gloßner sieht N. in direkter Abhängigkeit von J. E. (230–251). Eine Analyse des von Gloßner verfaßten Lehrbuchs der katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas (1874) zeigt, daß die systematische Gliederung rein äußerlich dem von J. E. entworfenen Konzept folgt, jedoch vor allem in der Vorordnung der Zweiteilung kirchlicher Gewalt vor das Ternar und die dann ausschließlich jurisdiktionelle Betrachtung der päpstlichen Gewalt von diesem abweicht. „Zweifelsohne hat Gl. wichtige ekklesiologische Einsichten Ernsts in seinem Lehrbuch zugänglich gemacht. Auch hat er es verstanden, bei einigen Themen, vor allem in der Frage nach der Definition der Kirche Ernsts Anliegen begrifflich weiterzuführen. Aber dieses Verdienst wurde geschmälert, soweit Ernsts Theologie im Gesamt dieser Übernahme gebrochen, verengt wurde" (250). – Etwas anders verhält es sich in dem ungedruckten Kirchentraktat des Neuthomisten Franz Morgott, der der unmittelbare Nachfolger von J. E. in Eichstätt war. Bei ihm sind weitgehende und direkte Abhängigkeiten des Aufbaus, der einzelnen Gedanken, ja sogar vieler Formulierungen festzustellen (252–267). So erweist sich Morgott als der „treue Erbe der Ekklesiologie Ernsts, da er auch die zentralen Lehren von der sakramentalen Begründung der kirchlichen Gewalt und der primatialen Stellung des Papstes in dieser Gewalt unverändert beibehielt. Innerhalb der gesamten Dogmatik hat es vor allem in der Christologie und Gnadenlehre beachtliche Verschiebungen gegeben, welche in dem Traktat über die Kirche hineinwirken, ohne ihm eine neue (Innen-)Struktur zu geben, ihn aber stärker christologisch akzentuieren." Die zentralen Thesen zur Gegenwart des Hl. Geistes im Amt aber erhalten sich in der letzten Vorlesung nur noch marginal" (267). – Untersucht wird auch das Erstlingswerk von Martin Grabmann (268–278). Eine direkte Abhängigkeit von J. E. ist zwar nicht gegeben, wohl aber ein theolog. Einfluß über die Vorlesungen von F. Morgott. Diesem verdankt Grabmann den Impuls, die Lehre des hl. Thomas v. A. von der Kirche als Gotteswerk eingehend zu erforschen (veröffentlicht 1903). – Bleibt als letztes, den Einfluß von J. E. auf die Schrift „Die Kirche in ihrem Wesen und Leben" dargestellt von Ernst Commer (Wien 1904) zu untersuchen. Die kurze Skizze, die N. bietet, erfaßt zwar nicht den ganzen Reichtum dieses Kirchenbuches, macht jedoch klar, welche Grundposition von J. E. und von M. Gloßner übernommen wurde (279–318).

Damit wäre das Studienprogramm, das sich der Vf. gestellt hat, erfüllt. Die Arbeit ergab jedoch, daß wichtige Erkenntnisse der Gnadenlehre auf die Ekklesiologie des Eichstätter Theologen ihren Einfluß ausgeübt haben. Daher wird in einem Exkurs Der Geist und die Gnade die Konzeption der Gegenwart des Geistes in der Gnade nochmals eingehend dargestellt (288–311). N. verweist darauf, daß im Kirchentraktat Ernsts von einer zweifachen Einwohnung des Geistes die Rede ist. Die Einwohnung der Kraft nach im Amt werde ausdrücklich als eine der dritten göttlichen Person eigene Gegenwart ausgesagt. Es widerspreche im Kirchentraktat kein Text der Auffassung, auch die in der Rechtfertigung ebenso als nicht-appropriierte anzusetzen, was die Struktur des Traktates sowie die Parallelisierung der beiden Einwohnungen auch erheischten. Vom Gnadentraktat dürfte man demnach die theolog. Explikation der ungeschaffenen Gegenwart des Geistes erwarten. Auch müßte eine bloße individuelle Betrachtung der Gnade (bzw. der Gnadenwirkung) überwunden sein, indem dem Spannungsfeld zwischen gratia gratisdata und gratia sanctificans ein die Struktur des Traktates bestimmender Platz eingeräumt werde. Weiterhin müßte die Rezeption der Kirchenlehre auch die Gnadenlehre der Schüler Ernsts prägen. Während sich Ernsts Gnadentraktat, freilich nicht ganz ohne interpretatorischen Aufwand, seiner Kirchenlehre zuordnen lasse, werde in der Gnadenlehre der Schüler die in der Ekklesiologie grundgelegte Systematik aufgebrochen. In einer von den in der Ekklesiologie angeregten Frage herkommenden Untersuchung gewinnt N. den Schluß, daß einerseits die Auffassung der persönlichen Gegenwart des Geistes – insbesondere bei den beiden Dogmatikern – zurücktrat und andererseits die enge Verknüpfung zwischen Gnaden- und Kirchenlehre weniger deutlich wurde. M. a. W.: Die Einsichten aus der Gnadenlehre der Schule für die Ekklesiologie blieben gering. Soweit eine spezifisch dem Geist eigene Gegenwart Gottes vertreten werde, bleiben für die argumentative, spekulative Darstellung . . . Desirate bestehen. Es schien ihm daher angebracht, die genannte Untersuchung aus vorliegender Studie herauszunehmen (eine Veröffentlichung werde geplant) und hier bloß die Fragen nach der ungeschaffenen Gnade in Ernsts Gnadenlehre zu erörtern, für die Schüler aber nur knappe Hinweise zu geben (288).

Zum Schluß wird das Ergebnis der Studie nochmals bündig zusammengefaßt und vom Vf. gewürdigt (312–318). Dabei werden Mängel, die dem Kirchentraktat von J. E. in einigen Punkten anhaften, nicht verschwiegen. „Unzweifelhaftes Verdienst Ernsts aber ist es, vom Heil und der Erlösung her die ganze Kirche verstanden und seinen Schülern nahegebracht zu haben (317).

Es ist das Verdient des Vf.s, mit dieser theologiegeschichtlich wichtigen Untersuchung in ein Gebiet vorzustoßen, dem bislang nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Interesse müßte nicht nur der Kirchentraktat von J. E., sondern auch die abweichenden Auffassungen seiner Schüler finden. Hierzu wären weitere eigenständige Untersuchungen wünschenswert. Bleibt zu hoffen, daß die beispielhafte Arbeit N.s dazu anregend wirkt. Der Vf. selbst bietet eine Fülle theol. Information, die geschichtlich zuverlässig erarbeitet ist und

bei seiner vergleichenden Interpretation zu wohl abgewogenen Urteilen führt. Der Vf. ist auch bemüht, bei Erörterung verschiedener Thesen die Konsequenzen aufzuzeigen, die sich aus dem Konzept des Autors ergeben, von diesem selbst jedoch nicht gezogen wurden (vgl. z. B. 172ff; 192ff). So „erheischt die Dynamik der Gedankenführung dieses Theologen immer wieder Explikation" (197). Hierbei verschwimmen allerdings manchmal etwas die Konturen von Darstellung und Interpretation, zumal wenn zum besseren Verständnis modernere Literatur herangezogen wird. Einige Abschnitte werden dann überlang und lassen die innere Gliederung undeutlich werden. – Ein brauchbares Literaturverzeichnis und ein Namensregister machen die Studie perfekt.

Fulda Elmar Fastenrath

Bilaniuk, Petro B. T.: **Theology and Economy of the Holy Spirit.** An Eastern Approach. Hrsg. v. Centre for Indian and inter-religious Studies, Rom. – Bangalore: Dharmaram Publications (India) (1980). XII, 218 S. (Placed Lecture Series 2), kart. Rp 25.– ($ 6)

Der Vf., ein Ukrainer, ist Theologieprofessor an den Universitäten von St. Michael und Toronto. Das Buch enthält die Vorlesungen, die der Vf. im Pontificio Istituto Orientale als „Placid Lectures" gehalten hat.

Nach einem Einführungskapitel, in dem der Begriff ruah/pneuma im AT, der Begriff pneuma im NT, und Christus als pneumatophor, d. h. als Träger und Offenbarer des Heiligen Geistes behandelt wird, enthält das Buch folgende Kapitel:

Kap. 2: Der Hl. Geist als dritte Person der Dreifaltigkeit; Kap. 3: Der Lebensspender und die ungeschaffenen göttlichen Energien; hier wird die patristische und die palamitische Konzeption dargestellt. Kap. 4: Der Geist der göttlichen Schönheit und sein Ausdruck in der östlich-christlichen Kunst; hier wird eine Ikonentheologie dargestellt. Kap. 5: Die Kirche als die Familie Gottes, wo die Kirche als doxologische Gemeinschaft behandelt wird. Kap. 6: Die Theotokos als pneumatophora; unter dieser Perspektive wird die Mariologie betrachtet. Kap. 7: Der Hl. Geist und die ökumenischen Konzilien; in diesem Text werden eine Theologie der ökumenischen Konzilien sowie die Sobornost-Lehre von Chomjakov dargestellt. Kap. 8: Das menschliche Dasein als pneumatophor, wo die Anthropologie behandelt wird. Dazu werden hier das Mönchsideal als Vorbild für die menschliche Existenz sowie das Sakrament der Salbung, d. h. die Firmung, dargestellt. Kap. 9: Die Rolle des Heiligmachers in den Mysterien der Umgestaltung, der Vergöttlichung und der Verherrlichung; unter diesem Titel werden die heiligmachenden Funktionen des Hl. Geistes als Aneignung (appropitiatio) sowie die Thematik der Epiklese behandelt. Kap. 10: Das Mysterium der eschatologischen Vollendung als endgültiges Pfingsten.

Wie die Titel der Kapitel zeigen, wird die Pneumatologie besonders unter dem Aspekt der heiligmachenden Funktion des Hl. Geistes behandelt. Oft werden liturgische Texte der östlichen Tradition in die Betrachtung der Themen eingefügt. Das ist zweifelsohne ein Verdienst des Vf.s. Auch die ausreichend angegebene Literatur muß als positiv betrachtet werden, obwohl der Vf. keine Bewertung der Literatur vornimmt. Einige Themen wie die Energien (palamitische Theologie), die Epiklese oder die slawophile Ekklesiologie werden oberflächlich behandelt.

Leider sind die griechischen Zitate voller Fehler.

Münster M. Mª Garijo-Guembe

Silberer, Michael OSC: **Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij.** Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1984. XLIII, 303 S. (Das östliche Christentum, N. F., Bd 36), kart. DM 43.80

Der Titel des Werkes könnte dazu verleiten, es als eine rein theologische Arbeit anzusehen, Dogmatikern und spekulativen Theologen zum Gebrauch. Dies dürfte jedoch ein Mißverständnis sein, wenn man bedenkt, daß Florenskij (= F.) ein russischer Denker ist und daß das russ. Denken insgesamt nicht jene eindeutige Unterscheidung von Philosophie und Theologie kennt bzw. anerkennt, die im lateinisch-abendländischen, westeuropäischen Denken allgemein ist. Man kann mit Recht verschiedener Meinung darüber sein, ob nun F. in eine Darstellung der russischen Philosophie gehöre. Die großen Philosophiehistoriker der russ. Emigration, N. Losski(j)/Lossky (Histoire de la philosophie russe, Paris 1954, engl. Ausg. 1952) und V. Zen'kovskij/Zenkovsky (Istorija russkoj filosofii, Paris 1948/1950, engl. u. frz. Ausg. 1953/1954) behandeln F. jeweils in umfänglichen Kapiteln. Rez. hat in seiner „Russ. Philosophie" (1984, S. 337f) auf die Problematik der Einordnung u. a. von F. in eine Geschichte der russ. Philosophie nicht nur, sondern auch in die der „Geistlichen Philosophie" in Rußland hingewiesen. Und die neueste Behandlung des Themas durch Pater Fr. Copleston SJ „Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev" (1986) behandelt F. (wie auch S. Bulgakow) nicht ausdrücklich, sondern ordnet sie kurz als Theologen ein (a.a.O., 246, 352f).

In der Geschichte der russ. Theologie haben F. wie Bulgakow ihren festen, wenn auch nicht unangefochtenen Platz (s. G. Florovskij: Puti russkago bogoslovija/Wege der russ. Theologie, Paris [1]1937, [2]1981, [3]1983). – Darüber kann noch viel debattiert werden, aber wenn es richtig sein sollte, was Vf. sagt, daß sich „Philosophie und Theologie bei F., wie bei den russischen religiösen Denkern nicht immer auseinanderhalten" lassen und sich dabei auf ein Wort F.s bezieht, des Inhaltes, daß „das höchste Dogma des Glaubens die Wasserscheide" sei, „von welcher die philosophischen Überlegungen nach verschiedenen Seiten fließen" (a.a.O., 52), so kann man nicht umhin, auf diese These als auf einen, F. durchaus bekannten (a.a.O., 137) Grundsatz der philosophischen Anschauungen der frühen Slawophilen hinzuweisen, den I. V. Kireevskij (Kiréjewski), 1806–1856) um 1850 beispielhaft so formuliert hat, „daß die Richtung der Philosophie in ihrem Ursprung von dem Begriff abhängt, den wir von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit haben". Das will sagen, daß die Versuche begrifflicher Fassung des mysterii Trinitatis in verschiedenen spekulativen Theorien enden, die nicht ohne Rückwirkung auf den Geist der Philosophie bleiben können. Je menschliche Vernunft, die Trinität „konzipiert", wird von diesem Konzept determiniert. Die Richtung der Philosophie(en) also wird im Rahmen des hist. Prozesses nach der Konstitution des Christentums durch ihre Auslegung der Trinität bestimmt. I. Kirejewski hat diesen Ansatz in seinen Werken sehr scharf im Ausgang von der Filioque-Problematik herausgearbeitet, deren abstrakte, äußerlich-vernünftige, einseitig rationalistische Behandlung durch den Katholizismus den Keim der Entwicklung der gesamten neuzeitlichen westeuropäischen Philosophie in sich trage, während die „innere geistliche Vernunft" des byzantinisch-russischen, orthodoxen Christentums einen anderen Weg gegangen sei und dementsprechend auch zu einer anderen Philosophie führe (dazu s. W. Goerdt: Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij, 1968, 39–84: „Trinität und Emanzipation"). Seit dem Erscheinen Christi könne legitim nur noch im Christentum als derjenigen Gesamtgestalt der Menschheit philosophiert werden, in welcher ihre vormaligen Aporien aufgehoben sind, – in der Differenzen möglich sind, aber keine grundlegenden Gegensätze, die allenfalls vom (prinzipiell überwundenen) Außen her (z. B. von der klassischen Antike) wieder eingeschleust werden können und worden sind. Ohne auf diese schwere Problematik hier näher eingehen zu wollen, scheint mir doch klar, daß F. dieser im russ. Denken vorgegebenen Linie folgt, wenn er etwa sagt, daß „genug über die Religion philosophiert worden . . ." sei (m. a. W. „äußerlich-vernünftig"), man aber „in der Religion philosophieren" (41) müsse (also „geistlich-vernünftig"), – oder wenn er – wie Vf. meint – zu der „für unsere westliche Mentalität undenkbaren Position" kommt, daß „die (wahre) Philosophie mit der Orthodoxie" (78) identisch sei.

Es ist gut, sich diesen Kontrast vor Augen zu halten, das „Undenkbare" und dennoch „Wirkliche", nämlich die im russ. Denken auch festgehaltene byzantinische Unterscheidung von ἔσω φιλοσοφία und ἔξω φιλοσοφία (dazu s. G. Podskalsky: Theologie und Philosophie in Byzanz 1977, S. 16–34; W. Goerdt: Russ. Philosophie, 1984, 316–335), um nun besser das Verdienst der Monographie S.s würdigen zu können, der ja gerade einen großen Vertreter osteuropäischer Spiritualität und westeuropäischer Rationalität „ökumenisch" miteinander vermitteln will. Dies erfordert eine gute Kenntnis der einen wie der anderen Seite, was gegeben ist; bedauerlich bleibt – wie bei anderen Versuchen der Interpretation russ. Theologen und Philosophen auch –, daß der des Russ. nicht mächtige dt. Leser das Hauptwerk F's „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit", auf das sich Vf. vor allem bezieht, nicht in vollständiger dt. Übersetzung zur Hand hat und die alte unvollständige von N. v. Bubnoff (in: Oestliches Christentum, hrsg. v. N. v. Bubnoff u. H. Ehrenberg, Bd II Philosophie, München 1925, 28–194) kaum greifbar ist. Der Rückgriff darauf wäre Notbehelf, aber doch schon etwas angesichts dessen, daß die Idealsituation wiss. kontrollierter Arbeit – Original und Übersetzung sowie breitere Kenntnis des Russischen – im notwendigen Umfang noch nicht herstellbar ist, die ja erst ein im strengen Sinne ermöglichendes Fundament für eine Wechselwirkung böte, wie wir diese bei und mit Platon, Aristoteles, Thomas, Descartes usw. selbstverständlich haben.

Angesichts dieser bedauernswerten Lage ist Vf.s Monographie hochwillkommen. „Sie will zunächst das Lebenswerk des vielleicht bedeutendsten Vertreters des russ. religiösen Denkens in seiner Blütezeit vor der Revolution darstellen." F. (geb. 1882) „starb nach langjähriger Gefangenschaft in sowjetischen Lagern mit 61 Jahren (nach offiziel-

len Angaben am 15. 12. 1943)". Er wurde 1956 rehabilitiert. – Vf. versucht dann, „F.s Trinitätsidee systematisch darzustellen aufgrund aller bis 1983 zugänglichen Werke, die aus Mangel an Übersetzungen im deutschen Sprachraum kaum bekannt sind" (a.a.O., XV).

„Der erste Teil der Arbeit verfolgt im Rahmen von ‚Leben und Werk' unseres Autors das Werden der Trinitätsidee und zeigt ihre Bedeutung als Leitmotiv eines durch und durch ‚homousianischen' Denkens. Diese Idee im engeren philosophisch-theologischen Sinn impliziert zunächst eine Erkenntnis, welche Glauben und Wissen, Göttliche Offenbarung und menschliche Vernunft in einer für das russische religiöse Denken typischen Weise verbindet (zweiter Teil). Die eigentliche theologische Trinitätslehre F.s läßt drei Schwerpunkte erkennen, welche den Inhalt des dritten Teils ausmachen: eine originelle Formulierung und Deutung der Wesensheiten der Drei Göttlichen Personen; eine theologische Charakteristik der einzelnen Hypostasen und schließlich die Idee von Sophia als der ‚ewigen Wurzel' der Schöpfung in der Mitte des Dreieinigen Gottes . . . Unser Autor hat sein ‚homousianisches' Denken in teilweise polemischer Gegenüberstellung zur ‚westlichen' Weltanschauung, den Katholizismus eingeschlossen, entwickelt. Wenn auch seine Analyse des westlichen ‚Rationalismus' in vielem berechtigt ist, so entbehrt doch sein Urteil meist einer tieferen Kenntnis der katholischen Kirche, ihres Lebens und ihrer Lehre. Dies ist ein Hauptgrund, warum wir uns nicht mit einer rein historischen Darbietung von F.s Trinitätsidee begnügt haben, sondern eine Begegnung mit dem bedeutendsten Vertreter katholischer Theologie nach Augustinus suchten, nämlich mit Thomas von Aquin. Unser Anliegen ist weniger der Abbau von eventuellen Mißverständnissen als vielmehr der Nachweis, wie sehr F.s Trinitätsidee auch die katholische Theologie zu befruchten vermag" (a.a.O. XV, XVI).

Hinzuweisen ist ausdrücklich auf die äußerst schätzenswerte und umfangreiche Bibliographie, S. XVII–XLIII: 1. Originalwerke von Pavel A. Florenskij, a. Veröffentlichte Titel, b. Übersetzungen, c. Unveröffentlichte Arbeiten; 2. Literatur über P. A. Florenskij; 3. Allgemeine Literatur.

Es kann nicht Aufgabe der Besprechung sein, den reichen Inhalt der Monographie im einzelnen philosophisch und kontroverstheologisch zu erörtern, – es sollen hier nur zwei Fragen hervorgehoben werden, die die Schwierigkeit, aber auch den Nutzen des Unterfangens beleuchten können, wobei Rez. an einigen Punkten auf eine mögliche Einordnung des Werkes von F. im russ. Denken hinweisen möchte, um auch seine Überschätzung zu vermeiden, was der Bedeutung F.s keinen Abbruch tut. Denn diese Seite der Sache kommt in vorliegender Monographie – gerade für den dt. Leser, der sich einführen lassen will, – leider ein wenig zu kurz.

1. Das Problem der Erkenntnis. Wenn überhaupt, so ist hier noch am ehesten bei F.. ein „rein" philosophischer Ansatz in seiner Unterscheidung der Erkenntniswege menschlicher Vernunft als Intuition und Diskursion feststellbar: Die gegebene Evidenz der Intuition – so etwa F. – gibt keine allgemeine Erkenntnisgewißheit, so daß man gezwungen ist, durch diskursives Denken – also in einem wiederholten Begründungsverfahren – der evtl. intuitiv gegebenen Wahrheit (dannaja) ein vernünftiges Fundament zu geben, so daß sie als gerechtfertigt (oprav-danna) erscheint. Dieser vernünftige Prozeß ist aber prinzipiell unabschließbar, seine Figur der regressus in infinitum, so daß – wenn zwar Intuition wirklich, aber nicht allg. begründbar ist – auch der Diskurs, als immer wieder Begründungszusammenhänge hervortreibend, zwar vernünftig ist, aber niemals den Beweis von Wirklichkeit vollständig führen kann. Dies Dilemma menschlich-vernünftiger Erkenntnis komme in universaler Skepsis, in der Epoche vom Urteil zu seinem Ende –, wogegen es nur die Möglichkeit gebe, daß der Verstand die Voraussetzung eines absolut gewissen Anfanges aufgebe – in der Hoffnung auf eine sich erfüllende Erkenntnisgewißheit dann, wenn er über sich hinausgehe „in dem Bewußtsein, daß die Rechtfertigung seiner Arbeit ‚nur denkbar ist . . . als Gabe, als gratia quae gratis datur'" (62).

So ergibt sich nach F. „die Frage des Dogmas" als Wurzel der Intuition (für die empirische Richtung) und als letztes regulierendes Prinzip (für die logische Richtung), d. h. als Ding an sich aller Intuition wie als Ideal aller logischen Operationen. Dies sei ein bisher in der Erkenntnistheorie kaum noch angegriffenes Problem (63). Die Argumentation F.s zeigt mit bemerkenswerter Deutlichkeit die Schwäche des Erkenntnisvermögens auf und die von daher plausible Möglichkeit seiner sofortigen Selbsttranszendenz auf das Dogma hin als umgreifende Sphäre – unter christlichen Vorzeichen –, was allein legitim und sogar notwendig ist, insofern diese letztere als „Existenzbedingung der Wissenschaft" (63) bezeichnet wird. Nun ist hier freilich Wissenschaft nicht strikt als Einzelwissenschaft gemeint, die ja nur bedingte Erkenntnisse vermittelt, sondern als „universale Weltanschauung", in der „die divergierenden Schaffensbereiche von Philosophie und Theologie, Kunst, Naturwissenschaften und Technik" (39) geeint werden sollen, die in der „Theurgie (d. h. dem Mitschaffen des Menschen mit Gott, Rez.) die zentrale Aufgabe des menschlichen Lebens sieht" (42). Dieser traditionell im russ. religiösen Denken verankerten Idee der Theurgie, die positives menschliches Schaffen immer auch in seiner Angewiesenheit auf Hilfe infolge seiner natürlichen Defizienz sieht, ist die Betonung der (relativen) Eigenständigkeit, die „Selbständigkeit des natürlichen Verstandes und seiner Philosophie (alle Einzelwissenschaften einbezogen), die certitudo des natürlichen Erkennens . . . auf der Evidenz der Sinneserfahrung und der ersten Verstandesprinzipien" (77) beruhend, im „scholastischen" Denken entgegenzuhalten. Sachlich mag da kein großer Unterschied sein, aber die jeweilige Betonung der „relativen" Eigenständigkeit bzw. Uneigenständigkeit oder Schwäche der Vernunft hat weitreichende methodische Konsequenzen. Im ersten Fall wird der Weg eigenständiger Leistung der menschlichen Vernunft bis zum Letztmöglichen beschritten, etwa in dem Versuch „rationibus necessariis" (Anselm) oder durch die „quinque viae" (Thomas) die Existenz Gottes zu erweisen, was keineswegs das Schweigen und die Anbetung vor dem unbegreiflichen mysterium ausschließt –, während im zweiten Fall die Gefahr groß ist, die Selbsttranszendierung der Vernunft allen ihr möglichen Leistungen vorzuziehen, weil eben doch die „Eigenständigkeit" scheitern wird und muß. Daß F.s Einstellung tendenziell die zweite sei, hat der russ. (ebenfalls „religiöse") Philosoph Jewgéni Trubezkói (E. N. Trubeckoj, 1863–1920) kritisiert, als er den von F. beschriebenen „Anfang lebendigen Glaubens" als Verlassen des „Bereiches der Nichtigkeit" dieser Welt, um in das „Land der Realität" über eine „Brücke" zu gelangen, „die möglicherweise unter mir zusammenbricht", entschieden ablehnte. Denn nur „das Denken – so Trubezkói –, das in seiner Suche bis ans Ende geht, errät in der unvollkommenen Erscheinung ihren unbedingten Sinn". F.s Einstellung sei „abstrakter Mystizismus", für den es ebenso wie für den „reinen und konsequenten Rationalismus" keine Brücke zwischen Glaube und Vernunft geben könne (s. Rez.: Russische Philosophie, 1984, 554–556). Darüber ist hier nicht zu entscheiden, man sieht aber, wie differenziert russisch-religiöse Philosophie in sich – ganz abgesehen von russ. Philosophie überhaupt – zu sehen ist –, daß auch F.s synthetische Theologie-Philosophie nicht für „geistliche Philosophie" im russ. Denken überhaupt stehen kann, die durchaus auch die theologia naturalis sive rationalis kennt und zu nutzen versteht, man sehe sich nur einmal die Werke der Vorgänger F.s an der Moskauer Geistlichen Akademie an (s. Rez., a.a.O., 341–346: F. A. Golubinski; 358–364: W. D. Kudrjáwzew-Platonow u. a.). Aber F. ist ein hervorragendes Beispiel, um Aspekte verschiedener Betrachtungsweisen desselben Gegenstandes in osteuropäisch-byzantinischer und westeuropäisch-lateinischer Theologie-Philosophie zu verdeutlichen, was Vf. auch mit zu seiner Monographie angeregt haben mag.

2. Das gerade ist auch beim Dogma der Trinität so. Dabei soll hier gar nicht einmal auf das Spezifikum der Trinitäts-Spekulation F.s, seine Sophia-Lehre (durchaus eigen gegenüber den entspr. Theorien eines Wladimir Solowjów oder Sergi Bulgákow) eingegangen, sondern nur der allg. Ansatz des Herangehens an die Problematik kurz skizziert werden, so wie ihn Vf. wohl zu Recht sieht. Aber bevor man sich inhaltlich mit der Trinitätsidee F.s vertraut macht, sollte man einen kurzen Blick auf die theologiegeschichtlichen und dogmatischen Zusammenhänge werfen, in denen sich F. befindet und auf die Vf. (196; 291) kurz hinweist, die Kontroverse um das „Filioque".

Wenn Vf. ausführt, daß F. „als orthodoxer Theologe die Ursprungsrelationen als Konstitutiva der Hypostasen weniger beachtet, namentlich aber die Ἐκπόρευσις des Geistes als ‚rein formale Aussage' ganz auf sich beruhen läßt" (196), so ist damit einerseits angedeutet, daß F. in ebenjener Tradition der Behandlung des Themas steht, die seit Patriarch Photius, über Gregor Palamas usw. die Problematik „de processione Spiritus Sancti" in orthodoxer Theologie geprägt hat (vgl. 165) und die auch I. Kirejewski, dessen Werke F. kannte, seinen Analysen der Gründe und Ursachen so verschiedener Richtungen der Philosophie in Ost- und Westeuropa zugrunde gelegt hat (s. Rez.: Vergöttlichung und Gesellschaft . . ., a.a.O., S. 53–61). Plakativ gesagt stehen in der Orthodoxie die Personen der Trinität im Vordergrund, im Katholizismus die abstrakte Wesenseinheit dieser, von der her dann die die Personen konstituierenden „Ursprungsrelationen" entwickelt werden, was F. als „rationalistisches Philosophem" (291) empfindet. Er dagegen baut seine „homousianische Philosophie" als eine konkrete Wesenseinheit von personalen Aspekten her auf: „die einzelne Person . . . erkennt die Wahrheit . . . nur dadurch, daß sie eins wird mit dem personalen Du in einem Dritten (85).

So sehe F. „die Beziehung zwischen Vater und Sohn als ein gegenseitiges Erkennen und Lieben, ein ständiges Geben und Nehmen, weniger in der Statik einer Identität des Wesens als vielmehr in der Dynamik personaler Liebeseinheit. Die Beziehung aber ‚zwischen' Vater und Sohn ist der Heilige Geist, der die Einheit von Ich und Du objektiv ‚anschaut' und anschauend ‚bestätigt'" (170) –, während andererseits bei Thomas die „begriffliche Schärfe und Eindeutigkeit" der Bestimmung von „Subsistenz und personaler Eigenart des Vaters (wie auch der anderen Hypostasen)" zu einer Auffassung führe, „welche die Fülle des Göttlichen Lebens einschränkt" (171f). Thomas betrachte „das Sein des Vaters im Sohn und des Sohnes im Vater aufgrund der realen Identität des Wesens, des Begriffes der Relation als solcher und der Natur des Erkennens als immanenter Tätigkeit. Daran sehen wir, wie verschieden derselbe Terminus ‚Homousie' aufgefaßt werden kann: als statische Wesenseinheit bei Thomas, als dynamische personale Liebesvereinigung (Perichorese) bei F." (172).

Es ist nun außerordentlich interessant, ja erregend, dieser Exposition der Problematik im einzelnen zu folgen und zu sehen, auf welche Weise Vf. F. und Thomas zu versöhnen sucht. Das ist hier auch nur kurz nicht einmal andeutbar.

Notwendig ist aber wenigstens noch ein Hinweis auf das III. Kapitel des Dritten Teiles „Sophia – die ewige Wurzel der Schöpfung im Dreieinigen Gott" (203–253), das schwierigste theologische Fragen aufwirft (so etwa der ewigen Präexistenz der Schöpfung, des Verhältnisses der Sophia zu den drei Göttlichen Hypostasen, Sophia als immerwährende Jungfrau und Gottesmutter Maria, Sophia als Schutzengel der Schöpfung), denen man sich aber stellen muß, wenn man den Theologen F. genuin erfassen will, denn für ihn erweist sich „Sophia . . . als Vollendung der Göttlich-geschöpflichen Homousie. In Sophia als dem Gottmenschen, als Maria und als Kirche hat der Dreieinige Gott alle Geschöpflichkeit, aber auch Seinen Plan der Schöpfung, Menschwerdung (Erlösung) und Heimho-

lung als eins liebend erdacht. In Sophia findet die erlöste Schöpfung wieder heim zur Wesenseinheit mit dem Dreieinigen Gott, aber auch zur Wesenseinheit von Engel, Mensch und Kosmos in der Kirche, so daß Gott schließlich ‚Alles in allem ist' (vgl. Kor 15,28)" (252).

Inwiefern und inwieweit und ob überhaupt dieser Ausbau des Homousie-Theorems als All-Einheit (s. etwa auch bei Wl. Solowjów u. a.) in katholischer Theologie aufgenommen werden kann, unterliegt nicht der Beurteilung durch Rez. Vf. der Monographie zeigt aber auf bewundernswert eindringliche Weise, daß „F. sich nicht damit begnügt, das kirchliche Dogma mit der vom Glauben erleuchteten Vernunft zu durchdringen", sondern daß „für ihn . . . das Dogma selbst der hermeneutische Schlüssel" sei, „um alle Bereiche des Seienden tiefer zu verstehen" (254), was an Bemühungen um den Aufbau einer trinitarischen Ontologie im katholischen Denken (s. dazu etwa L. Oeing-Hanhoff: Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person, in: Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie. Hrsg. von Wilhelm Breuning. – Freiburg, Basel, Wien: Herder [1984] 143–182) erinnert. Doch davon abgesehen ist es ein hohes Verdienst des Vf.s, eine so eindringende Interpretation des zentralen Themas der Theologie-Philosophie F.s „in Begegnung mit Thomas von Aquin" geliefert zu haben, der man alle nur denkbare Verbreitung und Wirkung wünschen kann.

München Wilhelm Goerdt

Boff, Leonardo: **Zeugen Gottes in der Welt.** Ordensleben heute. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1985). 344 S., br. DM 38.– / sFr. 36.–

Es handelt sich hier um ursprünglich (zwischen 1971–1976) in verschiedenen brasilianischen Publikationsorganen erschienene Beiträge des Vf.s zu zeitgemäßen Aspekten des Ordenslebens. Ins Spanische übersetzt und zu einem Buch gestaltet wurden die Artikel durch die Bemühungen der Zeitschrift „Vida religiosa" (Madrid). Dabei waren Kürzungen und Ergänzungen notwendig. Die vorliegende, von A. Rotzetter O. F. Cap. herausgegebene deutsche Ausgabe geht auf eine französische Übersetzung des spanischen Textes zurück. Da es auch schon eine italienische Ausgabe gibt (Rom 1984), hat der Bd inzwischen eine internationale Verbreitung gefunden.

Mit dieser Entstehungsgeschichte hängt auch die Eigentümlichkeit des „Buches" zusammen. Es spiegelt, im Anschluß an die lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellin (1968) und Puebla (1979) und ihre „vorrangige Option für die Armen", die frühen, charismatisch inspirierten Überlegungen des Vf.s über eine „Befreiungstheologie" wider, deren bevorzugte Träger die Orden sein sollten. Diese Überlegungen bilden mehr oder weniger als „Leitmotiv" für alles, was über das Thema „Ordensleben heute" ausgeführt wird. Von daher muß schon das einl. Kap. über das Phänomen eines „Ordenslebens" in den großen Weltreligionen gelesen werden: Der ihnen gemeinsame Sinn, „Symbol der Liebe Gottes zu den Menschen einer künftigen Welt" zu sein, ist nach Boff am realsten und wirksamsten im christlichen Ordensleben erfüllt. Wieso das? Ist diese Sinngebung, wenn wirklich sie als Verdeutlichung jedes religiös begründeten Ordenslebens gilt, so zu verstehen, daß auch das christliche Ordensleben, wie etwa das des Buddhismus, die hiesige Welt vorübergehen läßt, um hier auf Erden nur noch als „jenseitige Menschen" zu leben und der künftigen Vollendung entgegenzuharren? Nein, antwortet B., jedenfalls nicht so, wie es in der Vergangenheit oft verstanden worden ist. Denn „die Liebe Gottes zu den Menschen einer künftigen Welt" wird von den christlichen Ordensleuten nur in ihrer realen, irdischen Geschichte und im Eingehen auf sie erfahren. Eine geschichtslose Gotteserfahrung wäre nichts als eine Schein-Mystik. Nun aber erfahren die Orden Lateinamerikas (und die Christen in ihrer Armut mit ihnen) Gott gegenwärtig im Zeichen des Kampfes um Befreiung von Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Hier sehen sie Gott am Werk. Hier wird seine Liebe zu den Armen „transparent". Hier entzündet sich ihre Sehnsucht nach einer künftigen Welt der Freiheit, die mit Christus schon angebrochen ist.

So finden sie in ihrem Leben und Schicksal auf eindrucksvolle Weise Gott schon jetzt anwesend.

Damit glaubt B. die theologische und spirituelle Grundlage christlichen Ordenslebens – die ihm eigene Gotteserfahrung – genügend deutlich gemacht zu haben. Was folgt (das Corpus des Buches) ist 1. dessen konkrete Darlegung oder (mit den Worten des Vf.s) worin es sich „ausdrückt" und 2. wovon es heute, in der Gesellschaft einer betont säkularisierten und funktionalen Welt herausgefordert wird.

1. Der religiöse „Ausdruck" des kath. Ordenslebens sind die drei Gelübde. Wie sind sie nach B. zu verstehen? Sie gehen zunächst auf eine einzige Wurzel zurück, meinen den einen Menschen in seinen wesentlichen Dimensionen und beinhalten die eine und totale Hingabe an Gott in den Führungen und Wechselfällen des Lebens. Der auf diese Weise Gott geweihte und ihm vorbehaltlos übereignete Mensch wird aufgrund eben dieser Weihe in die Welt zurückgesandt (Ordensleben als Einheit von Weihe und Sendung), um den Menschen die Heilsbotschaft von Jesus Christus zu verkünden und ihnen in ihren Anliegen und Nöten beizustehen. Die Ausführungen hierzu sind besonders dadurch gekennzeichnet, daß sie jeweils die „anthropologische Struktur" der „drei Grundbedingungen" des menschlichen Daseins a) im Gegenüber zur „Welt der Dinge" (Armut), b) zur „männlich-weiblichen Polarität", die jeder Mensch schon in sich selbst vorfindet (Keuschheit), c) zum „Gemeinschafts-Wir", dem Weg zur Selbstverwirklichung (Gehorsam) aufweisen. Von daher müßte dem Gelobenden die Beobachtung der Gelübde nach B. als etwas Selbstverständliches, ihn Erfüllendes und nicht in erster Linie als Entsagung erscheinen. Die hier zum Vorschein kommende optimistische Lebenseinstellung des Vf.s durchzieht das ganze Buch.

2. Die Herausforderung der Orden durch die säkularisierte und funktionale Welt: Zwei Gedankenreihen sind es vor allem, die den Autor hier beschäftigen:

a) Die Orden (wie die Christen überhaupt) müssen für ihre Sendung ganz anders als bisher die Welt in ihren säkularen Strukturen und Aussagen ernst nehmen. Die neuzeitliche Erschließung der säkularen Werte in all ihren Dimensionen zwingt die Christen und auch die Orden, sie sich zu eigen zu machen. Andernfalls erkennen sie nicht die Zeichen der Zeit für die Formen des Ordenslebens, die unsere Epoche erfordert, und lernen sie nicht die Sprache, die die Menschen von heute erreicht. Gegenüber der zu einseitigen Gründung des Ordenslebens auf dem Spirituellen und Eschatologischen ist das religiös motivierte Eintauchen in die geschichtliche Situation der säkularen Welt für B. das epochal Notwendige. – b) Um anderseits die drohende Gefahr des Säkularismus abzuwehren, kommt dem Gebet eine neue Dringlichkeit in den Orden zu. Ihm ist ein eigenes Kap. gewidmet. Dabei geht es einmal um eine zeitgemäße Gebetssprache, zum anderen noch mehr darum, daß das Gebet zu einer ständigen Haltung wird, die die „Welt"-Aufgaben der Orden beseelt.

Das letzte Kap. des Buches über die „Sendung" der (lateinamerikanischen) Orden im Kontext des Befreiungsprozesses faßt eigentlich nur zusammen, was in ähnlicher Weise an anderen Stellen schon oft gesagt wurde.

Im ganzen läßt sich sagen, daß sich das Buch gut liest. Es ist flott geschrieben von einem, der in der eigenen Sache sehr engagiert ist. Da es von seiner Entstehung her auf eine aktuelle Situation hinzielt und werbend wirken will, sollte man nicht alles auf die Waage legen. Dennoch sei einiges bemerkt: Unbeschadet der „vorrangigen Option für die Armen", die das entscheidende Problem der lateinamerikanischen Kirche anspricht, das in besonderer Weise auch die Aufgabe der Orden betrifft, wird doch – anders als B. – immer stärker auf die Einseitigkeit der sog. „Dependenztheorie" (u. a. 67ff; 276) hingewiesen, die den westlichen Industrienationen die Hauptschuld an dem Massenelend in der Dritten Welt zuschreibt. Interessant ist in dieser Hinsicht, daß B. kein Wort über die in Brasilien längst fällige „Landreform" verliert. – Nach dem Vf. spielt für die bei ihm entscheidende „Gotteserfahrung" neben der „Transzendenz", dem Überhinaus Gottes über alle Dinge, und der „Immanenz", seinem Einwohnen in der geschaffenen Welt, die „Transparenz", das Durchscheinen Gottes, die entscheidende Rolle (51ff, 248ff). Dabei wäre allerdings darauf aufmerksam zu machen, daß es sich bei der „Transzendenz" und der „Immanenz" um theologisch-metaphysische Begriffe handelt, während die „Transparenz" dem spirituellen Glaubensbereich angehört und darum mit den erstgenannten nicht in „Konkurrenz" treten kann. – Es verwundert, daß auch in diesem Buch wieder einmal von der „Identität" von Gottes- und Nächstenliebe, statt von ihrer „Einheit" die Rede ist (36; 82). Der Unterschied ist enorm. – Und noch ein Letztes: Die Ordensleute nach einem Wort Papst Pauls VI. „Spezialisten für Gott" zu nennen (28 u. ö.), halte ich trotz der hohen Protektion für schlecht, weil anmaßend und falsch.

So könnte man bei genauem Zusehen noch manches notieren. Aber das wäre nicht am Platz. Denn es geht in diesem „Buch" trotz mancher sehr theoretischer Partien nicht um eine doktrinäre Untersuchung, sondern um Essays, die sich an ein breites Publikum wenden. Von daher ist die Veröffentlichung nur zu begrüßen und für Interessierte sehr zu empfehlen. Denn der Autor hat viel gelesen, ist reich an Ideen und kann schreiben. Er vermittelt einen weiten Horizont und wirkt ansteckend. Alles Voraussetzungen, die dem Bd Leser zuführen werden.

München Friedrich Wulf SJ

Sykes, Stephen: **The Identity of Christianity.** Theologians and the Essence of Christianity from Schleiermacher to Barth. – Philadelphia: Fortress Press (1984). XII, 349 S., Lw. $ 21.95

Angesichts der im Christentum im Laufe der Geschichte und in der Gegenwart bestehenden Unterschiede und Kontroversen stellt sich die Frage nach dem „Wesen" des Christlichen.

Dieser Frage geht der anglikanische Theologe Stephen Sykes in der hier anzuzeigenden Veröffentlichung auf eine zweifache Weise nach: Das Mittel- und Herzstück seines Buches ist theologiegeschichtlich orientiert, freilich in systematischer Absicht (2. Teil: 79–208). Es stellt die Diskussion der Frage nach dem Wesen des Christentums dar, wie

sie von Schleiermacher, Newman, Harnack, Loisy, Troeltsch und Barth geführt wurde. Dieser Teil ist eingebettet in einen systematisch-theologischen Zusammenhang, in welchem der 1. Teil (9–78) das Problem der Identität des Christentums in drei Schritten verdeutlicht (1. Identity and Conflict in Christianity, 2. The Tradition of Inwardness, 3. Power in the Church). Dem korrespondiert der 3. und abschließende Teil („postlude", 209–286), der, die Fragestellungen des 1. Teils aufnehmend, sich der weitergehenden Frage stellt, „whether there is a theory of Christianity which provides us with an adequate containment of the controversy characteristic of Christianity from the start" (6).

Auffallend ist, daß Vf. den Begriff „Essence" durch den Begriff „Identity" ersetzt. Wie er an anderer Stelle (The Essence of Christianity, in: Religious Studies 7, 1971, 291–305) gezeigt hat, wendet sich S. gegen die mit dem Begriff des „Wesens des Christentums" sich verbindende Theorie der „direkten Übertragung" von einer Person, Kultur, Zeit usw. zur anderen ohne Veränderung eben dieses Wesens des Christentums. Darum ist das Wesen des Christentums seine Identität. Diese aber bestimmt S. als „character of Christ" (296ff), d. h. als Charakter Jesu von Nazareth und – identifizierbar mit ihm verbunden – als Charakter Christi „in the co-operative acticity of individuals outside the datespan of Jesus' historical existence" (300). Wie auch bei einem ausgebildeten Charakter liege die konsistente Identität des Christentums in der Wechselbeziehung von Aspekten, die ein erkennbares Muster ausbilden. „This pattern, which is never posited as a final quantity, in inextricable from the historical circumstances calling forth a response" (300). Man kann also nicht sagen: der Charakter Christi besteht – unabhängig von Situationen – in folgenden Charakterzügen . . ., sondern: in folgenden Situationen . . . zeigt sich ein Muster mit folgenden Charakterzügen . . . Dabei ist nach S. zu beachten, daß der „Charakter Christi" nicht getrennt werden kann vom Begriff des Handelns Gottes, daß vielmehr die Wendung „Charakter Christi" „das wahrnehmbare Ergebnis des Handelns Gottes ausdrückt und das Wesen des Christentums konstituiert" (300). Näheres dazu in S.'s Monographie „Christian Theology Today", London u. Oxford 1971, 121ff („The Character of Christ").

Im vorliegenden Buch betont S. indessen – ohne den Begriff „character of Christ" wiederaufzunehmen – den inneren und äußeren Aspekt der Identität des Christlichen. Aber weder die „Tradition of Inwardness" (35–50, 99, 193, 213–216, 230–238) noch die „Externality Tradition" (230, 238, 250ff) bestimmen je für sich die Identität der Christlichen, sondern das, was er „Dialectical Tradition" nennt (233–238), in der der Außen- und Innenaspekt sich in einem „Prozeß der Interaktion" (261) miteinander verbinden. Dieser Prozeß ist das, worin die Identität des Christentums besteht (260).

Unter „Externality" versteht S. diejenige Tradition, die die Identität des Christlichen in bestimmten äußeren Dimensionen (Lehren, Mythen, ethischen Weisungen, Riten, sozialen Institutionen) gesichert sieht, während die „Inwardness Tradition" Bezug nimmt auf die innere, geistliche Realität des durch Gott bestimmten Lebens. Metapher für die Wahrnehmung der Identität durch die „Externality Tradition" ist: „der Schatz", in der Neuzeit aber die lebendige und organisch sich fortentwickelnde „Pflanze": „no particular care has to be taken to identify the essential from the inessential . . . The only question to be decided is what does, and what does not, belong to the organism" (235). Demgegenüber betone K. Barth, der der „Inwardness Tradition" zur Apotheose verholfen habe (192), daß die Stelle, die in einem System die Grundauffassung oder ein definiertes Wesen des Christentums einnehme, für die kirchliche Dogmatik „grundsätzlich offen bleiben" müsse „wie die Öffnung in der Mitte eines Rades" (KD I/2, 969). Aber bei aller Betonung des Wirkens des Hl. Geistes – so S. –: es gibt eine Theologie des Hl. Geistes, die Predigt der Kirche, die Sakramente, die Ordnung der Gemeinde.

S. plädiert für eine dritte, „dialektische Tradition", in der das äußere und innere Element zusammengehalten werden und sich aufeinander beziehen.

Leider kann hier nicht auf die Fülle der Beobachtungen eingegangen werden, die S. im theologiegeschichtlichen Teil mitteilt. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Schleiermachers, Newmans, Harnacks, Loisys, Troeltschs und Barths Auseinandersetzung mit dem Wesen oder der Idee des Christentums, so sehr sie auch der inwardness tradition verpflichtet sind, für S. ein prozeßhaftes und dialektisches Verständnis der Identität des Christentums nahelegen. In diesem Sinne treten in S.'s Darstellung die Unterschiede zwischen Sch. und N. m. E. zu stark hinter den überbewerteten Gemeinsamkeiten zurück. Das gilt auch für den Vergleich zwischen Harnack und Loisy. Barth erscheint ihm darum als der radikalste Vertreter der inwardness tradition (215, 192). Aber selbst bei Barth findet sich m . E. die Dialektik i. S. von Sykes. S. selbst beschreibt Barths Wendung „Kraft des Übergangs" (KD IV/2, 377) so: „Not to be understood as pure inwardness, it has necessarily external character" (202).

Grundsätzlich ist jedoch zu fragen, ob das Begriffspaar Innerlichkeit/Äußerlichkeit ein geeignetes theologisches Instrumentarium darstellt, auch wenn man die Alternative durch einen dialektischen Prozeß ersetzt. „The heart of Christianity, for Barth, is literally inexpressible, since it consists not of doctrines but of the disposition of openness, of expectant obedience" (215). Aber dieser Gehorsam gilt doch dem Worte Gottes, das in seiner Externität die Innerlichkeit des Herzens aufsprengt!

Der 3. und abschließende Teil bietet in Kap. 9 eine Auswertung des theologiegeschichtlichen Teils. In Kap. 10 (The Unity of Christianity: 239–261) und Kap. 11 (Worship, Commitment and Identity: 262–286) wird die These von der diachronen und synchronen Einheit des Christentums aufgestellt und begründet. S. plädiert entschieden für die Identifizierung des wesentlich und fundamental Christlichen. Christlicher Glaube muß unterscheidbar sein z. B. vom Stoizismus. Eine autoritative Lösung dieser Frage lehnt er als „externality tradition in its rawest form" ab, ebenso aber auch den Verzicht, der, wie sich bei Troeltsch zeige, diese Aufgabe einer Elite von Intellektuellen zur Bearbeitung zuschiebe (250f). S. schlägt entsprechend seiner Option für den sog. dialektischen Weg den Disput vor (im Anschluß an W. B. Gallies Beschreibung eines „wesentlich umstrittenen Konzepts"). Einig sind sich die Disputanten darin, daß ihr Streit seinen einzigen Ursprung in einer einzigen Darstellung (performance) hat, nämlich in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi (254). Das ist eine sehr formale Definition. Aber S. ergänzt sie durch die Bestimmung von „Grenzen" des Disputs über Jesus, die anerkannt werden müssen (Jesus handelt aus der Kraft Gottes, Kontext: Gott ist der Herr der Schöpfung, Gott ist der Herr über den Tod). Hier muß man fragen: warum gerade diese und nicht andere Grenzziehungen? Es gibt ja gerade in Grenzgebieten Streitigkeiten um die genaue Grenze. Was heißt z. B. „Gott ist der Herr über den Tod"? So bleibt denn auch diese Identifizierung der Grenzen des Disputs über die Identität des Christlichen formal. Auch wird nicht klar, wer in welcher Funktion sich an diesem Disput beteiligt oder beteiligt wird.

„But Christianity is also a community of worshippers" (261). Christliche Identität wird nach S. auch im Gottesdienst dargestellt. Christlich ist der Gottesdienst unter den drei Bedingungen Anamnese der Taten Jesu im Kontext Gottes, Gebet und Lobpreis, Gemeinsamkeit. „Communal worship, indeed, is a theatre in which doctrine, ethics, myth, social imbodiment, ritual and inward experience are integrally related" (267). Ja, die Identität des Christlichen wird in der Welt dann bewahrt, wenn die genannten Merkmale des Gottesdienstes anerkannt werden (268).

S. sieht durchaus auch den Gottesdienst von Konflikten und Disputen bedroht (Taufe, Eucharistie und Amt!). Gleichwohl ist er überzeugt, daß der gemeinsame Gottesdienst den Lehrstreit begrenzt und erlaubt. Wie sich der Vf. den gemeinsamen Gottesdienst vorstellt, ist mir trotz der drei genannten Kriterien nicht deutlich geworden.

Es ist nicht zu bestreiten, daß S. nicht nur eine aufschlußreiche theologiegeschichtliche Studie über die Wesen-des-Christentums-Debatte seit Schleiermacher vorgelegt hat, sondern zugleich auch einen bedeutsamen Versuch, die Frage zu beantworten, worin die Identität des Christlichen in seiner Komplexheit besteht. Ob es dem Vf. gelungen ist, zu zeigen, daß und wie Konflikte und Dispute in der Kirche erlaubt und gleichwohl zu begrenzen sind, bleibt als Frage an ihn.

Münster Erdmann Sturm

Barley, Delbert: **Wissenschaft und Lebenswahrheit.** Zwei Bereiche der Wirklichkeitserfahrung. – (Stuttgart): Klett-Cotta (1980), 171 S., Ln DM 30.–

Das schon vor einigen Jahren erschienene Buch des an der Ev. Fachhochschule für Sozialwesen in Freiburg lehrenden Vf.s ist von der Thematik her nach wie vor wichtig, wenngleich es sich um ein ausgesprochenes Positionsbuch handelt, wie sich schon aus der hinführenden Einleitung (9–19) und aus dem zusammenfassenden Schlußkapitel (157–162) ergibt.

Im ersten Themenfeld „Schlüsselerfahrungen der Menschheit" (27–65) werden klassische Grundfragen des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft sowie von Subjekt und Objekt behandelt. Vf. warnt davor, Widersprüche vorschnell aufzulösen und tritt dafür ein, dem „Unverfügbaren" Raum zu geben. Sehr schnell stellt sich heraus, daß dieses Unverfügbare das Leben ist, wie S. 66–84 („Die Absolutheit des Lebens") entfaltet wird. Das Leben erweist sich als ein „in der Struktur des Universums verankterte(r) Wert" (71), von dem gilt: „Leben ist Wahrheit" (73). In zehn Thesen wird dann der Begriff des Lebens entfaltet. Danach ist Leben ein stetiges Werden, Ziel und Sinn des Weltprozesses (These 1), ausgerichtet auf vollkommenes Leben (These 2), gemeinschaftsorientiert (These 3), unverfügbar (These 4) und dennoch jedermann erfahrbar und zugänglich (These 6), wobei höherstufiges Leben nach Lebenserkenntnis strebt (These 5), so daß Erkenntnismängel minimales Leben, ja Elend und Tod bedeuten (These 7). In These 8 wird auch die Religion in die Lebensdimension einbezogen. Unter Religion versteht Vf. „die institutionalisierten Bemühungen einer Gemeinschaft um die Gewinnung, Erhaltung und Erweiterung der Erkenntnisse der lebendigen, unverfügbaren Dimension" (82). Während These 8 entfaltet wird (wenn auch nicht recht überzeugend), bringt die These 9 auch Leben und Kunst in Beziehung, wobei „die Wurzel der Kunst" im Lebensimpuls gesehen wird, der bewirkt, „durch objektive Formgebung die unverfügbare Dimension sprechen zu lassen" (84).

Die Thesen münden in das Stichwort „Vertrauen" (These 10), das zugleich zur Leitlinie für den folgenden Abschnitt wird: „Vertrauen: Modus von Lebensorientierung und Erkenntnisgewinnung" (85–103). In der Auseinandersetzung mit „zwei gegenwärtigen Erkenntnispositionen" (104–156) folgt m. E. der gelungendste Teil des Buches, zumal was das Gespräch mit J. Habermas betrifft (105–133). Da nach Einschätzung des Vf.s Habermas zu Recht Wahrheit mit gelungenem Leben und mit Intersubjektivität verbindet (vgl. 106), ist die Auseinandersetzung mit Habermas bezüglich einiger strittiger Punkte (Korrespondenz-, Zirkel- und Regreßproblem, Logozentrismus) aufschlußreich, ja bezüglich der Analyse der beiden Begriffe „Unterstellung" und „Einlösung" beachtlich. Da bei Habermas Elemente wie „geschenkte Subjektivität" und somit gegenseitige Anerkennung der Verständigungssubjekte (vgl. 130 et pass.) kaum eine Rolle

spielen, kann aus der Priorität der Lebenswahrheit gegenüber der Konsenswahrheit kritisches Potential gegen Habermas vorgeführt werden, daß bei den späteren Arbeiten von Habermas auch selbst mehr Gewicht erhält. (Vgl. etwa die zentralere Bedeutung der Lebensweltproblematik in: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 1985, wobei freilich „Lebenswelt" und „Lebenswahrheit" nicht gleichgesetzt werden dürfen.)

Überblickt man die Arbeit insgesamt, bleibt dennoch mein Urteil zwiespältig. So wichtig es mir erscheint, weiterhin an der Korrespondenzproblematik heutiger Wahrheitstheorien zu arbeiten und dabei allzu logozentrische Hybris zu überwinden, so unbefriedigend erscheint der vom Vf. vorgelegte Entwurf bezüglich einer Fundierung wissenschaftlicher Erkenntnis bzw. von Erkenntnis überhaupt in der Lebenswahrheit oder im Unverfügbaren des Lebensprozesses. Der Gefahr einer Hypostasierung dieses Lebensprozesses folgt eine Verundeutlichung des Transzendenzbegriffes auf den Fuß, so daß die religionsphilosophischen Überlegungen des Vf. wenig überzeugen können.

Bei der Lektüre sind mir einige Unachtsamkeiten in der Sprache aufgefallen (vgl. 31 *e* rzwungen, 128 *B e* schenkte, 153 Zit Albert, u. a.). Die Trennung von Text und Anmerkungen ist im Zeitalter von „word-star" eigentlich immer unverständlicher.

Bonn Josef Wohlmuth

Dialog der Wahrheit: Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche. Hrsg. von Anastasios Kallis. – Freiburg–Basel–Wien: Herder (1981). 124 S., kart. DM 16.80

In diesem Bändchen, herausgegeben vom Vertreter des Lehr- und Forschungsgebietes Orthodoxe Theologie an der Fakultät für katholische Theologie in Münster, sind vier Vorträge zusammengefaßt und durch Diskussionsbeiträge ergänzt, die im Sommer 1979 an der Katholischen Akademie Hamburg anläßlich einer Tagung gehalten wurden. Der theologische Dialog zwischen den beiden Kirchen, der ja erst im Oktober 1979 angekündigt worden ist, kann also in den Beiträgen noch nicht berücksichtigt sein.

Von Anastasios Kallis, dem Hrsg. selbst, stammt das erste Referat. Es ist „Par cum paris" überschrieben und behandelt, wie der Untertitel sagt, „eine Bedingung des Dialogs und der Einheit" zwischen den beiden Kirchen. Entsprechend werden auch in einem ersten Teil die Bedingungen für den theologischen Dialog umrissen, während der zweite skizziert, wie eine Par-cum-pari-Gemeinschaft aussehen könnte. Leider ist der Autor nicht frei von einer Einseitigkeit, die bei orthodoxen Theologen nicht selten ist: Der römisch-katholischen Kirche wird vorgeworfen, sie habe die orthodoxe Kirche in ihren Strukturen zu wenig geachtet. Dabei wird besonders auf die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils sowie auf einige spätere amtliche Dokumente Bezug genommen, wobei das ökumenische Klima im allgemeinen als gut oder jedenfalls besser als früher empfunden wird. Die Aussagen und Handlungen von orthodoxer Seite, die die ökumenische Entwicklung gebremst haben, finden jedoch keine Erwähnung. Entsprechend fällt auch der „selbstkritische Exkurs" aus: es wird die Angst orthodoxer Theologen vor einem theologischen Übergewicht der katholischen Theologen genannt, das der Vf. auf Grund der jeweiligen Verhältnisse bestätigt. – Im zweiten Teil wird die orthodoxe, induktive Betrachtung der Kirche der katholischen, deduktiven gegenübergestellt. Der Primat Petri wird gebilligt, solange er sich nicht auf den kanonischen, juridischen Raum bezieht. Ein „Par-cum-pari-Kirchenbund" wird also durch Liebe, Eintracht und Einmütigkeit, nicht jedoch durch Verwaltungsmaßnahmen zusammengehalten. Dabei wird das Verhältnis der orthodoxen Landeskirchen untereinander als Vorbild dargestellt, das auch Ziel orthodox-katholischer Einheitsbemühungen sein müsse. Die an den Vortrag anschließende Diskussion zeigt interessanterweise eine juridisch geprägte, also „westliche" Sicht der Problematik beim orthodoxen Theologen.

Der zweite Beitrag stammt von Ernst Chr. Suttner, Patristiker in Wien und inzwischen Teilnehmer am orthodox-katholischen Dialog. Er legt seine Erwartungen hinsichtlich der Einheit unter dem Titel „Wie katholisch muß die orthodoxe Kirche werden?" dar. Nach einer Darstellung des Begriffs „katholisch" unter drei Aspekten werden diese auf die Orthodoxie hin untersucht. Suttner vertritt die These, die Orthodoxie sei „katholisch", zeige ihre Katholizität jedoch nicht in hinreichendem Maße. Die schwerwiegendste Annahme, mit der er diese These untermauern will, ist die Aussage, viele orthodoxe Amtsträger und Theologen erkennten die römischen Sakramente nicht an, da sie nicht im Auftrage Christi vollzogen würden. Diese Ansicht wurde in der anschließenden Diskussion heftig bestritten, sowohl methodisch als auch inhaltlich, und teilweise mit Gegenbeweisen widerlegt.

Christos Yannaras stellte die Frage Suttners in seinem Beitrag mit umgekehrten Vorzeichen. Yannaras zeigte drei Grundelemente der noch ungeteilten Kirche als eucharistischer Gemeinschaft auf: Katholizität, Zeugnis und die soziale Dimension der Eucharistie. In der Rückbesinnung der karolinischen Zeit auf die augustinische Theologie mit allen Implikationen sieht der Vf. die Ursache für die Trennung zwischen Ost und West. So können auch alle Dialoge die Wiedervereinigung nicht schaffen, sondern nur der Welt das Anerkennen und gemeinsame Ertragen der Sünde der Spaltung zeigen.

Im vierten Vortrag untersucht Hans-Joachim Schulz unter dem Titel „Eucharistiegemeinschaft" die Bedeutung der liturgischen Überlieferung für die Einheit der orthodoxen und der katholischen Kirche. Er stellt die wechselseitige Beziehung zwischen Glaubens- und Kommunionsgemeinschaft heraus, ebenso die Parallele zwischen Dogmenentfaltung und Liturgie. Letztere versteht er als ganzheitlichen Glaubensausdruck, besonders in den Anaphoren. Nach Schulz' Meinung wären die kirchentrennenden Hindernisse bei richtiger Interpretation der liturgischen Quellentradition gegenstandslos. Dabei stellt Schulz – ebenso wie auch in der anschließenden Diskussion – die Berechtigung der verschiedenen Riten nebeneinander heraus.

Münster Miguel Mª Garijo-Guembe

Ökumenische Hoffnungen: 9 Pro-Oriente-Symposien 1965–1970. Hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente, Wien, von Theodor Piffl-Perčević und Alfred Stirnemann. Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag (1984), 255 S. (Pro Oriente, Bd 7), kart. DM 48.–

In diesem 7. Bd der Reihe „Pro Oriente" werden die Texte und Dokumente der ersten neun Symposien dieser Stiftung, die zwischen 1965 und 1970 in Wien stattgefunden haben, veröffentlicht. In dankenswerter Genauigkeit werden außer den Referaten oft auch Teilnehmerlisten, Kommentare, Grußworte und sonstige Texte dokumentiert.

Die Sammlung ist von besonderem Interesse, da die Symposien in die Frühzeit der katholisch-orthodoxen ökumenischen Begegnungen fallen. Der „Dialog der Liebe", der sich hier teilweise verwirklicht, war ja erst kurz zuvor angekündigt worden, und die Treffen in Wien gehörten zu den ersten wissenschaftlichen Begegnungen von Ost- und Westkirche. Ihre besondere Bedeutung erhielten sie durch die Kompetenz der Teilnehmer, zu denen ökumenische Pioniere wie Vitalij Borovoj (russ.-orth.), P. Pierre Duprey PA, P. Emmanuele Lanne OSB, Metropolit Meliton von Chalkedon und der jetzige Kardinal Willebrands gehörten.

Die Themen der Symposien sind, dem damaligen Zeitpunkt entsprechend, vor allem die Annäherung und Abtastung zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche. Die Themen im einzelnen: 1. Symp.: Die Wiederbegegnung von Ost- und Westkirche; 2. Symp.: Säkularisation und Säkularismus; 3. Symp.: Der gegenwärtige Stand der Beziehungen zwischen katholischer und orthodoxer Kirche; 4. Symp.: Die Ökumene nach der 4. Weltkirchenkonferenz von Uppsala; 5. Symp.: Das orthodoxe Konzil – Erwartungen und Hoffnungen; 6. Symp.: Der Dialog der Liebe; 7. Symp.: Ekklesiologie und Ökumene; 9. Symp.: Die serbisch-orthodoxe Kirche – heute; 9. Symp.: Die Übernationalität der Kirche.

Der Bd ist somit ein wichtiges Dokument für die Geschichte der ersten wissenschaftlichen ökumenischen Kontakte zwischen beiden Kirchen und steht damit in der Tradition der „Pro-Oriente"-Reihe.

Münster Miguel Mª Garijo-Guembe

Im Dialog der Liebe. Neunzehn Pro-Oriente-Symposien 1971 bis 1981. Hrsg. i. A. des Stiftungsfonds Pro Oriente v. Theodor Piffl-Perčević u. Alfred Stirnemann. – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag (1986). 359 S., kart.

Der Bd enthält die Texte von 19 ökumenischen Symposien, die in Wien zwischen der Orthodoxie und der röm.-kath. Kirche abgehalten wurden – vom 10. bis zum 30. (auf den Abdruck der Texte des 10. und 16. wurde verzichtet, da diese schon anderswo zugänglich sind).

Die Verdienste von Pro Oriente sind so bekannt, daß sie kaum noch einmal hervorgehoben und unterstrichen werden müssen. Die im vorliegenden Bd angesprochenen Einzelthemen sind komplex. Sie zu diskutieren, würde nicht weniger bedeuten, als in die Grund- und Einzelfragen des kath.-orth. „Dialogs der Liebe" überhaupt einzusteigen.

So kann nur, zum gründlichen Studium hoffentlich motivierend und ermutigend, auf die breite Themenauswahl hingewiesen werden, durch die tatsächlich eine breite Einsicht in den Stand des Dialogs erreicht wird. So bietet das 18. Symposion die Behandlung der für die katholische wie für die orthodoxen Kirchen gleichermaßen wichtigen Thematik des Verhältnisses von Lokalkirche und Universalkirche. Das 20. Symposion verschafft detaillierte Einsichten in die Vorbereitungsarbeiten der Panorthodoxen Synode. Die Beiträge über russische Spiritualität (12. Symposion) und die Theologie der Ikone (in Bulgarien) stellen sehr gute Einblicke in das reiche geistliche Leben der Orthodoxie dar. Aktuelle Themen (wie auf dem 25. Symposion: Seelsorge in der russisch-orthodoxen Kirche) sind ebenfalls angesprochen.

Der Bd ist nicht nur Pflichtlektüre für ökumenisch engagierte Theologen. Er empfiehlt sich in die Hände recht vieler Theologen, weil der „Dialog der Liebe" nur dann erfolgreich sein wird, wenn er von vielen getragen wird.

Marburg/Lahn Harald Wagner

Seybold, Michael / **Gläßer,** Alfred: **Das „Lima-Papier".** Kontaktstudium 1984 über „Taufe, Eucharistie und Amt. Die Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirche". – Eichstätt, Wien: Franz Sales (1985). 88 S. (Extemporalia. Fragen der Theologie und Seelsorge, Bd 2), kart. DM 9.60

Das Bändchen ist das Ergebnis des Kontaktstudiums, das die Theologische Fakultät der Universität Eichstätt im Jahr 1984 über das sogenannte „Lima-Papier" angeboten hat. Jedoch sind dabei (dem Thema angemessen) die Fachvertreter nicht reihum zu Wort gekommen, sondern Michael Seybold (Dogmatik) und Alfred Gläßer (Fundamentaltheologie) haben die gesamte Behandlung der Thematik übernommen. Der Dogmatiker analysiert die Teile der Erklärung über Taufe und Amt, der Fundamentaltheologe jenen über die Eucharistie. Vor der Lektüre ist noch interessant zu wissen, daß sich die beiden Referate an einem „Positionspapier der Fakultät" orientieren, auf dessen Grundlage dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz die erbetene Stellungnahme zugeleitet wurde (10).

In seinem einleitenden Teil macht Seybold einige Bemerkungen, die (neben rein informativen Hinweisen) auch einige wichtige hermeneutische Hilfen beinhalten. So wird richtig darauf aufmerksam gemacht, daß die Texte dann eine Antwort (auch) auf die Wahrheitsfrage geben, wenn sie „für eine implizierende oder explizierende Lesart offenbleiben; wenn sie affirmativ, nicht exklusiv verstanden werden dürfen" (13). Gemeint ist, daß man als Katholik nicht erwarten darf, das Ganze des katholischen Glaubensspektrums vorzufinden. Jedoch läßt sich das, was in den Dokumenten steht, als „katholisch" anerkennen oder zumindest „hinaufinterpretieren". Jedoch ist wohl dem Selbstverständnis des ÖRK und den meisten seiner Mitgliedskirchen etwas Fremdes zugemutet, wenn eine gewisse Pluralität der Aussagen dahingehend überstiegen werden soll, daß die Frage definitiv beantwortet wird, „was nun gelten soll" (12). Hinter dieser katholischen Anfrage verbirgt sich allerdings auch die (weniger innerkatholisch diskutierte) Problematik der sogenannten „Konsensökumene".

Die Ausführungen über den Teil „Taufe" gehen diesen dann unter folgenden Themen durch: Taufe; Einsetzung durch Jesus Christus; Heilsnotwendigkeit der Taufe; Spender – Empfänger, Kindertaufe, Taufe – Glaube; Heilswirkungen des Taufsakramentes; Allgemeines Priestertum. Die Beurteilung ist im Detail zurückhaltender und skeptischer als der eine oder andere Hinweis der „Praeliminaria" bzw. die Gesamtbeurteilung erwarten ließ. Ähnliches gilt für die Ausführungen zum Amt: „Wenn man bedenkt, daß die Amtsfrage ein Kernpunkt der reformatorischen Auseinandersetzungen war, dann kann man nur dankbar staunen über das Ausmaß der erzielten Übereinstimmung in ganz wichtigen Punkten und vor allem über den deutlich katholisierenden Duktus des Dokumentes", stellt Vf. fest (22). Jedoch scheint „die innere Qualität der Amtsautorität" nicht geklärt; die Frage nach dem Papstamt auszuklammern, geht nicht an (25f); der Weg zur katholischen Vollgestalt (der Amtswirklichkeit) ist weit.

Gläßer bietet zunächst eine nur behutsam interpretierende Darstellung des Eucharistieverständnisses im Limadokument. Danach stellt er den (auch rechtlichen) Zusammenhang zwischen der Einheit der Kirche und dem Verständnis der Eucharistie heraus, wobei das katholische Verständnis von der Grundsakramentalität der Kirche leitendes Motiv ist. Eine Reihe von Ausführungen sind in der Tat ökumenisch weiterführend, so etwa der als Frage formulierte Hinweis, „ob die höchste Form der Aktualisierung des kirchlichen Priestertums schlechthin nicht jene des allgemeinen Priestertums in der Kommunion ist" (67).

Insgesamt handelt es sich um eine sehr hilfreiche Handreichung zum katholischen Umgang mit den Limatexten, die – nicht zuletzt durch ihre knappe, aber die wesentlichen Punkte berücksichtigenden Form – aus der Fülle der Veröffentlichungen herausragt. Das Literaturverzeichnis ist ebenfalls sehr nützlich.

Etwas ironisch sei angefragt, wer wohl den Druckfehler im Titel („Konvergenzerklärungen ... des Ökumenischen Rates der Kirche" – statt Kirchen) verursacht hat: Der bekannte „Druckfehlerteufel" oder ein optimistischer Geist ökumenischer Hoffnung?

Marburg/Lahn Harald Wagner

Trattato di etica teologica. 3. Bde: I. Il fenomeno morale. II. L'uomo in relazione. III. La società e l'uomo. Hrsg. von Luigi Lorenzetti. – Bologna: Centro editoriale dehoniano 1981. I: 348 S., kart. Lit 15 000, II: 511 S., kart. Lit 18 000, III: 382 S., kart. Lit 15 000

Das 3bändige Werk ist Ergebnis einer Kooperation von 15 italienischen Moraltheologen. Es kann so einen Überblick über die dortige moraltheologische „Szene" verschaffen.

Der erste Bd ist der Beschreibung des Phänomens Moralität von verschiedenen Standpunkten gewidmet, der zweite dem Menschen als sittlichem Subjekt. Der dritte befaßt sich mit grundlegenden Fragen der Sozialethik (u. a. Arbeit, Massenmedien, Medizin und Gesellschaft).

Paderborn Werner Wolbert

La fertilizzazione in vitro. Atti del Convegno della SOCIETAS ETICA (Palermo 2–6 settembre 1985). Hrsg. von Salvatore Privitera. – Palermo: EDI OFTES 1986. 111 S. (Istituto di Etica Sociale. Collectio Ethica, Bd 2), kart. Lit 25 000

Wie im Untertitel angedeutet, enthält das Bändchen die (ursprünglich deutsch bzw. englisch gehaltenen) Referate der Jahrestagung der Societas Etica 1985 in Palermo in italienischer Übersetzung. Der Herausgeber und „Gastgeber" der Tagung hat eine eigene zusammenfassende Stellungnahme angefügt.

Der Mediziner E. Cittadini (Universität Palermo) referiert zunächst die „biomedizinischen Aspekte" dieser Praxis. H. Terborgh-Dupuis, die in der medizinischen Fakultät der Universität Leiden doziert, erwägt die (sonst vielleicht weniger beachteten) sozialethischen Aspekte der IVF. Von theologischer Seite nehmen Stellung J. Hübner (Heidelberg) und F. Furger (Luzern).

Durch diese Veröffentlichung sind die Referate auch über den Kreis der Mitglieder der Societas Etica hinaus zugänglich.

Paderborn Werner Wolbert

Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft. – Hrsg. von Gerfried Hunold und Wilhelm Korff. – München: Kösel (1986). 440 S., geb. DM 39.80

Dieser Aufsatzband wurde F. Böckle, dem inzwischen emeritierten Bonner Moraltheologen zum 65. Geburtstag zugeeignet. Mit seinen 34 Beiträgen aus der Feder von Schülern, Kollegen und Freunden (unter ihnen auch prominente Politiker wie H. D. Genscher und H. J. Vogel) spiegelt das Buch die Resonanz, die Böckles Wirken auch über den akademischen Bereich hinaus gefunden hat.

Insgesamt werden 10 „Herausforderungen" thematisiert, die ökologische, ökonomische, entwicklungspolitische, staatlich-gesellschaftliche, sozial-strukturelle, biotechnische, medienpolitische, fundamentalethische, interkulturell-religiöse und schließlich die kirchlich-christliche. Der Leser wird nicht alle zehn „Herausforderungen" auf einmal annehmen können. Die Herausgeber sprechen in ihrem Vorwort von einem „Sachbuch" (11). Diese prosaische Bezeichnung deutet an, daß das Buch nicht nur eine übliche Festschrift sein will, sondern ein praktisches Hilfsmittel. Als solches kann es gute Dienste leisten.

Paderborn Werner Wolbert

Lämmermann, Godwin: **Religion in der Schule als Beruf.** Der Religionslehrer zwischen institutioneller Erziehung und Persönlichkeitsbildung. – München: Christian-Kaiser-Verlag, 1985. 404 S. (Münchener Universitätsschriften, Fachbereich Evangelische Theologie, Bd 10), kart. DM 85.–

Die vorliegende Arbeit wurde im Jahre 1983 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Uni München als Habil. angenommen. Sie versteht sich als Vorstudie zu einer theologischen Bildungstheorie, die nur realisierbar ist, wenn sie den Religionslehrer in den Mittelpunkt stellt, weil „nicht Medien oder Stoff, nicht die Organisation und Methode des Unterrichts, sondern der Lehrer für den Schüler letztlich ‚der Archimedische Punkt' bleibt" (12). L. hat speziell die ev. Religionspädagogik im Blick, die den Religionslehrer in der Spannung zwischen der Position der liberalen und der dialektischen Theologie sieht. Im Rückgriff auf den Bildungsbegriff und in Absetzung vom Lern- und Erziehungsbegriff verspricht sich L., auf dem Weg seiner geschichtlichen Untersuchung eine theologische Bildungstheorie begründen zu können.

Die Arbeit ist dreigegliedert. „Als Ort wissenschaftlicher Selbstreflexion des Lehrers wird die pädagogische Theoriebildung zunächst hinsichtlich der von ihr angestrebten zentralen Aufgabenstellung des Lehrers befragt. Unter einer primär hist. Fragestellung wird dann untersucht, welche institutionellen und gesellschaftlichen Bedingungen für den Beruf eines Lehrers gegeben sind. Im abschließenden dritten Teil wird gefragt, inwieweit die traditionelle Religionspädagogik auf die theoretisch-pädagogischen wie auf die gesellschaftlich-institutionellen Bedingungen des Religionsunterrichts rekurriert hat" (14).

Im ersten Teil wird die spezielle Fragestellung der Arbeit entwickelt. Es geht um die Wiedergewinnung der personalen Perspektive des Religionsunterrichtes. Dies ist nicht nur eine Frage der methodischen Neubesinnung, sondern auch der prinzipiellen Umorientierung. Eine solche Umorientierung muß über die empirische Lehrerforschung hinausgehen, die nur immer Teilergebnisse erbringen kann und daher niemals zu einer umfassenden Lehrertheorie führt. Demgegenüber stellt die bildungstheoretische und theologische Tradition den Erzieher in den Mittelpunkt. Nach dieser Tradition „legt sich die Wiederverwendung der Bezeichnung ‚Persönlichkeit' nahe. Dieser Begriff kennzeichnet nicht nur die Instanz, sondern auch den Prozeßcharakter von Bildung: Persön-

lichkeit kann nur werden. Bildung ist so ein Werden von Identität und Persönlichkeit" (29). Belegt wird der vorgestellte hypothetische Theorieansatz durch einen kurzen geschichtlichen Durchblick vom vorklassischen Bildungsdenken über die neuhumanistischen Bildungstheorien bis zu den Bildungstheorien des 20. Jh.s (Nohl, Weniger, Kerschensteiner, Heydorn) und die mit diesen Theorien verbundenen Lehrervorstellungen.

Im zweiten Teil wendet sich L. der Erziehungswirklichkeit unter einer hist. Fragestellung zu, ausgehend von der Einsicht, „daß die gegenwärtige Wirklichkeit von Schule, Bildung und Lehrerberuf erst durch die geschichtliche Rückschau in der durch ihre Genese gesetzte gegenwärtige Geltung erkannt werden kann ... Dabei zeigt sich, in welchem Maße negativ wie positiv der Religionslehrer und der Religionsunterricht in das Ganze von Erziehung und Bildung verwoben sind" (15).

Untersucht werden Schultheorien und Schulwirklichkeit in der Reformationszeit, Erziehungswesen und Erzieher im Übergang zur Moderne und das entwickelte Schulwesen in Preußen. Dabei ergibt sich, daß sich das Volksschulwesen aus drei unterschiedlichen Traditionssträngen entwickelt hat: „Aus der Tradition der Schreib- und Rechenschule die Ausbildungsfunktion; aus der Garnisonsschule die Sozialisations- und Erziehungsaufgaben und aus jener der Kirchengemeindeschulen eine Bildungsforderung ... Jede dieser Funktionszuschreibungen fordert zu ihrer Erfüllung einen verschiedenartigen Typus von Lehrer, so daß Unterschiede in der Aufgabenstellung der Schule auch immer Veränderungen im Selbstbild wie in der Ausbildung des Erziehers nach sich ziehen. Das Ringen um eine seminarische, akademische oder handwerkliche Lehrerbildung ist nur auf dem Hintergrund einer unterschiedlichen Bestimmung der Gesamtaufgabe der Volksschule zu verstehen" (172).

Die verschiedenen Traditionsstränge sind unterschiedlich begründet: ökonomisch, politisch und pädagogisch, letztlich jedoch nicht mehr religiös, obwohl der Religionsunterricht bis weit in das 19. Jh. hinein eine dominierende Stellung im Schulganzen innehat. Es zeigt sich deutlich, das Bildungsverständnis, in der Reformationszeit religiös begründet aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der Rechtfertigungslehre, wandelt sich; Bildung wird zum Moment der Ausbildung und der Sozialisation.

Im dritten Teil befaßt sich L. mit dem Schulwesen, in welchem der Religionsunterricht zu einem Fremdkörper geworden ist. „Der krisenhafte Zustand des schulischen Religionsunterrichtes ist primärer Anlaß für die Herausbildung der Religionspädagogik als Theorie und Didaktik des Religionsunterrichts. In ihr herrscht zunächst die Einsicht vor, daß künftig nur unter der Einbeziehung der Pädagogik der Religionsunterricht in der Schule begründbar sein wird. Dieser Gesichtspunkt führt zu einer Anknüpfung an die pädagogische und insbesondere an die bildungstheoretische Tradition, die dann ihrerseits die Einsicht in das Primat der Lehrerperson zur Folge hat" (16).

In der Religionspädagogik kommt es im Ringen um die Überwindung der Krise zu einer Konfrontation von Erziehungs- und Bildungstheorie. Von dieser Fragestellung her werden die Entwürfe der liberalen Religionspädagogik daraufhin untersucht. Im Anschluß daran kommt die dialektische Theologie in ihrer Bedeutung für die Religionspädagogik zu Wort. Im einzelnen untersucht L. das Konzept der Bildung als religiöse Erziehung nach R. Kabisch, die theologische Bildungstheorie nach F. Niebergall, das Konzept der Erziehung zur religiösen Grundentscheidung nach G. Bohne, die Vorstellung vom Erzieher unter dem Gesetz nach K. Frör, schließlich den Ansatz Bildung aus Glauben nach O. Hammelsbeck.

L. versteht seine Arbeit als Vorstudie zu einer theologischen Bildungstheorie, innerhalb welcher sich die Konturen einer bildungstheoretischen Betrachtung des RL abzeichnen. Diese Bildungstheorie ist sein Postulat. Als Suchraster für den geschichtlichen Durchgang zu pädagogischen, bildungssoziologischen und religionspädagogischen Erscheinungen erweist es sich als äußerst fruchtbar, so daß L. Einsichten in geschichtliche Zusammenhänge zutage fördert, aus denen sich neue Aspekte für eine Theorie des RL ergeben können. Ob sich daraus jedoch eine theologische Begründung für eine religionspädagogische, allgemeine Bildungstheorie entwickeln wird, erscheint fraglich. Es dürfte zum einen schwierig sein, eine solche Bildungstheorie zu entwerfen, die es primär und ausschließlich mit dem Religionsunterricht in der Schule zu tun hat; zum anderen wird es nicht leicht sein, die Krise, in die der RU in der öffentlichen Schule geraten ist, und die Spannung, in der der RL steht, gleicherweise Schulmann und kirchlich Beauftragter zu sein, im Rückgriff auf eine allgemeine Bildungstheorie zu lösen. Die Bedenken sind um so berechtigter, als L. offensichtlich von der Analyse heutiger Schulwirklichkeit wenig hält und sich von den unterschiedlichen empirischen, psychologischen und soziologischen Untersuchungen zum RL absetzt, und zwar aus grundsätzlichen wissenschaftstheoretischen Überlegungen.

Regensburg Johann Hofmeier

Fischer, Alfons: **Pastoral in Deutschland nach 1945.** Bd I: Die „Missionarische Bewegung" 1945–1962. – Würzburg: Echter 1985. 327 S., kart. DM 39.–

Eine „Geschichte zur Wiedervorlage", zum Nochmal-Lesen, zur kritischen Erinnerung nennt Alfons Fischer seinen engagierten Rückblick auf die Seelsorge in Deutschland von 1945–1962 (12). Als verbindendes Charakteristikum erweist sich die missionarische Komponente, die den Zusammenbruch des Dritten Reiches als Aufbruch in eine bessere menschliche und kirchliche Zukunft zu nutzen versucht. Ein endgültiges Urteil darüber, ob und wieweit dieser Versuch gelungen ist, bleibt der späteren Geschichtsschreibung überlassen. Der Vf. will als Beteiligter (er war lange Jahre Schriftleiter der Pastoralzeitschrift „Lebendige Seelsorge") das Erlebte ordnen, Fragen stellen, Motive deuten und so die Zeitgeschichte für Gegenwart und Zukunft relevant werden lassen.

Schon im I. Kapitel (13–16: Stunde Null für die Seelsorge?) leuchtet die sehr differenzierte Fragestellung auf: einerseits zeigt sich nach der Naziherrschaft ein großer Aufbruch zur geistigen und religiösen Erneuerung des ganzen Volkes; andererseits gibt es auch schon damals warnende Stimmen, die auf den fortgeschrittenen Säkularismus in ganz Europa hinweisen und vor falscher Euphorie warnen. „Die geistig-religiöse Erneuerung des Volkes sei nicht als Massenbewegung zu erwarten. Ob sie überhaupt gelingen werde, hänge davon ab, daß sich aus dem Zusammenbruch heraus wenigstens eine kleine Elite formiere" (15).

Das II. Kapitel (17–28: Herausforderung durch den Säkularismus) schildert die Schwierigkeiten im Detail: Diasporasituation in vielen Teilen Deutschlands aufgrund der großen Flüchtlingsströme; Rückgang des Kirchenbesuchs; Neigung zum Allgemeinen und Unverbindlichen bei großen Bevölkerungsschichten (lautloser Abfall); geistige Aushöhlung des Familienlebens; Gewohnheitschristentum. Schließlich als zusammenfassende Deutung: „Es ist doch wohl Merkmal einer sterbenden Zivilisation, wenn sie unfähig wird, Empfangenes weiterzugeben. Das Transferproblem konnte bereits in den fünfziger Jahren in der Pastoral Sorgen bereiten. Es hat sich in den folgenden Jahrzehnten ständig verschärft. Zunächst aber stand diesem Problem nicht kirchliche Resignation gegenüber, sondern der Wille und der Mut zum missionarischen Angriff" (28).

Wichtige Akzentuierungen dieses missionarischen Angriffs nennt das III. Kapitel (29–37: Konsequenzen aus der Bedrängnis). Vor allem geht es um die Stärkung der religiösen und apostolischen Bildung der Laien. Das wegweisende und problemanzeigende Wort von Pater Ivo Zeiger SJ „Deutschland ist Missionsland geworden" (34) korrespondiert mit einer großen Zuversicht, mit Mut und Einsatzbereitschaft unzähliger Menschen für die Sache des katholischen Glaubens.

Eine Fülle von Einzelheiten schildert das Kapitel IV (39–167: Missionarische Seelsorge). Aus dessen Breitwandpanorama nur einige Blickpunkte: Förderung und Ausbau „lebendiger Gemeinden"; die Volksmissionsbewegung mit ihren erfüllten und unerfüllten Erwartungen; Entdeckung und Förderung des Laienapostolates; die schon damals aufbrechende Priesterfrage samt den stetig wachsenden Nachwuchssorgen; verschiedene geistliche Bewegungen und charismatische Predigergestalten. Dazu immer wieder der Hinweis auf parallele Entwicklungen vor allem in Frankreich und den USA. Insgesamt ein ungeheuer breites Spektrum pastoraler Erneuerung, das konsequent hinführt auf die großen Themen und Fragen des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Diese Ausrichtung gilt auch für die Weiterentwicklung von Liturgie und Katechese nach 1945. Kapitel V (169–226: Pastorale Verkündigung) erinnert ausführlich an die Einführung des neuen („grünen") Katechismus, an die weiterentwickelten Formen der Erwachsenenbildung und verschiedene Versuche zur inhaltlichen und formalen Erneuerung der Predigt. Im abschließenden Kapitel VI (227–278: Liturgie in Bewegung) dann der Rückblick auf die sehr dynamische Entwicklung des Gottesdienstes in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg. Als wichtige Stichworte seien genannt: von der liturgischen Bewegung zur Erneuerung der Liturgie; die Enzyklika „Mediator Dei" und ihre pastorale Umsetzung; liturgische Bildung als notwendige Ergänzung veränderter Formen; Erneuerung des Sonntags; Ruf nach der Volkssprache in Eucharistie und Sakramentenspendung; neue Formen im Kirchbau und in der sakralen Kunst. Auch hier eine Fülle von Tendenzen, Erwartungen und Reformversuchen, die mit großem Elan das innere und äußere Leben der Kirche prägen. Es gilt, den von Pater Ivo Zeiger beim Katholikentag 1945 vorgegebenen Auftrag zu verwirklichen: „Der deutsche Katholizismus muß von unten her wieder neugebaut werden" (278).

Hat die missionarische Bewegung nach 1945 ihr Ziel erreicht, können die wesentlichsten Aufgaben der Pastoral nach dem 2. Weltkrieg als erfüllt betrachtet werden? Der Vf. verzichtet auf direkte Wertungen der vorgestellten Aktivitäten und Entwicklungen. Die der Darstellung zugrunde liegenden Maßstäbe und Ordnungskategorien sind eher auf inhaltliche Strukturierung als auf wertende Beurteilung angelegt. Aber indirekt wird doch eine große Skepsis deutlich. Denn viele der hochgesteckten pastoralen Pläne und Aktivitäten laufen ins Leere: die Volksmission erreicht eher die sowieso Treuen als die eigentlich angesprochenen Abständigen; der neue Katechismus ist zwar hilfreich, aber das religiöse Wissen der Jugend wird trotzdem immer geringer; die Sakramente werden in der Volkssprache zwar besser verstanden, gleichwohl von immer weniger Menschen empfangen. Solche Mißerfolge bedeuten nicht nur für die damals Beteiligten, sondern auch für den heutigen Leser eine gründliche Lektion in pastoralem Realismus verbunden mit der deutlichen Warnung vor angeblich immer erfolgreichen pastoralen Wundermitteln. Die sowohl Realismus als auch pastorales Engagement ausstrahlende Darstellung schärft den Blick für das Wesentliche. Die heute aktiven Katholiken sind von den damals Engagierten geprägt und im Glauben erzogen

worden. Diese Wurzeln neu in Erinnerung gerufen zu haben ist das zur Weiterarbeit anregende Verdienst der pastoralen Zeitgeschichte von Alfons Fischer.

Münster Hermann Wieh

Bonhoeffer, Dietrich: **Spiritual Care.** Translated and with an Introduction by Jay C. Rochelle. – Philadelphia: Fortress Press (1985). 93 S., kart.

Die Seelsorge-Vorlesung, die Dietrich Bonhoeffer 1935 bis 1939 in dem vom Bruderrat der Bekennenden Kirche eingerichteten Predigerseminar in Finkenwalde zu halten pflegte, ist, auf Grund von Nachschriften rekonstruiert, erst 1972 herausgegeben worden (D. B., Gesammelte Schriften, 5. Bd, München 1972, 363–414; dort fälschlicherweise unter der Seitenüberschrift „Aus der Dozentenzeit. 1931–1933"). J. C. Rochelle hat nun diese Vorlesung ins Englische übersetzt und durch Anmerkungen zum Text und durch eine ausführliche Einleitung dem englischsprachigen Leser erschlossen. Bonhoeffer als Lehrer der Seelsorge – das ist ein in der B.-Forschung noch nicht beachtetes Thema. R. greift es allerdings nicht in historischer Absicht auf: „Seelsorge steht in einer langen Tradition der lutherischen Kirche . . . In den letzten 40 Jahren ist aber Seelsorge durch eine psychologische Methode und Sprache beherrscht worden, während dieses ältere Modell in den Hintergrund verbannt wurde. Dieses Buch will ein kleiner Versuch sein, eine ältere Tradition zu überprüfen" (23). In der Einleitung beschreibt er Stärken und Schwächen der Seelsorge-Konzeption B.s (bes. 18).

Münster Erdmann Sturm

Pluta, Olaf: **Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance.** – Amsterdam: Grüner 1986. 137 S. (Bochumer Studien zur Philosophie, Bd 7), Lw. DM 50.–

Der Titel dieser schmalen Untersuchung (ohne Vor- und Nachwort sowie Anhangsteil nur 67 Seiten) ist irreführend. Es geht nicht um die Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin als solcher, sondern um die Kritiker der Möglichkeit, diese Lehre rational, d. h. unter Absehung vom christlichen Glauben zu beweisen, genauer noch: es geht um jene „Kritik" an der Rationalität der Unsterblichkeitslehre, die im Umkreis des spätmittelalterlichen bzw. des frühneuzeitlichen Programms der sog. „doppelten Wahrheit" steht: philosophisch sympathisiert man mit der These von der Sterblichkeit der menschlichen Seele, theologisch dagegen hält man an ihrer Unsterblichkeit fest. Kurz: in der vorliegenden Studie „soll die geistige Bewegung nachgezeichnet werden, die zu Pietro Pomponazzi führt, in seinem ‚De immortalitate animae' ihren Höhepunkt erreicht und schließlich in die Aufklärung übergeht" (6).

Nachdem in kurzen Durchblicken die Unsterblichkeitsbeweise von Dominicus Gundissalinus zu Albertus Magnus, dann von Thomas von Aquino zu Johannes Duns Scotus und schließlich von Heinrich von Harclay zu Wilhelm von Ockham skizziert wurden, dürften Kap. 5 („Johannes Buridan und die Schule der Buridaner") und Kap. 6 („Pietro Pomponazzi und die Schule von Padua") das eigentliche Zentrum der Arbeit bilden, wie dies auch der Anhang bisher unveröffentlichter Texte aus diesen beiden Schulen zeigt. Hier werden Denker vorgestellt, welche philosophisch, d. h. „ex rationibus naturalibus puris" (Buridan: 85) bzw. „pure philosophice loquendo" (Benedikt Hesse von Krakau: 109) der Aristoteles-Interpretation des Alexander von Aphrodisias folgen, die im übrigen aber „firmiter et indubitanter" sich zur Lehre von der Unsterblichkeit als christlicher Glaubenslehre bekennen. Diesen „Konflikt" zwischen Glaube und Vernunft herauszustellen, ist das eigentliche Ziel der Untersuchung. „Der Versuch, die ratio fidei, die Vernünftigkeit des Glaubens nachzuweisen . . ., ist im späten Mittelalter endgültig gescheitert. Martin Luther entschied sich in dieser Situation gegen die Vernunft – ‚des Teufels Hure' – und für den Glauben allein . . . Pietro Pomponazzi entschied sich für die Sache der Vernunft. In einer Zeit, in der das offene Eintreten für die Vernunft und gegen den Glauben, für den Rationalismus und gegen den Irrationalismus, lebensgefährlich war, wie noch im Jahre 1600 der Tod Giordano Brunos auf dem Scheiterhaufen der Inquisition bewies, hat er die Wahrheit der Philosophie stets in seinem Herzen bewahrt" (75).

Dieses „ideologiekritische" Ergebnis der Untersuchung wird nun aber in gar keiner Weise durch sie selbst belegt, im Gegenteil: es beruht auf Halbwahrheiten und deutlichen Fehlinterpretationen, wenn nicht gar von Verfälschungen und Unterstellungen die Rede sein muß.

Unterstellungen. Für die ganze Studie ist folgendes Interpretationsprinzip leitend: Die bedrohliche Situation derer, welche der Aristoteles-Interpretation des Alexander folgten, „gilt es, nicht aus den Augen zu verlieren, wenn es bei der Vorstellung der Gegner der Unsterblichkeitsdoktrin [schon diese Formulierung ist verfälschend: in Wirklichkeit waren es Kritiker ihrer rationalen Demonstrabilität!] darum geht, so manchen rhetorischen Kunstgriff zu verstehen, mit dem diese die eigene Meinung zu maskieren wußten. Es ist erstaunlich, wieviel der eigenen Meinung trotz aller Notwendigkeit zur Maskierung doch nicht zum Vorschein kommt; der Grad der Unverdecktheit grenzt gelegentlich sogar an Tollkühnheit und beweist den Mut, mit dem diese freien Geister allen Zwängen zum Trotz ihren Standpunkt vertreten haben" (13). Diese „hermeneutische Unterstellung" legitimiert nun dazu, bei den behandelten Denkern nicht nur ein tatsächlich zutage tretendes Auseinanderdriften des Begründungszusammenhangs von Glaube einerseits und Vernunft andererseits herauszuarbeiten, sondern dieses Auseinanderdriften – oft gegen den Wortlaut und Sinn der Texte – auf die Formel „Vernunft contra Glauben" hin zu interpretieren. In Wirklichkeit aber bemühten sich die meisten der hier behandelten Denker – was Vf. unbeachtet läßt – noch deutlich um eine Zuordnung von Vernunft und Glaube. Eine Reihe von ihnen weist darauf hin, daß es „rationes persuasivae non demonstrativae" für die Unsterblichkeit der Seele gibt; was sie ablehnen, ist eine „demonstratio stricte dicta", ja es sind *bestimmte* „rationes", die den Beweis nicht leisten können, nämlich jene rationes, quae habent „ortum ex sensibus et ex his, quae possumus experiri" (Buridan: 85). Gelegentlich finden sich sogar gegenläufige Bemerkungen, wie die von Pietro Pomponazzi: „Ich will noch eines sagen, daß man, philosophisch gesprochen, beweisen kann, daß die Seele unvergänglich ist" (57). Ein solcher Satz wird von Vf. aufgrund seines (scheinbaren) Widerspruchs zu anderen Texten folgendermaßen kommentiert: „Hat Pietro Pomponazzi sich zum kirchenkonformen Thomisten gewandelt? Mitnichten! Er hat sich nur die Kutte des Dominikaners übergeworfen, um, in dieser notwendigen Verkleidung, weiter die Gedanken des Alexander von Aphrodisias propagieren zu können. Diese Mimikri ist ihm so vollkommen gelungen, daß die deutsche Aufklärung ihn als einen rechtgläubigen Christen mißverstehen konnte" (58).

Völlig fehlinterpretiert werden jene Äußerungen, in denen die behandelten Denker zustimmend die Meinung vertreten sollen, die menschliche Seele sei sterblich (61, 73). So schreibt Vf.: „Johannes Buridan bekennt sich offen zu Alexander von Aphrodisias . . .: ‚wenn nicht unser Glaube wäre, würde ich dem Alexander glauben'" (73). Doch diese „Zustimmung" bezieht sich eindeutig auf die Aristoteles-Auslegung des Alexander gegen die Aristoteles-Auslegung des Averroes und meint im Kontext: rein philosophisch hat Alexander gegen Averroes recht, denn nach Aristoteles ist die menschliche Seele tatsächlich sterblich. (Vgl. die angeführten Texte 83, 88, 107, 109.)

Verzerrt erscheint der theologiegeschichtliche Kontext, da dessen wirkliche Konturen offenbar Vf. nicht geläufig sind. So wird z. B. der Eindruck erweckt, erst das Auseinanderbrechen der hochmittelalterlichen Synthese von Philosophie und Theologie habe die Unsterblichkeitsbeweise in eine Krise gestürzt. In Wirklichkeit jedoch ist das Problem der Rationalität der Unsterblichkeit schon seit dem christlichen Altertum viel differenzierter zu sehen. Bereits der späte Augustinus kennt keinen metaphysischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, sondern nur Glaubensgründe. Diese Position wird im wesentlichen von der Frühscholastik übernommen. Auch hier ist die Unsterblichkeit der Seele keine philosophisch-rationale Wahrheit, sie zählt vielmehr „zu den Offenbarungswahrheiten, an die der Christ glauben muß, wenn er gerettet werden will" (R. Heinzmann, Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes, Münster 1965, 246). Zwar ändert sich dies – vordergründig gesehen – in der Hochscholastik. Doch sind auch hier die vorgetragenen Beweise letztlich Konvenienz- und nicht notwendige Beweisgründe. Die „rationes necessariae" der Scholastik haben nicht die gleiche Bedeutung wie in der Neuzeit, wo diese mehr oder minder mit den „rationes pure naturales" identifiziert werden. Die (Hoch-)Scholastiker haben jedenfalls klar zurückgewiesen, daß in dieser Fragestellung strikt rational, in „reiner Philosophie" argumentiert werden kann. H. J. Weber (Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie, Freiburg–Basel–Wien 1973) hat näher gezeigt, daß die „philosophischen Beweise", die hier bereits zurückgewiesen werden, diejenigen sind, „die außerhalb der christlichen Lehre [stehen]. Wird aber die durch die Sünde verdunkelte und geschwächte Vernunft durch den Glauben erleuchtet und geläutert, dann muß eine rationale Bewältigung des Glaubens durch den denkenden Menschen stattfinden, die zu Einsichten und Aufweisen führen kann, denen der heidnische Philosoph nicht zu folgen vermag und wodurch er auch nicht überzeugt werden kann . . . Damit wird verständlich, daß beim Aufkommen einer selbständigeren und unabhängigeren Philosophie in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts auch die Möglichkeitsbeweise in den Vordergrund rücken. Die neu sich ausformende Philosophie . . . gewinnt . . . in ihrer Methode eine solche Eigenständigkeit, daß schließlich dieser neuen Situation auch in der Theologie Rechnung getragen werden muß" (200f). Das also ist der eigentliche Grund, warum man erst seit Duns Scotus skeptisch gegen die „rationalen" Unsterblichkeitsbeweise ist. Nicht weil jetzt die Sachlage „in sich gesehen" anders beurteilt wird, sondern weil jetzt analytisch zwischen philosophischer und theologischer Beweisführung klarer unterschieden wird. Diese Zusammenhänge entgehen völlig der vorliegenden Untersuchung. Ja, diese erweckt sogar den Eindruck, daß erst die „Teufelssaat" (5) der aristotelischen Linken Cajetan zum Eingeständnis gezwungen hat, „daß die Philosophie des Aristoteles die These von der Sterblichkeit der Seele zur Folge hat" (5). Als ob dies nicht bereits alle großen Scholastiker gewußt hätten! Eben dies war ja der Grund, daß die meisten von ihnen im Seelenverständnis bewußt und reflektiert eine „Kompromißlösung" zwischen Platon und Aristoteles eingingen.

Ideologische Voreingenommenheit und Polemik ziehen sich durch die ganze Studie. So wird z. B. suggeriert, daß die von Vf. behandelten Kritiker aus ideologischen Gründen in der Forschung vergessen wurden (3) und daß die Kirche die durch sie markierte Bewegung als fundamentale Bedrohung ansehen mußte. Denn „mit dem Glauben oder Nichtglauben an ein Weiterleben nach dem Tode stehen oder fallen Reichtum und Macht der Kirche als Verwalterin des Jenseits" (4). Bereits Dominicus Gundissalinus sah „ganz klar", „daß die These von der Sterblichkeit der Seele die Kirche als Institution [!] überflüssig

macht" (8). Als Beleg dafür (!) wird folgender Satz angeführt: „Wenn die menschliche Seele nach diesem Leben nicht weiterleben würde, würde Gott hier (in diesem Leben) vergeblich (vane) und grundlos (frustra) gedient." – Wegen der Aporie der Existenzweise einer anima separata wird die thomanische Idee der unsterblichen Seele gleich ganz „als in sich widersprüchlich" verworfen (18). Als ob es nicht – sogar bei Thomas selbst – Möglichkeiten gäbe, die Aporien zu lösen! Doch nein: sogar das berühmte Thomas-Wort „Sunt paleae, frater Reginalde!" wird ohne Argument suggestiv mit dem vorausgesetzten Konzept zusammengebracht: „Wir wissen nicht, ob Thomas von Aquino damals vor allem an seine Unsterblichkeitslehre gedacht hat; unbestreitbar hingegen ist, daß bereits Johannes Duns Scotus sie einer scharfen Kritik unterzogen hat" (19). – Über Wilhelm von Ockham heißt es, daß er sich angesichts der „eindeutigen lehramtlichen Entscheidung" des Konzils von Vienne über die anima – forma corporis „betont vorsichtig" ausdrückt (29). Dabei war die Aussage des Konzils in diesem Punkt gar nicht sehr „eindeutig", beachtet man Intention und Diskussionen des Konzils selbst sowie deren Rezeptionsgeschichte.

Eine Fülle von unkorrekten bis falschen Übersetzungen unterstreicht noch einmal mehr die Unseriosität der Untersuchung. So wird z. B. der völlig unsinnige Satz „Nach Albertus Magnus stimmt Theologisches prinzipiell [!] mit Philosophischem nicht überein, da es sich auf Offenbarung und Inspiration, nicht jedoch auf vernünftige Argumentation gründet" (14[36]) mit folgendem Albert-Zitat belegt: „Theologica autem non conveniunt cum philosophicis in principiis [!], quia fundantur super revelationem et inspirationem et non super rationem." – Der Satz des Wilhelm von Ockham „Scripturas divinas viro praefero in sacris litteris idiotae" wird übersetzt mit: „Er ziehe einen der Hl. Schrift Kundigen [!?] einem theologischen Laien vor" (27). Dabei geht es darum, die Hl. Schrift selbst einem der Hl. Schrift nur laienhaft Kundigen vorzuziehen. So könnte man fortfahren ...

Interessant ist der Anhang, der eine Reihe von bisher unveröffentlichten Texten (u. a. von Johannes Buridan, Nikolaus Oresme, Gabriel Biel) zur Frage der Unsterblichkeit der Seele wiedergibt. Allerdings scheint mir der wissenschaftliche Wert dieser Wiedergabe gering zu sein, insofern es sich nicht um eine Edition handelt (obwohl ein Handschriftenverzeichnis hinzugefügt ist), und aus dem Literaturverzeichnis nicht einmal klar erscheint, aus welcher Hs. eigentlich ein Text wiedergegeben wird. – Die Liste der Sekundärliteratur ist – mindestens was die scholastische Unsterblichkeitslehre angeht – durch und durch zufällig und unvollständig; was den frühneuzeitlichen Seelenbegriff angeht, fehlt mindestens die Untersuchung von S. Caramella, L'anima nell' Umanesimo e nel Rinascimento, in: L'Anima, hrsg. v. N. F. Sciacca, Cremona 1954.

Bezeichnenderweise stehen als „Motto" über der Arbeit die Verse von B. Brecht „Gegen Verführung": „Ihr sterbt mit all den Tieren / Und es kommt nichts nachher." Kurt Flasch, welcher der Arbeit eine Einführung vorangestellt hat (mit Datumsangabe „Allerseelen 1985") und ihr „Tatsachensinn und Problembewußtsein" bescheinigt, schreibt dazu: „Die Arbeit wird Kontroversen auslösen. Vielleicht wird sie die Freunde der Unsterblichkeitsdoktrin anregen, mit neuen Argumenten wenigstens ihre irdische Unsterblichkeit zu sichern." M. E. wird durch all dies noch einmal mehr unterstrichen, um was es hier wirklich geht: nicht um eine seriöse philosophiegeschichtliche Arbeit, sondern um das Festmachen einer persönlichen vorgefaßten Position in der Geschichte mittels dazu aufbereiteter Materialien.

Freiburg i. Br. Gisbert Greshake

Valderrey, José: **Sekten in Mittelamerika** (= pro mundi vita Bulletin 100, 1985/1). Brüssel: Pro Muni Vita 1985. 46 S.

Der in Mexiko lebende Autor versteht seine Untersuchung als Beitrag im Sinne der Aufforderung der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats, Puebla 1979, das „Phänomen der ‚freien religiösen Bewegungen' sowie die Ursachen für deren schnellen Anwachsen ... sorgfältig zu untersuchen, damit wir uns in unseren kirchlichen Gemeinschaften den Bestrebungen und Fragen stellen können, auf die diese Bewegungen eine Antwort geben wollen" (Schlußdokument Nr. 1122), d. h. Vf. selbst bietet noch keine Lösungen, sondern einen „Beitrag zur Prüfung dieses Problems und zur Lösungsfindung" (46).

Es geht um das „Aus-dem-Boden-Schießen der Sekten" (1), jener „weitgehend aus der Erweckungsbewegung hervorgegangenen Denominationen und deren evangelikale und fundamentalistische Absplitterungen, d. h. jene Traditionen und Gruppen, für die die Bibel der einzige autoritativ-verpflichtende Text ist " (5). Da sich Vf. auf diese Gruppen konzentriert, hätte der deutsche Titel exakter gewählt werden sollen, etwa eine strengere Übersetzung des spanischen Originals („Protestantische Sekten") oder die von den Bischöfen gewählte Bezeichnung, zumal bei uns heute mit dem Begriff „Sekten" eher Gruppen wie die Children of God, Krishna-Jünger oder Mun-Anhänger u. a. m. assoziiert werden, die wiederum in Mittelamerika „keine große Rolle" spielen (vgl. 5).

Neben allgemeinen Ausführungen zu Begriff und Wesen von „Sekten" (6/9), expliziten zu ihrer geschichtlichen Entwicklung und Expansion in verschiedenen Stadien und Ländern (10/22), bietet Vf. eine Analyse der internationalen und nationalen Faktoren, die den „Sekten" den Boden bereiten (22/35). Besonders interessant sind die folgenden Abschnitte, „Lehre und nächste Zukunft der Sekten" (35/9) und „Herausforderung durch die Sekten " (39/41), die die Aufgaben verdeutlichen, die sich den „traditionellen Kirchen" stellen (41/6). Wenn nämlich die Pfingstbewegungen und andere Gruppen aufgrund ihrer weltabgewandten gesellschaftspolitischen Passivität als „ein großes Hindernis für die Befreiung der Völker Mittelamerikas" (40) erkannt sind, so ist es an der Zeit, daß die kath. Kirche – der auch die Proselyten dieser Bewegungen zumeist und zumindest nominell angehören – aufhört, „mehr Zeit und Mühe in die Aufrechterhaltung der Disziplin, der Kirchenordnung und der Reinheit der Lehre" zu stecken, „als in den Versuch, die Herausforderungen und Aufgaben aufzugreifen, die durch eine Evangelisierung in Mittelamerika gestellt werden" (31). Dazu gehören: 1. „Das verkündigende und seelsorgerliche Handeln muß auf die Mehrheit des Volkes ausgerichtet sein" (42); 2. eine praxisnähere Ausbildung der Theologen sowie die Einbeziehung der Laien in die Missions- und Evangelisierungsarbeit (43); 3. die Schaffung neuer Gemeindestrukturen mit kleineren Einheiten zur Aktivierung des Gemeindelebens (43/4); 4. die Angleichung rationalistischer Formen des religiösen Ausdrucks an die Bedürfnisse des Volkes (44); 5. die Besinnung auf den eigentlichen Daseinszweck der Kirche: die Verkündigung des Reiches Gottes (44/5), u. a. m.

Folgendes sei angemerkt: Wenngleich Vf. meint, die Evangelisierungskampagne der Pfingstbewegungen übe keinen Zwang aus, ihre Proselytierungsmethoden stünden sogar „in einem scharfen Gegensatz zu den pastoralen Methoden, die der traditionelle Protestantismus und die röm.-kath. Kirche angewandt haben" (32), so ist festzuhalten, daß sich einige dieser Gruppen durch die den missionierten Indios aufgepfropfte Lebensordnung bis heute des Ethnozids schuldig machen (vgl. etwa die Berichte in der Zeitschrift „pogrom" der Gesellschaft für Bedrohte Völker).

Bonn Norbert Maria Borengässer

Gutiérrez, Gustavo: **Das Zweite Vatikanische Konzil und die Kirche Lateinamerikas.** – Essen: Bischöfliche Aktion Adveniat 1986, 47 S. (Adveniat-Schriftenreihe: Zeugnisse, Berichte, Kommentare, 12)

Diese Analyse aus der Feder des „Vaters der Theologie der Befreiung" ist die reife Frucht intensiven Studiums der Dokumente des II. Vaticanums und ihres Einflusses auf den Wandel von Kirche und Theologie in Lateinamerika. Die Umsetzung der Konzilsdokumente für die spezielle Situation LA's erfolgte vor allem durch die Allgemeinen Konferenzen des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) und Puebla (1979), an denen G. als Berater verschiedener Bischöfe teilgenommen hat und deren Beschlüsse von seiner Theologie maßgeblich mitgeprägt sind. Das Original (Vaticano II y la Iglesia latinoamericana) der hier vorzustellenden inhaltsreichen kleinen Schrift erschien genau zwanzig Jahre nach Abschluß des Konzils (Lima 1985).

Die originelle Untersuchung ist die erste Veröffentlichung des bekannten Vf.s, die in der ThRv zur Besprechung gelangt. So erscheint es angebracht, diesen bedeutenden Theologen der Dritten Welt gebührend vorzustellen:

1928 in Lima geboren, wurde G. 1959 als Lizentiat der Philosophie und der Psychologie (Löwen) sowie der Theologie (Lyon) zum Priester für sein Heimatbistum geweiht. Er ist Dr. theol. h. c. der Katholieke Universiteit Nijmegen (1979) und der Univ. Tübingen (1985). G. ist Professor der Pontificia Universidad Católica del Perú (vgl. LThK VI, 1055) sowie Gastprofessor der Kath. Universität Löwen, der Harvard University, der University of California (Berkeley), der Georgetown University (Washington), der Univ. Tübingen, des Institut Catholique de Paris, der Universidade Católica de São Paulo, der Jôchi Daigaku (Sophia University, Tokio), der University of Notre Dame (USA) und etlicher weiterer Theologischer Fakultäten. 1974 gründete er in Lima (Apartado 3090) das Instituto Bartolomé de Las Casas, in dem Psychologen, Soziologen, Philosophen und Theologen interdisziplinär «proyectos de promoción y desarrollo en los sectores populares y medios» erarbeiten. Die Veröffentlichungsreihe des Instituts umfaßt neun Themenkreise einer inkulturierten (auch die historische Dimension berücksichtigenden) Theologie: 1) Religiosidad popular en medio urbano, 2) Análisis crítico de la perspectiva marxista sobre la religión, 3) Fiestas religiosas en el Perú, 4) Espiritualidad y compromiso [= Engagement] cristiano, 5) Iglesia y sociedad en el Perú 1958–1978, 6) La mujer en el proceso de liberación, 7) Movimientos sociales en Lima, 8) Ideología y clases dominantes en el Perú actual, 9) Evangelización en el siglo XVI. Diese Übersicht des Forschungsprogramms dürfte zur Genüge beweisen, daß der von gewissen Kreisen LA's gegen G. erhobene Vorwurf, sein theologisches Werk sei vor allem von der politischen Theologie Europas geprägt, in keiner Weise berechtigt ist.

G. ist Mitherausgeber der Internationalen Zeitschrift für Theologie „Concilium". Er wurde 1985 von den Facultés Catholiques de Lyon «sur la base de l'ensemble de son œuvre» zum Dr. theol. promoviert.

Aus diesem Gesamt seiner zahlreichen Veröffentlichungen seien neben der in neun Sprachen übersetzten und immer wieder neu aufgelegten «Teología de la Liberación» (Lima 1971, Salamanca 1972, dt. Mainz 1973, Vorw. v. J. B. Metz) als wichtigste erwähnt (alle verlegt bei: Centro de Estudios y Publicaciones, Apartado 6118, Lima): Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina (1970), La fuerza histórica de los pobres (1979), El Dios de la vida (1982), Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo (1983, zwölf Übersetzungen), Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el Libro de Job (1986), La Verdad os hará libres (1986).

Der Dokumentationsabteilung von Adveniat gebührt Dank für die Übersetzung des hier zu besprechenden Studienheftes, das weiteste Verbreitung verdient, da ja die Problematik LA's (auch im deutschen Sprachraum) seit etlichen Jahren nicht mehr nur von einigen Fachleuten zur Kenntnis genommen wird, sondern gleichsam „Allgemeingut" von Theologie und Pastoral geworden ist und auch reger Austausch zwischen lateinamerikanischen und europäischen Bischöfen stattfindet (vgl. z. B. HerKorr 1986, H. 6). Auf einer Konferenz des CICOP (Catholic Inter-American Cooperation Program, einer 1964 von den Bischöfen der Vereinigten Staaten gegründeten Einrichtung, um über die Lage der Kirche in LA und entsprechende Hilfsprogramme zu debattieren) meinte Harvey Cox bereits 1971 (im Anschluß an das von G. vorgetragene Hauptreferat): „Dem Theologen genügt es nicht mehr, Deutsch zu lernen: heute lernen wir vor allem Spanisch und Portugiesisch."

In einem 1. Teil seiner Studie betrachtet G. ganz allgemein die Rezeption des Konzils in LA. In Anm. 2 des Originaltextes verweist er bei der Verwendung des Fachterminus «recepción» auf Congars Beitrag «La 'Réception' comme réalité ecclésiologique» (RSPhTh 56, 1972, 369–403). Der (nicht namentlich genannte) Übersetzer ließ diese grundlegende Anm. beiseite und übertrug simplifizierend mit „Aufnahme".

Im 2. Teil werden einige Grundzüge der Kirche LA's dargestellt, die sich nunmehr als mündig zu erfahren beginnt: unterwegs zu einer armen, missionarischen und österlichen Kirche. Besondere Beachtung verdient die Anm. (35 des Originals) zu der Formulierung «Iglesia popular» oder «Iglesia del pueblo», die der Übersetzer leider nicht richtig verstanden und nicht mit allen Nuancen wiedergegeben hat. Korrigiert muß sie lauten: „Der Ausdruck ‚Volkskirche' oder ‚Kirche des Volkes' bedeutete zunächst ‚Kirche der Armen' als Berufung der Gesamtkirche und nicht als Alternativkirche zu dieser. Darum formulierte man auch: ‚Kirche, die unter Einfluß des Geistes aus dem Volk geboren wird' (Puebla 263). Heute jedoch muß diese Formulierung entschieden fallengelassen werden (Puebla nennt sie lediglich ‚wenig glücklich', ebd.) aufgrund ihrer Zweideutigkeit und um der Gefahr abwegiger Interpretationen zu begegnen, mit denen sie inzwischen belastet wurde. Gegenwärtig stiftet die Verwendung dieses Ausdrucks nur unnötige Verwirrung."

Es ist bedauerlich, daß die Übersetzung nicht von einem Fachtheologen besorgt wurde. Anm. 3 des Originals zitiert Rahner nach einer engl. Übersetzung. Dieses Rahner-Zitat wurde nicht im deutschen Originaltext angeführt, sondern nach der span. Übersetzung des Vf.s rückübersetzt. Die Anm. wurde einfach ausgelassen. Desgl. blieb Anm. 4 des Originals unübersetzt. Für Anm. 5 und zahlreiche andere des Originals hat der Übersetzer sich nicht einmal die Mühe gemacht, für Zitate aus Konzilsreden Johannes' XXIII., Pauls VI. und anderen leicht zugänglichen Texten auf offizielle deutsche Übersetzungen zu verweisen. Für ein Ratzinger-Zitat wurde zwar der deutsche Originaltext erhoben, jedoch nicht der genaue Fundort angegeben (Das neue Volk Gottes. Topos-TB 1972, 112f), sondern Verlag und Seitenangabe der span. Übersetzung beibehalten (Anm. 7 des Originals). – «Marginación» wurde mit „Verdrängung" wiedergegeben, «ambivalencia» sinnentstellend mit „Vieldeutigkeit" (Anm. 14 des Originals), etc. etc. So bleibt eine mit wissenschaftlicher Akribie zu erstellende Übertragung dieser wichtigen Studie ein Desiderat.

Münster Werner Promper

Khoury, Adel Theodor / **Hagemann,** Ludwig: **Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime.** – Altenberge: Cis-Verlag (1986). 205 S. (Studien Bd 7), kart. DM 39.80

Dem Verhältnis von Christentum und Islam haben sich die beiden Autoren des zu rez. Werkes in zahlreichen Publikationen gewidmet. Dabei haben sie in vielerlei Hinsicht aufklärend und Vorurteile ausräumend gewirkt. In diesen Veröffentlichungen stellten sie die Glaubensgrundsätze und Lehren der jüngsten monotheistischen Weltreligion dar und wiesen auf die Gemeinsamkeiten, aber auch auf die Unterschiede zum Christentum hin. Waren diese Untersuchungen auch in jeder Hinsicht auf dem neuesten Stand der theologischen und islamwissenschaftlichen Diskussion, so fehlte ihnen doch hin und wieder der Bezug zum „real existierenden" Islam, zu den Vorstellungen einer Mehrheit von muslimischen Intellektuellen und Religionsgelehrten. Aus dieser Perspektive waren die politischen und religiösen Verwerfungen, die seit dem Beginn der 80er Jahre als islamischer Fundamentalismus bekanntgeworden sind, nur schwer erklärbar. Unter diesem Aspekt ist das vorzustellende Buch eine gewichtige Ergänzung der Arbeiten von K. und H. Das Buch fußt auf einer ungewöhnlich breiten Basis von islamischen Primärquellen. Die Bibliographie umfaßt mehr als 200 arabische Titel. Die Tatsache, daß es sich um eine Mehrzahl von sunnitischen Autoren handelt, darf nicht überraschen, da ausschließlich arabische Werke analysiert wurden. Doch sind auch einige der bekanntesten Denker der Schia, so Khumaini und Al Kashif al-Ghita vertreten. Die Konzentration auf arabische Autoren läßt sich auch angesichts der Quellenlage vertreten. Schiitische Gelehrte haben sich mit dem Christentum als Religion sehr viel weniger befaßt als Sunniten. Sie waren an den politischen Gegebenheiten des Kolonialismus und seinen Folgen sehr viel intensiver interessiert, bieten daher für die spezielle Thematik dieses Buches wenig.

Die Vf. stellen zunächst einmal unter Bezugnahme auf ihre früheren Untersuchungen die islamische Sicht des Christentums und seiner Lehren dar, um dann in Einzelheiten die Position moderner muslimischer Denker, die nicht zu den von Islamwissenschaftlern lange Zeit so gerne dargestellten islamischen Modernisten gehören, zu speziellen Fragen darzustellen. Dabei widmen sie einen breiten Raum der Haltung dieser Autoren gegenüber Paulus und den hierarchischen Strukturen, wie sie sich im Verlauf der Geschichte des Christentums entwickelt haben. Auch dem mit der Argumentation der islamischen Seite weniger vertrauten Leser geht dabei die Bedeutung des Korans für die muslimischen Autoren auf und die Vf. machen in ihren Darstellungen dieser Positionen auch deren Schwachpunkte deutlich.

Was nach der Lektüre des Buches von Khoury und Hagemann nachdenklich stimmt und auch bedrückt, ist die Tatsache, daß man davon ausgehen muß, daß das islamische Bild vom Christentum, wie es hier zutreffend gezeichnet wird, nicht das einer Minderheit unter den Muslimen ist, sondern unter vielen, die durch das Wiedererwachen der islamischen Welt bewegt sind, verbreitet ist. Der Dialog mit dem Islam ist immer auch eine Auseinandersetzung mit fremden Vorstellungen. Um den Dialog fruchtbar zu machen, müssen diese Vorstellungen zur Kenntnis genommen werden, auch wenn sie manchem schmerzlich, ja ärgerlich erscheinen. So ist denn die vorliegende Arbeit ein aufklärendes und sehr nützliches Buch, für das wir den Autoren aufrichtig Dank wissen.

Münster Peter Heine

Bours, Johannes: **Der Mensch wird des Weges geführt, den er erwählt.** Geistliches Lesebuch. – Freiburg, Basel, Wien: Herder. (1986). 288 S. Lw DM 19.80

Vf. gibt im Vorwort zu diesem „Lesebuch" selbst an, wie man es lesen soll: Man möge den Artikel lesen über die Kunst, sich in Gott zu verlieben (einen Artikel, zu dem er sich anregen ließ durch ein Buch mit dem gleichen Titel, von Erika Lorenz, 1985).

Vf. betont, daß diese Kunst seinem persönlichen Wunsch entspricht. Die Sammlung umfaßt Zeitschriftenartikel, Vorträge und Rundfunkansprachen. Spezielle Themen: Vom Weg des Menschen; vom Beten; vom Betrachten der Bibel; von Leitworten; vom Leben Gottes.

Gern knüpft Vf. an alte und neue Literatur an. Er spricht u. a. davon, daß Gott einen Traum träumt von der Auserwählung des Menschen zu einem Volk, das in seiner Liebe lebt, und sagt: Gott ist in uns daheim. Gott ist „als wehrlose Liebe der Rettende" (88). Das Wort Abba, Vater, bezeichnet er als Schlüsselwort zum christlichen Gebet und empfiehlt nachdrücklich das Jesus-Christus-Atemgebet. Eindringlich fordert er auch zum Betrachten der Bibel auf, um Christus auch im Wort des Alten Testaments zu erkennen (20). Ein anregendes Buch.

Herstelle Oda Hagemeyer

Corrigenda

ThRv 6/1985: Sp 468, 19. Z. v. u. Es muß dort „Lehrgespräch" statt „Streitgespräch" heißen.

ThRv 1/1986: Sp. 5 Z. 10 lies: hast statt hat. Sp. 5 Mitte: Seph(/ch) . . . und Tech(/ph) . . . Sp. 9 Z. 20: Jüngern. Sp. 9 Z. 17 v. u.: νεώς. Sp. 9 Z. 3 v. u.: 133 n. 11. Sp. 10 Z. 15: sekundäres. Sp. 11 Z. 8 v. u.: alttestamentlich. Sp. 12 Synopse Mas – LXX: twk sollte so über p-k gerückt werden, daß das t von twk direkt über dem Strich - von p-k steht. Sp. 12 Z. 21 v. u.: 'ämūnīm, 'ämät (2 x). Sp. 14 Z. 10: nš'. Sp. 14 Mitte, Zeilenanfang: Nach Lc 9,22 ist ein . zu setzen. Sp. 14 Synopse Mt – Mc; 1.–2. Doppelzeile: καὶ βλασφημία sollte so auseinandergerückt werden, daß καὶ über den Strichen (---) vor αἱ (in der Zeile darunter) zu stehen kommt. Am Ende der Striche, nach αἱ ist ein ι nachzutragen, so daß sich die Lesung βλασφημίαι anzeigt. In dem zweiten Dreizeilen-Gefüge ist ὸν unter das ῷ von τῷ zu rücken und mit einem Strich (unter dem τ der Oberzeile) zu ergänzen, so daß sich die Lesung τὸν ergibt.

Berichtigung

ThRv 4/1986: Sp 317. Herr Dr. K.-H. Minz legt Wert auf die Feststellung, daß er die Bezeichnung „Schöpfung als Zeichen und Ursakrament" nicht verwendet hat. Stattdessen muß es heißen: „Das Volk des Christus-Bundes versteht sich in dieser guten Schöpfung Gottes als Zeichen und Ursakrament."

Habilitationen im akademischen Jahr 1985/86

Augsburg:

Dr. theol. Wolfgang Werner, Paderborn, am 3. 6. 1986 für das Fach Altes Testament: „Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes" (Kilian, Leroy).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Hans Münk, Freiburg, am 5. 6. 1986 für das Fach Moraltheologie: Anerkennung der Dissertation sowie weiterer wissenschaftlicher Veröffentlichungen als schriftliche Habilitationsleistung (Stoeckle, Henning).

Dr. theol. P. Joseph T. Lienhard, SJ, am 10. 7. 1986 für das Fach Alte Kirchengeschichte und Patrologie: „Contra Marcellum: The Influence of Marcellus of Ancyra on Fourth-Century Greek Theology" (Frank, Lohr).

Mainz:

Dr. theol. Werner Krämer: „Konzepte kirchlicher Arbeiterbildung."

München:

Dr. theol. Gerhard Rottenwöhrer, München und Freising, am 23. 7. 1986 für das Fach Dogmatik: „Unde Malum? Herkunft und Gestalt des Bösen nach heterodoxer Lehre von Markion bis zu den Katharern" (Finkenzeller, Neuner).

Regensburg:

Dr. theol. Kurt Küppers, am 19. 2. 1986 für das Fach Liturgiewissenschaft: „Barocke Marienfrömmigkeit im Industriezeitalter. Untersuchungen zur Geschichte und Feier der Maiandacht in Deutschland und im deutschen Sprachgebiet" (Kleinheyer, Hausberger).

Würzburg:

Dr. theol. Stefan Scheld, Würzburg, am 12. 12. 1985 für das Fach Dogmatik: „Media salutis. Zur Heilsvermittlung bei Calvin" (Ganoczy, Fraling).

Dr. theol. Dieter Michael Feineis, Würzburg, am 30. 1. 1986 für das Fach Fränkische Kirchengeschichte: „Das Verhalten der katholischen Kirche in Deutschland während des 1. Weltkrieges – dargestellt am Beispiel der Diözese Würzburg" (Wittstadt, Langgärtner).

Dr. theol. Peter Plank, Würzburg, am 20. 2. 1986 für das Fach Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie: „Phos hilaron. Christushymne und Lichtdanksagung der frühen Christenheit" (Speigl, Schulz).

Innsbruck:

Dr. theol., Dr. phil. Gottfried U. Leinsle, Oberrieden/Bayern, am 10. 12. 1985 für das Fach Christliche Philosophie: „Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik" (Coreth, Muck).

Mag. phil., Dr. theol. Wolfgang Klausnitzer, Bad Windsheim, am 24. 1. 1986 für das Fach Fundamentaltheologie mit besonderer Berücksichtigung der Ökumenischen Theologie: „Primat und Unfehlbarkeit des Papstes im Disput zwischen Katholiken und Lutheranern. Von ‚Wider das Papsttum' (1545) bis ‚Einheit vor uns' (1985)" (Kern, Lies).

Wien:

Dr. theol. P. Stefan Knobloch, OFMCap, am 19. 6. 1986 für das Fach Pastoraltheologie: „Missionarische Gemeindebildung. Zu Geschichte und Zukunft der Volksmission" (Zulehner, Auf der Maur).

Dr. theol. Josef Kremsmair am 9. 6. 1986 für das Fach Kirchenrecht: „Bemühungen Österreichs zur Regelung interkonfessioneller Rechtsverhältnisse 1861–1864" (Primetshofer, Lenzenweger).

DDr. Helmut Röhrig (Hr. Floridus), Can.Reg., am 15. 5. 1986 für das Fach Kirchengeschichte: „Leopold III., der Heilige, Markgraf von Österreich" (Lenzenweger, Primetshofer).

Graz:

Dr. theol. Franz Breid, Gurk, am 5. 3. 1986 für das Fach Pastoraltheologie: „Landpastorei im Kontext der Entwurzelung" (Gastgeber, Zsifkovits).

Luzern:

Dr. theol. Anton Thaler, St. Gallen, am 13. 2. 1986 für das Fach Dogmatik: „Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie" (Müller, Christen).

Dissertationen im akademischen Jahr 1985/86

Augsburg:

Wilhelm Rees, Augsburg: „Der Religionsunterricht in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung" (Listl, Weidmann).

Bamberg:

Herbert Poensgen, Bamberg: „Die Befreiung einer verlorenen Beziehung. Eine biblisch-homiletische Untersuchung zu Lk 15,11–32 unter besonderer Berücksichtigung familientherapeutischer Erkenntnisse" (Fuchs, Eid).

Bernhard Laux, Bamberg: „Ordnungsmodelle der Massenkommunikation. Analyse und sozialethische Bewertung" (Glatzel, Eid).

Agnes Wuckelt, Bamberg: „Tendenzkritische Auslegung alttestamentlicher Texte im schulischen Religionsunterricht" (Görg, Hepp).

Bochum:

Peter Hoffmann, Essen: „Amt und Gemeinde in der Sicht der SOB Papiere" (Pottmeyer, Heinemann).

Freiburg i. Br.:

Jörg Sieger, Freiburg: „Louis René Edouard, Prince de Rohan-Guémené – Persönlichkeit und Wirken des letzten Straßburger Fürstbischofs im Schatten der französischen Revolution" (Bäumer, Frank).

Eugen Baldas, Freiburg: „Katholische Soziallehre im Religionsunterricht des Gymnasiums" (Henning, Biemer).

Marianne Kah, Freiburg: „‚Die Welt der Römer mit der Seele suchend . . .' Die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen ‚pietas Christiana' und ‚pietas Romana'" (Frank, Christes).

Günter Jerger, Freiburg: „Evangelium des Alten Testaments. Die Grundbotschaft des Propheten Deuterojesaja in ihrer Bedeutung für den Religionsunterricht" (Biemer, Deissler).

Gertrud Pollak, Rottenburg-Stuttgart: „Der Aufbruch der Säkularinstitute und ihr theologischer Ort. Historisch-systematische Studien" (Lehmann, Müller).

Karl-Heinz Braun, Freiburg: „Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden. Ein Beitrag zu seiner Biographie" (Bäumer, Frank).

Kenneth B. Steinhauser, Brooklyn, NY USA: „The Apocalypse Commentary of Tyconius: A History of its Reception and Influence" (Frank, Riedlinger).

Mainz:

Andrea Velthaus: „Hans Alberts Kritik am Offenbarungsgedanken."

München:

Manfred Schwarzhuber, München und Freising: „Empirische Untersuchung zur Verwendung und Wirkung ausgewählter Wörter in gehaltenen Predigten" (Feifel, Schilling).

Raimund Lachner, München und Freising: „Das ekklesiologische Denken Johann Sebastian Dreys. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts" (Finkenzeller, Scheffczyk).

Wolfgang Winhard, OSB: „Die Benediktinerabtei Wessobrunn im 18. Jahrhundert" (Schwaiger, Finkenzeller).

Irmingard Böhm, Augsburg: „Dogma und Geschichte. Systematische Überlegungen zum Problem der Dogmenentwicklung zwischen Alfred Loisy und dem Lehramt der katholischen Kirche" (Schaffczyk, Finkenzeller).

Markus Michael Eham, München und Freising: „Die Frage nach der Möglichkeit sakramentaler Gemeinschaft zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen im Licht der ekklesischen Dimension der ökumenischen Frage" (Finkenzeller, Neuner).

Boleslaw Gumieniuk, Gorzow/Polen: „Religiöse Erziehung / Teil einer allgemeinen Erziehung oder Element einer Daseinsform" (Feifel, Schilling).

Herbert Frohnhofen, Dr., München und Freising: „Apatheia tou Theou. Über die Affektlosigkeit in der griechischen Antike und bei den griechisch sprechenden Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos" (Stockmeier, Finkenzeller).

Münster:

Augustinus J. M. Hendriks, Rotterdam: „Mystagogie und pastorale Grundaufgaben" (Emeis, Mette).

Birgit Hartberger, Münster: „Psalm 137 auf dem Hintergrund von Jeremia 51 und der biblischen Edom-Traditionen" (Zenger, Weimar).

Hans-Gerd Schwandt, Köln: „Vollendung und Geschichte. Eine Untersuchung zu Kriterien und Relevanz eschatologisch qualifizierter Theologie für die Selbstverständigung des Menschen in Geschichte" (Vorgrimler, Metz).

Gerhard Spengler, Köln: „Motivation im Religionsunterricht. Empirische Untersuchungen zur Motivationsbestimmung und Motivationsverbesserung" (Mette, Steinkamp).

Thomas Hoppe, Osnabrück: „Friedenspolitik mit militärischen Mitteln in ethischer Sicht. Ein Vergleich strategischer Ansätze" (Schüller, Lüdicke).

Philip Naameh, Tamale (Ghana): „The Christianisation of the Dagara within the Horizon of the West European Experience" (Angenendt, Garijo-Guembe).

Peter Karpinski, Münster: „Annua Dies Dormitionis. Untersuchungen zum christlichen Jahrgedächtnis der Toten auf dem Hintergrund antiken Brauchtums" (Cramer, Kötting).

Regensburg:

Ingeborg Angerstorfer: „Melito und das Judentum" (Brox, Schmitt).

Beat Bühler: „Gegenreformation und katholische Reform in den stift-st.gallischen Pfarreien der Diözese Konstanz unter den Äbten Otmar Kuenz (1564–77) und Joachim Opser (1577–94)" (Benz, Hausberger).

Trier:

Hans-Jürgen Kuhn, Trier: „Christologie und Wunder. Untersuchungen zu Joh 1,35–51" (Eckert, Haag).

Heinz-Günther Schöttler, Trier: „Gottes heiliges Volk und die Heidenvölker. Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sach 1–6" (Haag, Eckert).

Tübingen:

Eberhard Schockenhoff, Rottenburg-Stuttgart: „Bonum hominis. Die theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin" (Auer, Hunold).

Giuliano Colosio: „Die Gastarbeiterfrage. Analyse und Bewertung aus theologischer und ethnologischer Sicht" (Mieth, Greinacher u. Bausinger).

Hermann Weber: „An der Grenze der Sprache. Religiöse Dimension der Sprache und biblisch-christliche Metaphorik im Werk Ingeborg Bachmanns" (Hünermann, Mieth).

Ulrich Willers: „‚... wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein!' – Nietzsches antichristliche Soteriologie, entfaltet am Leitfaden seiner Jesus-Deutung" (Hünermann, Kasper).

Tharcise Onema Ndjate, Tshumbe (Zaire): „De la logique de l'existence négro-africaine à l'appel du mystère chrétien pour une exploitation théologique du concept Tetela ‚vie'" (Kasper, Mieth).

Galo W. Vera-Chamaza, Guayaquil (Ekuador): „HIZQIJJAHÚ, Reconstrucción e Interpretación de las Narraciones de Ezequías en base a la Crítica textual, literaria, de las Formas y de la Composición" (Groß, Haag).

Wolfgang Heinemann (Lizentiat): „Nicolaus Cusanus, De pace fidei. Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens" (Seckler, Oeing-Hanhoff).

George F. Sabra: „Ecclesia sub ratione Dei. The Theological Ecclesiology of Thomas Aquinas" (Seckler, Mieth).

Stephan Ernst: „Gewißheit des Glaubens. Der Glaubenstraktat Hugos von St. Viktor als Zugang zu seiner theologischen Systematik" (Hünermann, Kasper).

Dietmar Rollny, Rottenburg-Stuttgart: „Pastoraler Dienst am straffälligen jungen Menschen" (Greinacher, Mieth).

Wolfgang Thönissen: „Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik" (Kasper, Hunold).

Würzburg:

Ruthard Ott, Würzburg: „Psychologische und theologische Grundkenntnisse gelingender Partnerschaft – pastorale Hilfen für die ehebegleitende Bildung" (Pompey, Teichtweier).

Manfred Maßhof-Fischer, Tübingen: „Eheliche Partnerschaft und Erziehung zur Partnerschaftsfähigkeit in pastoralpsychologischer Perspektive" (Pompey, Fraling).

Guido Fuchs, Würzburg: „Die ‚Feinde' in den Psalmen und ihre christliche Deutung im Psalmlied. Dargestellt an den Liedern Nikolaus Selneckers (1530–1592)" (Langgärtner, Ganoczy).

Otto Schwankl, Passau: „Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18–27 parr). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung" (Schnackenburg, Klauck).

Gerhard Kunath, SJ: „Kommunion und Kommunikation. Eine qualitative Analyse narrativer Interviews zur Vorbereitung und Feier des Weißen Sonntags" (Zerfaß, Neuenzeit).

Mathew Vekathanam, P.OCD: „Christology in the Indian Anthropological Context Man-History-Christ, the Mystery of Man and of the human History" (Ganoczy, Simonis).

Michael Eisenstein, OSB: „Selbstverwirklichung und Existenz – Ethische Perspektiven pastoral-psychologischer Beratung" (Fraling, Pompey).

Jae Min Ri, Würzburg: „Wonhyo und das Christentum. Ilshim als personale Kategorie" (Klinger, Willeke).

Rainer Bucher, Bamberg: „Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott. Das Problem des Personalen im Begriff des Christentums. Eine Untersuchung des veröffentlichten und unveröffentlichten Spätwerkes Nietzsches" (Klinger, Fraling).

Werner Nidetzky, MCCJ: „Mensch werden im Glauben. Dimensionen einer christlich geformten Selbstverwirklichung als kritische Perspektive seelsorgerischer Begleitung" (Zerfaß, Pompey).

Daniela Müller, Würzburg: „Albingenser – die wahre Kirche? Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis der ‚ecclesia Dei'" (Ganoczy, Weigand).

Graz:

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

Innsbruck:

Friedrich Mohr, Speyer: „Untersuchung zum Buch Joel" (Gamper, Kehl).

Bong Cheul Hwang, Masan: „Das Verhältnis zwischen Jesus und den Frauen nach Markus" (Stock, Gamper).

Milenko Anicic, Banjaluka: „Die Krankheit in der moraltheologischen Reflexion" (Rotter, Vass).

Anton Jakob Schuierer, Innsbruck: „Der Einstellungsbegriff als Orientierungshilfe für die Moral" (Rotter, Satura).

Helmut Waldmann, Rottenburg: „Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde" (Darlap, Kern).

Stanko Gerjolj: „Marxistische Erziehung als Herausforderung für die Katechese" (Grom, Morel).

Benno Elbs, Feldkirch: „Bußerziehung und Religionsunterricht. Eine kritische Analyse gegenwärtiger Unterrichtsmittel und katechetisch/religionspädagogischer Aspekte zu einer verantworteten Praxis" (Pissarek-Hudelist, Rotter).

Klaus Sonnweber, Innsbruck: „Vorfelder religiöser Erziehung. Ergebnisse einer empirischen Repräsentationserhebung bei Tiroler Jugendlichen" (Pissarek-Hudelist, Rotter).

Thomas Häringer, Speyer: „Geschichtsphilosophie bei Raymond Aron, Wissenschaftstheoretische Untersuchung der Begriffe Verstehen, Erklären und Kausalität in Arons Werk" (Richter, Leibold).

Salzburg:

Matthias Scharer, Salzburg: „Miteinander Glauben lernen. Entwicklung und religionsdidaktische Begründung aus der Themenzentrierten Interaktion (Ruth C. Cohn) unter Einbezug gestaltpädagogischer Elemente" (Biesinger, Virt).

Franz Leitner, Klagenfurt: „Das Verhältnis von Kirche und Parteien in Österreich nach 1945 unter dem Gesichtspunkt der Äquidistanzdiskussion" (Schmölz, Griesl).

Johann Wilhelm Klaushofer, Salzburg: „Verkündigung und Gestalt. Katechese (Religionsunterricht) am Beispiel Albert Höfers" (Biesinger, Griesl).

Wien:

Karl Tanzler, O.Cist.: „Die Passauer Bistumsmatrikel für das östliche Offizialat. Band I., Das Gebiet südlich der Donau. Teil 1., Das Dekanat Tulln" (Lenzenweger, Primetshofer).

Wilhelm Raith, OCr.c.r.st.: „Vom Hochadel zum Kleinbürgertum. – Ein Beitrag zur Erforschung der Herkunft und Ausbildung der Diözesan- und Auxiliarbischöfe in der Kirchenprovinz Wien 1785–1903" (Lenzenweger, Primetshofer).

Franz Fahrner, Wien: „Zur Verbindlichkeit des Glaubens. Dimensionen fundamentaltheologischer Glaubensverantwortung heute" (Reikerstorfer, Langer).

Karl Eisenbauer, O.S.B.: „Die religiöse Entwicklung von Jugendlichen in kirchlichen Internaten. Kirchliche Erziehungskonzepte im Wandel?" (Langer, Reikerstorfer).

Peter Jelinek, Wien: „Euthanasie – eine Tat der Liebe?" (Hörmann, Weiler).

Freiburg/Schweiz:

Rita Egger: „Joseph Flavius und die Samaritaner. Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner" (Venetz, Barthélemy).

Bruno Ognibeni: „E scritto ‚non', si legge ‚a lui'. Diciasette questioni testuali ed esegetiche nella Bibbia ebraica" (Schenker, Barthélemy).

Silvia Schroer: „In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament" (Keel, Barthélemy).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

History, society and the churches. Essays in honour of Owen **Chadwick**. Ed. by Derek Beales and Geoffrey Best. – Cambr (e. a.): Cambridge Univ. Pr. (1985). IX, 335 p.; p. 301–317: Bibliography O. Chadwick; £ 30,–.

Grensgebieden. Opstellen over theologie en cultuur, aangeboden aan G. van **Leeuwen** ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar aan de Univ. Fac. voor Protestantse Godgeleerdheid te Brussel. – Kampen: Kok (1985). 186 blz.; hfl 25.–.

Simone **Weil**: Philosophie – Religion – Politik. Hrsg. von Heinz Robert Schlette und André-A. Devaux. – Ffm: Knecht (1985). 320 S.; kart. DM 38,–.

Theologie und **Ästhetik**. Hrsg. von Günther Pöltner und Helmuth Vetter. Mit Beiträgen von Karl Albert (u. a.). – Wien, Frb/B, Basel: Herder (1985). 107 S.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Biblical **archaeology** today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology Jerusalem, April 1984. Ed. by Janet Amitai. – (Jerusalem): Israel Exploration Society (1985). XVI, 534 p.; hfl 100,–.

Fritz, Volkmar: Einführung in die biblische Archäologie. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985. XII, 231 S., zahlr. Abb., 1 Beil. = Die Archäologie.

Man en **vrouw** in bijbels perspectief. Een bijbels-theologische verkenning van den man-vrouw verhouding met het oog op de gemeente. Uitgave onder leiding van C. den Boer. – Kampen: Kok (1985). 215 blz.; hfl 29,90.

Second International Symposium on **medicine** in Bible and Talmud, Jerusalem, Dec. 18–20, 1984. – Jerusalem: Academy of Medicine 1985. 264 p., fig. = Koroth XXXIII, Vol. 9, no. 1–2; hfl 59,50; [cont. e. a.]: p. 7–33: Kottek, Samuel J.: Concepts of disease in the Talmud; p. 34–57: Newmyer, Stephen: Talmudic medicine and Greek sources; p. 60–72: Steinberg, Avraham: A contribution of rabbinic law to the understanding of talmudic medical data.

2. Altes Testament

Understanding the word. Essays in honor of Bernhard W. **Anderson**. Ed. by James T. Butler . . . – (Sheffield: JSOT Pr. 1985.) 389 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XXXVII; £ 27,50; p. 369–375: Writings of Bernhard W. Anderson; [cont. e. a.:] p. 13–36: Brueggemann, Walter: Imagination as a mode of fidelity; p. 37–62: Ollenburger, Ben C.: Biblical theology: Situating the discipline; p. 63–69: Murphy, Roland E.: The Song of Songs: Critical biblical scholarship vis-à-vis exegetical traditions; p. 73–97: White, Hugh C.: Reuben and Judah: Duplicates or complements?; p. 99–111: Conrad, Edgar W.: The community as king in Second Isaiah; p. 113–132: Coats, George W.: **Lot**: A foil in the Abraham Saga; p. 133–154: Sakenfeld, Katharine Doob: Theological and redactional problems in **Numbers 20.2–13**; p. 155–166: Roberts, J. J. M.: **Amos 6.1–7**; p. 167–184: Newman, Murray L.: **Rahab** and the conquest; p. 185–205: Hanson, Paul D.: Conflict in ancient Israel and its resolution; p. 207–219: Westermann, Claus: The Old Testament's understanding of history in relation to that of the enlightenment; p. 221–246: Trible, Phyllis: The other woman: A literary and theological study of the **Hagar** narratives; p. 247–262: Zimmerli, Walther: The 'Land' in the pre-exilic and early post-exilic prophets; p. 265–279: Migliore, Daniel L.: **Barth** and **Bloch** on **Job**: A conflict of interpretations; p. 281–313: Niles, D. Preman: The word of God and the people of Asia; p. 315–339: Sampley, J. Paul: Romans and Galatians: Comparison and contrast; p. 341–358: Kee, Howard Clark: Messiah and the people of God; p. 359–367: Beker, J. Christiaan: Paul's Letter to the Romans as a model for biblical theology: Some preliminary observations.

Kikawada, Isaac M. – Arthur Quinn: Before Abraham was. The unity of **Genesis 1–11**. – Nashv, Tenn.: Abingdon (1985). 144 p.; $ 9,95.

Johnson. M. D.: The paralysis of torah in **Habakkuk** I 4. – VT XXXV, 1985, 257–266; p. 267–273: Klein, H.: Der Beweis der Einzigkeit Jahwes bei Deuterojesaja; p. 274–295: Otto, E.: Die Theologie des Buches Habakuk; p. 296–311: Pietersma, A.: Septuagint research: a plea for a return to basic issues; p. 312–329: Schröter, U.: Jeremias Botschaft für das Nordreich, zu N. Lohfinks Überlegungen zum Grundbestand von **Jeremia XXX–XXXI**; p. 330–340: Scott, J. M.: A new approach to Habakkuk **II 4–5a**; p. 341–354: Weitzman, M. P.: The Peshitta Psalter and its Hebrew *Vorlage*.

Reid, S. B.: The structure of the Ten Week Apocalypse and the Book of Dream visions. – Journal for the study of Judaism XVI, 1985, 189–201; p. 202–239: Fossum, J.: **Gen. 1,26** and **2,7** in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism; p. 240–255: Bassler, J. M.: Philo on Joseph. The basic coherence of *De Iosepho* and *De Somniis* II.

Maarsingh, Berend: **Ezechiël**. Deel I. – Nijkerk: Callenbach 1985. 235 p. = De prediking van het Oude Testament; hfl 75,–.

Long, B. O.: Historical narrative and the fictionalizing imagination. – VT XXXV, 1985, 405–416; p. 417–433: Revell, E. J.: The battle with Benjamin ‹**Judges XX**, 29–48› and Hebrew narrative techniques; p. 434–445: Rofé, A.: The monotheistic argumentation in **Deuteronomy IV, 32–40**: contents composition and text; p. 446–458: Van Winkle, D. W.: The relationship of the nations to Yahweh and to Israel in **Isaiah XL–LV**; p. 459–465: Williams, G. R.: Frustrated expectations in Isaiah **V, 1–7**: a literary interpretation.

Stoll, Claus-Dieter: Die **Klagelieder**. – Wup: Brockhaus (1986). 155 S. = Wuppertaler Studienbibel. AT; kart. DM 20,–.

Andrade, Barbara: Encuentro con Dios en la historia. Estudio de la concepción de **Dios** en el **Pentateuco**. – Salm: Ediciones Sígueme 1985. 250 p. = Biblioteca de estudios bíblicos XLV; pes 950.

Sanford, John A.: King **Saul**, the tragic hero. A study in individuation. – NY, Mahwah: Paulist Pr. (1985). 144 p.; $ 6,95.

Friis, Heike: Die Mosebücher als Quellen für die älteste Geschichte Israels – Geschichtsschreibung als Legitimationsform. – Dielheimer Blätter zum Alten Testament XXI, 1985, 5–27; S. 28–42: Nauerth, Claudia: Es stand ein Mandelbaum in Luz – Zur Bedeutung der Bezeichnung „Bethel, einst Luz“; S. 61–85: Schäfer-Lichtenberger, Christa: **Exodus 18** – Zur Begründung königlicher Gerichtsbarkeit in Israel-Juda; S. 94–120: Nauerth, Claudia: **Simsons** Taten – Motivgeschichtliche Überlegungen; S. 121–132: Weippert, Manfred: Erwägungen zu **Jesaja 44,24–28**; S. 133–138: Gewalt, Dietfried: „Öffne deinen Mund für den Stummen“ – Zu **Proverbia 31,8**; S. 139–199: Diebner, Bernd Jørg: Erwägungen zum Prozeß der Sammlung des dritten Teils der antik-jüdischen (hebräischen) Bibel, der כתובים.

Mottu, Henry: Les «confessions» de **Jérémie**. Une protestation contre la souffrance. – (Genève): Ed. Labor & Fides (1985). 207 p. = Le monde de la Bible; sfr 27,–.

Soderlund, Sven: The Greek **text** of **Jeremiah**. A revised hypothesis. – (Sheffield: JSOT Pr. 1985). XI, 304 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. ser. XLVII; £ 8,95 [Diss., Glasgow]

Heider, George C.: The cult of **Molek**. A reassessment. – (Sheffield: JSOT Pr. 1985). XVII, 446 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. ser. XLIII; £ 8,95.

Kloos, Carola: Yhwh's combat with the sea. A Canaanite tradition in the religion of ancient Israel. – Amst: van Oorschot; Lei: Brill 1986. 243 p.

Lemche, Niels Peter: Early Israel. Anthropological and historical studies on the Israelite society before the monarchy. – Lei: Brill 1985. XV, 496 p., 2 fig.. = Supplements to Vetus Testamentum XXXVII; hfl 152,–.

Gonçalves, Francolino J.: L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne. – P: Lecoffre 1986. XI, 578 p. = Études bibliques. N.S. VII; F 620.– [Diss., Louvain-la-Neuve]

Gott, der einzige. Zur Entstehung des **Monotheismus** in Israel. Hrsg. von Ernst Haag. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 192 S. = Quaestiones disputatae CIV; kart. DM 39,–; [enth.:] S. 9–25: Lohfink, Norbert: Zur Geschichte der Diskussion über den **Monotheismus** im Alten Israel; S. 26–53: Zenger, Erich: Das jahwistische Werk – ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus?; S. 54–90: Hentschel, Georg: **Elija** und der Kult des **Baal**; S. 91–114: Jüngling, Hans-Winfried: Der Heilige Israels. Der erste Jesaja zum Thema „Gott“; S. 115–159: Braulik, Georg: Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus; S. 160–183: Scharbert, Josef: **Jahwe** im frühisraelitischen Recht; S. 184–192: Literaturverzeichnis.

Schenker, Adrian: Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog. – FZPhTh XXXII, 1985, 323–341.

Staehli, Hans-Peter: Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. IX, 60 S. = Orbis biblicus et orientalis LXVI; sfr 19,–.

3. Neues Testament

Dupont, Jacques: Etudes sur les Evangiles Synoptiques. Prés. par F(rans) Neirynck. T. I. II. – Lv: University Pr. 1985. XXI, 526 p.; IX, p. 530–1210. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXX A.B; FB 2000.

Pohl, Adolf: Das Evangelium des **Markus**. – Wuppertal: Brockhaus (1986). 604 S. = Wuppertaler Studienbibel. Ergänzungsbd; kart. DM 48,–.

Kiilunen, Jarmo: Die Vollmacht in Widerstreit. Untersuchungen zum Widerstreit von **Mk 2,1–3,6**. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1985. V, 298 S. = Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Dissertationes humanarum litterarum XL; FM 122,– [Diss., Helsinki]

Booth, Roger P.: Jesus and the laws of purity. Tradition history and legal history in **Mark 7**. – (Sheffield: JSOT Pr. 1986.) 277 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplement series XIII; £ 8,95 [Diss., London]

Sabourin, Léopold: L'Evangile de **Luc**. Introduction et commentaire. – R: Ed. Pont. Univ. Gregor. 1985. 412 p.; Lire 60 000.

Valentini, Alberto: Il Magnificat e l'opera lucana. – RivB XXXIII, 1985, 395–423; p. 425–460: Penna, Romano: Il motivo dell'ᶜAqedah sulla sfondo di **Rom. 8,32**.

Krimmer, Heiko: **Erster Korinther**brief. – Neuhausen-Stu: Hänssler (1985). 391 S. = Edition C. B: Bibelkommentare XI.

Krentz, Edgar: Galatians. – Koenig, John: Philippians, Philemon. – Juel, Donald H.: 1 Thessalonians. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1985). 255 p. = Augsburg commentary on the New Testament; $ 9,95.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth: The Book of **Revelation**: justice and judgment. – Phil: Fortress Pr. (1985). 211 p.; $ 11,95.

Geist, Heinz: Menschensohn und Gemeinde. Eine redaktionskritische Untersuchung zur **Menschensohn**prädikation im **Matthäus**evangelium. – (Wü): Echter (1986). XV, 517 S. = Forschung zur Bibel LVII; kart. DM 64.– [Diss., Würzburg]

Wild, Robert A., SJ: The encounter between Pharisaic and Christian Judaism: Some early Gospel evidence. – NovT XXVII, 1985, 105–124; p. 125–140: Callan, Terrance: Prophecy and ecstasy in Greco-Roman religion and in **1 Corinthians**; p. 141–173: Garland, David E.: The composition and unity of **Philippians**. Some neglected literary factors; p. 174–195: Berger, P.-R.: Kollyrium für die Blinden Augen, **Apk 3:18**.

Derrett, J. Duncan M.: The making of **Mark**. The scriptural bases of the earliest Gospel. Vol. I: From Jesus' baptism to Peter's recognition of Jesus the Messiah. II: From the transfiguration to the Anastasis. – Shipston-on-Stour, Warwickshire: Drinkwater 1985. XV, 154 p.; VIII, p. 155–351; £ 17,50.

Söding, Thomas: **Glaube** bei **Markus**. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk (1985). XIV, 634 S. = Stuttgarter biblische Beiträge XII; kart. DM 39,– [Diss., Münster]

Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung. Ferdinand Hahn ‹Hrsg.›. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk (1985). 200 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXVIII/CXIX.

Neyrey, Jerome: The **Passion** according to **Luke**. A redaction study of Luke's soteriology. – NY, Mahwah, NJ: Paulist Pr. (1985). VII, 232 p. = Theological inquiries; $ 8,95.

Medema, H. P.: Door het geloof rechtvaardig. Bijbelstudies over de Brief van Paulus aan de **Romeinen**. – Vaassen: Medema (1985). 223 blz. = Telos-book XXX; hfl 29,90.

Simonis, Walter: **Jesus** von Nazareth. Seine Botschaft vom Reich Gottes und der Glaube der Urgemeinde. Historisch-kritische Erhellung der Ursprünge des Christentums. – Düs: Patmos Verl. (1986). 282 S.; kart DM 39,80.

Grünzweig, Fritz: Die **Bergpredigt**. Antworten auf Fragen von heute. – Neuhausen-Stu: Hänssler (1985). 239 S. = Telos-Bücher: Telos-Paperback 1266; kart. DM 24,–.

Weder, Hans: Die „Rede" der Reden. Eine Auslegung der Bergpredigt heute. – Zü: Theologischer Verl. (1985). 251 S.; kart. DM 36,–.

Espinel Marcos, José Luis: La poesí de Jesús. – Salm: Ed. San Esteban 1986. 295 p. = Glosas X; pes 1132.

Gospel perspectives. Ed. by David Wenham. Vol. V: The Jesus tradition outside the Gospels. – Sheffield: JSOT Pr. 1985. 419 p.; £ 13,50; [cont.:] p. 7–37: Wenham, David: Paul's use of the Jesus tradition: Three samples; p. 39–62: Richardson, Peter, and Peter Gooch: Logia of Jesus in **1 Corinthians**; p. 63–84: Davids, Peter H.: **James** and **Jesus**; p. 85–128: Maier, Gerhard: Jesustradition im **1. Petrusbrief**?; p. 129–153: Beale, G. K.: The use of Daniel in the synoptic eschatological discourse and in the **Book of Revelation**; p. 155–175: Chilton, Bruce: The Gospel according to Thomas as a source of Jesus' teaching; p. 177–205: Blomberg, Craig L.: Tradition and redaction in the parables of the **Gospel of Thomas**; p. 207–232: Wright, David F.: Apocryphal Gospels: The 'unknown Gospel' (pap. Egerton 2) and the Gospel of Peter; p. 233–268: Hagner, Donald A.: The sayings of Jesus in the apostolic Fathers and Justin Martyr; p. 269–287: Draper, Jonathan: The Jesus tradition in the **Didache**; p. 289–341: Twelftree, Graham H.: Jesus in Jewish traditions; p. 343–368: Harris, Murray J.: References to Jesus in early classical authors; p. 369–402: Bauckham, Richard: The study of Gospel traditions outside the canonical Gospels: Problems and prospects; p. 405–419: A bibliography of recent work on Gospel traditions outside the canonical Gospels.

Allison, Dale C.: The end of the ages has come. An early interpretation of the **Passion** and **Resurrection** of Jesus. – Phil, Pa.: Fortress (1985). XIII, 194 p.; $ 19,95 [Diss., Durham, N.C.]

Segalla, Giuseppe: La **cristologia** del Nuovo Testamento. Un saggio. – Brescia: Paideia Ed. (1985). 207 p. = Studi biblici LXXI; Lire 14 000.

Čabraja, Ilija: Der Gedanke der **Umkehr** bei den Synoptikern. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung. – St. Ottilien: EOS-Verl. (1985). 265 S. = Dissertationen. Theologische Reihe X; kart. DM 28,– [Diss., München]

Agua Pérez, Agustín del: El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento. – Valencia: (Soler) 1985. 337 p. = Bibliotheca midrásica IV.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Wittenberger, Werner: Geschichtserfahrung und Evangelium. Überlegungen zum Verhältnis von Christen und Theologie zu den Gesellschaftswissenschaften. – B: Union-Verl. 1986. 98 S. = Fakten, Argumente; kart. M 5,–.

Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte der **Schweiz**, die Aufgabe der Helvetia Sacra. Referate gehalten am Schweizer Historikertag, Bern, 25. Oktober 1985 = L'histoire de l'église et l'histoire générale en Suisse, la mission de l'Helvetia Sacra. Hrsg. von d. Allg. Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz. Red.: Eva Desarzens-Wunderlin. – Bas: Schwabe 1986. 124 S. = Itinera IV; kart. DM 33,60.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Canart, Paul / Rosario Pintaudi: Le palimpseste hagiographique grec du Laurentianus 74,17 et la Passion de S. **Pansophius** d'Alexandrie. – AnBoll CIV, 1986, 5–16; p. 17–54: Halkin, François: Deux Passions inédites des saints **Eutrope**, **Cléonique** et **Basilisque**; p. 55–78: Dolbeau, François: La Vie latine de sainte **Céronne**, ermite en Normandie. Essai d'interprétation d'une légende; p. 79–125: Mc Gurk, Patrick: The metrical **Calendar** of **Hampson**. A new edition; p. 127–129: Lampsidis, Odysseus: Die von **Akakios Sabbaites** erdichtete Biographie der Gründer des Klosters Panajia Soumela; p. 131–143: Howe, John: The date of the life of Saint **Ebbo** of **Sens**; p. 145–159: Esbroeck, Michel van: Une lettre de **Dorothée**, comte de Palestine, à Marcel et Mâri en 452; p. 161–184: Cunningham, Mary B.: **Basil** of **Seleucia**'s homily on Lazarus. A new edition. BHG 2225; p. 185–186: Philippart, Guy: La Vie anonyme de S. **Adelphe** de **Metz**, plagiat de la Vie de S. Arnoul; p. 187–190: Maraval, Pierre: Un lecteur ancien de la «Vie de Macrine» de **Grégoire** de **Nysse**; p. 191–194: Van der Straeten, Joseph: Un miracle inédit de saint **Martin**; p. 195–219: Lucchesi, Enzo: *L'Inventio corporis* de saint **Pellegrino** dell'Alpe di Chiozza; p. 221–231: Devos, Paul: Saint **Macaire** le **Grand** et saint **Francois** d'**Assise**. Appendice: Animaux du Bestiaire des *Vertus* de Macaire; p. 232–235: ∼: Nouveaux Apophtegmes en copte; p. 237–238: Fiaccadori, Gianfranco: Yūḥannā Al-Maqsī.

Gabriel, Martin: „Das Land von dergleichen Irrgeistern alsofort zu säubern!" Charismatiker und etablierte Kirche – Die Hallesche Spontan-Union von 1714. – Theologische Versuche XV, 1985, 43–52; S. 53–64: Wiebering, Joachim: Theologie an der Wende zur Romantik. Zur Bedeutung der Begegnung **Schleiermachers** mit Friedrich **Schlegel** in Berlin **1797** bis **1800**; S. 65–76: Gensichen, Hans-Peter: Theologie und Naturwissenschaften bei Otto Kleinschmidt; S. 77–102: Sternberg, Hans-Georg: Kirchenaustritte in Preußen 1847 bis 1874 im Lichte der kirchlichen Publizistik; S. 103–120: Petzoldt, Matthias: Theologische Orientierung angesichts der Herausforderung durch Ludwig **Feuerbach**; S. 121–134: Wittenberger, Werner: Offenbarung und Kultur bei Josef L. **Hromádka**; S. 135–149: Ullrich, Lothar: Die Bedeutung des **Symbolum Chalcedonense** für die Christologie. Eine dogmengeschichtliche Übersicht zu den trinitarischen und christologischen Entscheidungen der Alten Kirche in systematischer Absicht.

Le Diocèse de **Genève-Annecy**. Sous la direction de Henri Baud avec la collab. de ... Postface de Jean Sauvage. – P: Beauchesne 1985. 331 p. = Histoire des diocèses de France. N.s. XIX.

Le Diocèse de **Nantes**. Sous la direction de Yves Durand et la collab. de ... – P: Beauchesne 1985. 310 p. = Histoire des diocèses de France. N.s. XVIII.

3. Alte Kirchengeschichte

Grant, Robert: Gods and the One God. Christian theology in the graeco-roman world. – Lo: SPCK 1986. 200 p.; kart. £ 6,95.

Clauss, Manfred: **Mithras** und Christus. – HZ CCXLIII, 1986, 265–285.

Stambaugh, John / David Balch: The social world of the first christians. – Lo: SPCK 1986. 192 p.; £ 6,95.

Straub, Johannes: Regeneratio Imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik. Bd II. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1986. 320 S.; Lw. DM 73,–.

Lührmann, Dieter: **Superstitio** – die Beurteilung des frühen Christentums durch die Römer. – ThZ XLII, 1986, 193–213; S. 214–221: Hamman, Adalbert: De l'agape à la diaconie, en Afrique chrétienne.

Heine, Susanne: **Frauen** der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 194 S.

Runia, David T.: Mosaic and Platonist exegesis. **Philo** on 'Finding' and 'Refinding'. – VigChr XL, 1986, 209–217; p. 218–225: Poirier, Paul-Hubert: Éléments de polémique anti-juive dans l'*Ad Diognetum*; p. 226–244: Pouderon, Bernard: L'authenticité du traité sur la résurrection attribué à l'apologiste **Athénagore**; p. 245–250: Klijn, A. F. J.: **Jérôme**, **Isaïe 6** et **l'Évangile des Nazoréens**; p. 251–260: Baltes, M.: Platonisches Gedankengut im Brief des **Evodius** an Augustin ‹Ep. 158›; p. 261–285: Buchheit, Vinzenz: *Resurrectio carnis* bei **Prudentius**; p. 286–293: Wainwright, Philip: The authenticity of the recently discovered Letter attributed to **Cyril** of **Jerusalem**; p. 294–301: Marcovich, M.: Demeter, Baubo, Iacchus, and a redactor; p. 302–303: Somerville, Robert: A fragment of the *Passio Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli*.

Essig, Klaus-Gunther: Erwägungen zum geschichtlichen Ort der Apologie des **Aristides**. – ZKG XCVII, 1986, 163–188.

Hippolytus: Refutatio omnium haeresium. Edited by Miroslav Marcovich. – B, NY: de Gruyter 1986. XVI, 541 p. = Patristische Texte und Studien XXV.

Kriegbaum, Bernhard: Kirche der Traditoren oder Kirche der Martyrer? Die Vorgeschichte des **Donatismus**. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verlag (1986). 186 S. = Innsbrucker theologische Studien XVI; kart. DM 38,–. [Diss., München]

Fischer, Bonifatius: Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte. – Frb/B: Herder 1986. 456 S. = Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel XII.

Mertens, Cées: Les premiers **martyrs** et leurs rêves. Cohésion de l'histoire et des rêves dans quelques «Passions» latines de l'**Afrique** du **Nord**. – RHE LXXXI, 1986, 5–46.

Schultz, Wolfgang: Dokumente der Gnosis. Mit Aufsätzen von Georges Bataille ... – Mchn: Matthes und Seitz 1986. 83, XCI, 241 S., Ill. = Batterien XXVII; kart. DM 56,–.

Halleux, André de: Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez lez **Péres cappadociens**? Une mauvaise controverse. – RTL XVII, 1986, 129–155. 265–292.

Genn, Felix: Trinität und Amt nach **Augustinus**. – Eins: Johannes Verl. (1986). 328 S. = Horizonte. N.F. XXIII kart. DM 47.– [Diss., Trier]

Sua Santità Giovanni Paolo II: Lettera apostolica «Augustinum Hipponensem» nel XVI centenario della conversione di S. Agostino dottore della Chiesa e padre dell'Europa. – DoctCom XXXIX, 1986, 235–266; p. 267–281: Trapé, Agostino: Centenario della conversione di Sant'Agostino: da Ipponia ad Aquino; p. 282–291: Fabro, Cornelio: Partecipazione agostiniana e partecipazione tomistica; p. 292–314: Bogliolo, Luigi: Dall'interiorità agostiniana all'interiorità tomistica; p. 315–328: Spiazzi, Raimondo: «Conoscenza con amore» in Sant'Agostino e in San Tommaso; p. 329–338: Lobato, Abelardo: Verdad y libertad. San Agustín y Santo Thomás exégetas de Juan 8,32; p. 339–350: Bertola, Ermenegildo: Libertà e grazia nel pensiero di Agostino e di Bernardo di Chiaravalle; p. 351–379: Iammarrone, Luigi: S. Agostino e S. Bonaventura; p. 380–392: Centi, Tito S.: Il pensiero di S. Agostino negli scritti di S. Caterina da Siena; p. 393–404: Biolo, Salvino: L'interiore testimonianza del Tu assoluto in S. Agostino; p. 405–422: Mondin, Battista: Valenza filosofica della dottrina agostiniana sulla imago Dei; p. 423–437: Toinet, Paul: Le «De Civitate Dei» comme introduction a la théologie de l'histoire; p. 438–447: Petruzzellis, Nicola: Filosofia e teologia della storia nel pensiero di S. Agostino; p. 448–457: Giannini, Giorgio: Il contributo del P. Boyer alla migliore conoscenza di S. Agostino.

Honnefelder, Ludger: Die Einmaligkeit des Geschichtlichen. Die philosophischen Voraussetzungen der Geschichtsdeutung Augustins. – ZPhF XL, 1986, 33–51.

Drobner, Hubertus R.: Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel Una Persona. – Lei: Brill 1986. XI, 353 S. = Philosophia patrum. Interpretations of patristic texts VIII; hfl 104,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Felix Paderae civitas. Der heilige **Liborius** 836–1986. Festschrift zur 1150jährigen Feier der Reliquienübertragung des Patrons von Dom, Stadt und Erzbistum Paderborn. Im Auftrag des Metropolitankapitels hrsg. von Hans Jürgen Brandt und Karl Hengst. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei 1986. 344 S., 105 Ill., graph. Darst. u. Kt. = Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte XXIV; Lw. DM 58,–.

Lehnsgüter in **Obereschach** 1292–1811. Ein Beitrag zur Geschichte der ehemaligen Johanniterkommende Villingen. Hrsg. von Manfred Reinartz. – Schwenningen: Kuhn 1986. 199 S. = Veröffentlichungen aus Archiv und Chronik der Stadt Villingen-Schwenningen.

5. Mittelalter

Warren, Ann K.: Anchorites and their patrons in medieval England. – Berkeley: Univ. of California Pr. 1985. XIV, 375 p.

Van der Walt, A. G. P.: Reflections of the benedictine rule in **Bede**'s homiliary. – JEH XXXVII, 1986, 367–376; p. 377–388: Nederman, Cary J.:

Royal taxation and the english church: The origins of **William** of **Ockham**'s *An princeps.*

Haubrichs, Wolfgang: Die **Tholey**er Abtslisten des Mittelalters. Philolog., onomast. und chronolog. Untersuchungen. – Saarbr: Minerva-Verlag Thinnes und Nolte 1986. 267 S., Kt. = Veröffentlichungen der Saarländischen Kommission für Landesgeschichte und Volksforschung XV.

Binding, Günther: Städtebau und Heilsordnung. Künstlerische Gestaltung der Stadt **Köln** in ottonischer Zeit. – Düs: Droste Verlag 1986. 83 S. = Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance I.

Izbicki, Thomas M.: Papalist reaction to the council of Constance: **Juan** de **Torquemada** to the present. – ChH LV, 1986, 7–20; p. 165–178: Resnick, Irven M.: Litterati, spirituales, and lay christians according to **Otloh** of saint Emmeram.

Women of the medieval world. Essays in honor of John H. **Mundy**. Edited by Julius Kirshner and Suzanne F. Wemple. – (Oxf, NY:) Blackwell (1985). IX, 380 p.; £ 29,50; [cont. e. a.:] p. 7–35: McGinn, Bernard: *Teste David cum Sibylla:* The significance of the Sibylline tradition in the Middle Ages; p. 36–52: McNamara, Jo Ann: A legacy of miracles: Hagiography and nunneries in Merovingian Gaul; p. 53–84: Bishop, Jane: Bishops as marital advisors in the ninth century; p. 85–102: Wemple, Suzanne F.: S. Salvatore/S. Giulia: A case study in the endowment and patronage of a major female monastery in northern Italy; p. 103–118: Roberts, Phyllis B.: Stephen **Langton**'s *Sermo de Virginibus;* p. 119–136: Goodich, Michael: *Ancilla Dei:* The servant as saint in the late Middle Ages.

Wischermann, Else Maria: **Marcigny-sur-Loire**. Gründungs- und Frühgeschichte des 1. Cluniacenserinnenpriorates ‹1055–1150›. – Mchn: Fink 1986. 652 S., Kt. = Societas et fraternitas = Münstersche Mittelalter-Schriften XLII; Lw. DM 78,– [Diss., Münster]

Crusade and settlement. Papers read at the 1st Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R. C. **Smail**. Ed. by Peter W. Edbury. – Cardiff: Univ. College Cardiff Pr. 1985. X, 281 p.

Leclercq, Jean: *Lectio Divina:* Jésus Livre et Jésus Lecteur. – Collectanea Cisterciensia XLVIII, 1986, 207–215; p. 216–234: Fracheboud, André: Le portrait de l'Abbé aux origines cisterciennes; p. 235–250: Soler, Josep M.: Les Mères du désert et la maternité spirituelle; p. 251–265: Fassetta, Raffaele: Le mariage spirituel dans les Sermons de Saint **Bernard** sur le **Cantique**.

Riechert, Ursula: Oberschwäbische Reichsklöster im Beziehungsgeflecht mit Königtum, Adel und Städten ‹12. bis 15. Jh.›. Dargestellt am Beispiel von **Weingarten, Weissenau und Baindt**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. IV, 472 S. mit 6 S. Anhang = Europäische Hochschulschriften III, 301; kart. sfr 76,–.

Die Urkunden des Neuklosters zu **Wiener Neustadt**. In Regestenform bearb. von Heinrich Mayer. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1986. 266 S. = Fontes rerum Austriacarum II, 86.

Schlosser, Marianne: Lux inaccessibilis. Zur negativen Theologie bei **Bonaventura**. – FStudien LXVIII, 1986, 1–140; S. 141–192: Mattick, Renate: Ordensregel und Statuten für das Kölner Klarenkloster. Eine ripuarische Übertragung aus dem 14. Jahrhundert.

Conrad, Klaus: Ordensherrschaft, Stände und Stadtpolitik. Zur Entwicklung des Preußenlandes im 14. und 15. Jahrhundert. Beitr. von Klaus Conrad, Klaus Neitmann und Ernst Manfred Wermter. Hrsg. von Udo Arnold. – Lüneburg: Nordostdeutsches Kulturwerk 1985. 123 S. = Tagungsberichte der Historischen Kommission für Ost- und Westpreußische Landesforschung V = Schriftenreihe Nordost-Archiv XXV.

Burger, Christoph: Aedificatio, fructus, utilitas. Johannes **Gerson** als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris. – Tü: Mohr 1986. XII, 226 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXX; Lw. DM 116,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Die Zinsregister des Chorherrenstiftes **Vorau** aus dem 15. Jahrhundert. Bearb. von Fritz Posch. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1986. XLVII, 271 S., Kt. = Die mittelalterlichen Stiftsurbare der Steiermark. Teil 2 = Österreichische Urbare III, 4.

Christopherson, K. E.: Lady **Inger** and her family: Norway's exemplar of mixed motives in the Reformation. – ChH LV, 1986, 21–38; p. 179–192: Steinmetz, David C.: **Luther** and the ascent of Jacob's ladder.

Losher, Gerhard: **Königtum** und **Kirche** zur Zeit **Karls IV.** Ein Beitrag zur Kirchenpolitik im Spätmittelalter. – Mchn: Oldenbourg 1985. 209 S. = Veröffentlichungen des Collegium Carolinum LVI; kart. DM 28,–.

6. Gesamte Neuzeit

Wagner, Oskar: Zwischen Völkern, Staaten und Kirchen. Zur Geschichte des **Protestantismus in Ostmitteleuropa**. Mit einem Vorwort von Gotthold Rhode. – B, Bo: Westkreuz-Verl. 1986. 290 S., Ill., Kt.; kart. DM 39,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Wiesflecker, Hermann: Kaiser **Maximilian I.** Das Reich, Österreich und Europa an der Wende zur Neuzeit. Bd V: Der Kaiser und seine Umwelt: Hof, Staat, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur. – Mchn: Oldenbourg 1986. XXXI, 904 S., Ill.; Lw. DM 180,–.

Liebing, Heinz: Humanismus – Reformation – Konfession. Beiträge zur Kirchengeschichte. In Verbindung mit Iris Geyer und Uwe Kühneweg hrsg. von Wolfgang Bienert und Wolfgang Hage. – Marb: Elwert 1986. 287 S. = Marburger theologische Studien XX; Lw. DM 48,–.

Zur Bilanz des **Luther**jahres. Hrsg. von Peter Manns. – Stu: Steiner Verlag Wiesbaden GmbH 1986. 154 S. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abt. Abendländische Religionsgeschichte. Beiheft XIX; kart. DM 28,80; [enth.:] S. 1–49: Wolf, Gerhard Philipp: Das Lutherjahr in Frankreich; S. 51–79: Postel, Rainer: Zum Ertrag des Lutherjahres für die Geschichtswissenschaft; S. 81–146: Pesch, Otto Hermann: Erträge des Luther-Jahres für die katholische systematische Theologie.

Steinmetz, David C.: Luther in context. – Bloomington (Ind.): Indiana University Press 1986. XI, 146 p.; $ 25,–.

Honselmann, Klemens: Wimpina's Druck der Ablaßthesen Martin Luthers 1528 ‹nach einem der 1517 von Luther ausgegebenen Texte› und Luthers frühe Aussagen zur Verbreitung seiner Ablaßthesen. – ZKG XCVII, 1986, 189–204.

Taube, Roselies: Gott und das Ich. Erörtert in einer Auseinandersetzung mit Luthers Lehre über Glaube und Liebe in seinem Galater-Kommentar ‹1531/35›. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 612 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 259; kart. sfr 84,–. [Diss., Hamburg]

Gherardini, Brunero: L'immaculata concezione in Lutero. – Div XXX, 1986, 271–283.

Bauer, Barbara: Jesuitische ‚**ars rhetorica**' im Zeitalter der Glaubenskämpfe. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. XIV, 648 S. = Mikrokosmos XVIII; kart. sfr 89,–.

Pound, John: Clerical poverty in early sixteenth-century England: Some east anglian evidence. – JEH XXXVII, 1986, 389–396; p. 397–425: Green, Ian: 'For children in yeeres and children in understanding': The emergence of the English catechism under Elizabeth and the early Stuarts.

Collett, Barry: The benedictine origins of a mid-sixteenth century heresy. – The journal of religious history XIV, 1986, 12–25.

Postel, Rainer: Die Reformation in **Hamburg** 1517–1528. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1986). 484 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte LII; Lw. DM 158,–. [Habil.-Schrift, Hamburg]

Nordsiek, Hans: Glaube und Politik. Beiträge zur Geschichte der Reformation im Fürstbistum **Minden**. – Minden: Mindener Geschichtsverein 1985. 136 S. = Mindener Beiträge zur Geschichte, Landes- und Volkskunde des ehemaligen Fürstentums Minden XXII; DM 21.–

Honée, Eugène: Hereniging door schikking: Over de institutionele grondslag van de duitse godsdienstgesprekken vóór Trente. – TTh XXVI, 1986, 217–239.

Turchetti, Mario: «Concorde ou tolérance?» de **1562** à **1598**. – RH CCLXXIV 1985, 341–355.

Wendebourg, Dorothea: Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch **Jeremias II.** von Konstantinopel in den Jahren **1573–1581**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 425 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXXVII; kart. DM 92,–.

Das Reich und die Eidgenossenschaft **1580–1650**. Kulturelle Wechselwirkungen im konfessionellen Zeitalter. Für die SGG hrsg. von Ulrich Im Hof und Suzanne Stehelin. – Frb/S: Universitätsverlag 1986. 395 S., Ill., graph. Darst., Kt. = Kolloquium der Schweiz. Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft VII.

8. Neuere Zeit

Barnard, L. W.: Joseph **Bingham**, the French Reformed Church and the comprehension question. – HeythrJ XXVII, 1986, 249–261; p. 262–274: Stepelevich, Lawrence S.: **Hegel** and the lutheran eucharist; p. 275–289: O'Meara, Thomas F.: Christ in **Schelling**'s *Philosophy of Revelation*; p. 290–305: Thiel, John E.: J. S. **Drey** on doctrinal development: The context of theological encyclopedia.

Stempfer, René: Roman baroque et clergé réformé. La ‹Mythoscopia Romantica› de Gotthard Heidegger ‹**1698**›. Introduction, traduction, notes. – Bern, Ffm, NY: Lang 1986. L, 225 p. = Contacts II, 2; kart. sfr 44,–.

Le siècle des Lumières et la Bible. Sous la direction de Yvon Belaval et Dominique Bourel. – P: Beauchesne 1986. 869 p. = Bible de tous les temps VII; F 480,–; [cont.:] p. 27–46: Sauvy, Anne: Lecture et diffusion de la Bible en France; p. 47–58: François, Etienne: Les protestants allemands et la Bible. Diffusion et pratiques; p. 59–72: Chedozeau, Bernard: Les Psaumes; p. 73–91: Dupuigrenet, François: Pour une étude de la production biblique catholique en France au XVIII[e] siècle; p. 93–102: Piperno, Umberto: L'étude de la Bible chez les juifs italiens; p. 103–112: Hadas-Lebel, Mireille: Le P. **Houbigant** et la critique textuelle; p. 113–128: Löwenbrück, Anna-Ruth: Johann David **Michaelis** et les débuts de la critique biblique; p. 129–137: Boismard, Marie-Emile: L'hypothèse synoptique de **Griesbach**; p. 139–166: Schwarzbach, Bertram Eugene: Les adversaires de la Bible; p. 169–191: Desplat, Christian: La Bible en Béarn et dans les provinces basques; p. 193–199: Dimaras, Constantin: La Bible dans la vie de l'Eglise grecque; p. 201–209: Popa, Mircea: La Bible chez les Roumains; p. 211–228: Dehergne, Joseph: Travaux des jésuites sur la Bible en Chine; p. 229–236: Wanquet, Claude: Jérusalem tropicale? ou la Bible dans les îles du sud-ouest de l'océan Indien; p. 237–252: Baumgarten, Jean: Une traduction de la Bible en yiddish; p. 253–265: Freitas Carvalho, José A. de: La Bible au Portugal; p. 269–287: Rougemont, Martine de: Bible et théâtre; p. 289–315: Veit, Patrice: Musique et cantiques protestants; p. 317–330: Michon, Jacques: Les oratorios bibliques de **Haendel**; p. 331–354: Alvarez-Pereyre, Frank: La Bible et la musique synagogale en Europe; p. 355–364: Braun, Theodore E. D.: La Bible dans les *Poésies sacrées* de Le Franc de Pompignan; p. 365–396: Taillard, Christian: Bible et architecture en France; p. 397–414: Goldberg, Sylvie-Anne: La Bible dans les attitudes juives face à la mort; p. 415–429: Comte, Hubert: Iconographie commentée; p. 431–439: Armogathe, Jean-Robert: Sens littéral et orthodoxie; p. 441–458: Plard, Henri: La Bible luthérienne de Frescnius; p. 459–480: Laplanche, François: La Bible chez les Réformés; p. 481–510: Deghaye, Pierre: La mystique protestante, **Oetinger**; p. 511–521: Goetschel, Roland: La présence de la mystique dans les interprétations juives de la Bible; p. 523–543: Deconinck-Brossard, Françoise: L'Ecriture dans la prédication anglaise; p. 545–561: Carden, Allen: La Bible dans les sermons en Amérique du Nord; p. 563–577: Gélébart, Yves-Claude: La Bible dans l'*Aufklärung* catholique; p. 579–597: Walravens, Else: La Bible chez les libres-penseurs en Allemagne; p. 599–621: Weinberg, Werner: Les traductions et commentaires de **Mendelssohn**; p. 625–647: Mydlarski, Henri: Les moralistes des Lumières et la Bible; p. 649–656: Vercruysse, Jeroom: La Bible hérétique de Charles Le Cène; p. 657–676: Cheymol, Guy: La Bible et la tolérance; p. 677–695: Menozzi, Daniele: La Bible des Révolutionnaires; p. 697–717: Bastier, Jean: La Bible et la réaction; Louis de Bonald; p. 719–758: Ligou, Daniel: La Bible des Maçons; p. 759–777: Schwarzbach, Bertrand Emile: L'*Encyclopédie*; p. 779–803: Cotoni, Marie-Héléne: **Voltaire, Rousseau, Diderot**; p. 805–822: Ecole, Jean: **Wolff**; p. 823–835: d'Aviau de Ternay, Henri: **Kant** et la Bible. Des traces aux frontières.

Sher, Richard B.: Church and university in the scottish enlightenment. The moderate literati of **Edingburg**. – Edinburgh: Univ. Press 1985. 389 p.

Vallin, Pierre: Les «Soirées» de **Joseph** de **Maistre**. Une création théologique originale. – RSR LXXIV, 1986, 341–362.

Thompson, D. G.: General **Ricci** and the suppression of the jesuit order in France 1760–4. – JEH XXXVII, 1986, 426–441.

Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800. Hrsg. von Anton Rauscher. – Pad [u. a.:] Schöningh 1986. 202 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B; kart. DM 29,80; [enth.:] S. 9–26: Frühwald, Wolfgang: Katholische Literatur im 19. und 20. Jahrhundert in Deutschland; S. 27–45: Greschat, Martin: Zur Verhältnisbestimmung von Christentum und Kultur im deutschen Protestantismus am Ausgang des 19. Jahrhunderts; S. 47–98: Berning, Vincent: Geistig-kulturelle Neubesinnung im deutschen Katholizismus vor und nach dem Ersten Weltkrieg; S. 99–120: Biser, Eugen: Romano **Guardini**s rückwärtsgewandte Deutung des Epochenendes – Überlegungen zu einer kritischen Guardini-Rezeption; S. 121–136: Baumgartner, Alois: Die Auswirkungen der Liturgischen Bewegung auf Kirche und Katholizismus; S. 137–167: Fuß, Albert: Der **Renouveau catholique** und seine Rezeption in Deutschland; S. 169–196: Baadte, Günter: Diskussionsbericht.

Lawler, Edwina G.: David Friedrich **Strauss** and his critics. The life of Jesus debate in early 19th-century German journals. – NY, Berne, Ffm: Lang 1986. 164 p. = American university studies VII, 16; kart. sfr 36,–.

Hoover, Arlie J.: The gospel of nationalism. German patriotic preaching from Napoleon to Versailles. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1986. 164 S.

Vergessene Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts. Studien zur Theologiegeschichte. Hrsg. von Eilert Herms und Joachim Ringleben. – Gö: Vandenhoek & Ruprecht (1984). 180 S. = Göttinger Theologische Arbeiten XXXII; kart. DM 36,–; [enth.:] S. 11–36: Meckenstock, Günter: Johann Christoph **Wedeke**. Ein kritischer Pietist; S. 37–76: Herms, Eilert: Erfahrung und Metaphysik. Eine Erinnerung an August **Dorner**s spekulative Theologie und einige ihrer Grundprobleme; S. 77–103: Ringleben, Joachim: Über die Anfänge von Friedrich **Brunstäd**. Eine theologiegeschichtliche Erinnerung; S. 104–128: Marquardt, Manfred: Karl **Bornhausen** (1882–1940); S. 129–148: Brömse, Michael: W. **Vatkes** philosophische Theologie im Streit der Polemik und Apologie; S. 149–154: Jaeger, Bernd: Karl v. **Hase**. Ideale und Irrtümer; S. 155–166: Köpf, Ulrich: Johannes v. **Walter** und die Konzeption einer Religionsgeschichte des Christentums; S. 167–180: Preul, Reiner: Richard **Kabisch**. Die These von der Lehrbarkeit der christlichen Religion.

Meding, Wichmann von: Das **Wartburgfest** im Rahmen des Reformationsjubiläums **1817**. – ZKG XCVII, 1986, 205–236.

Bode, Franz-Josef: Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Die Lehre von der Eucharistie bei Matthias Joseph **Scheeben**. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1986. XIII, 522 S. = Paderborner theologische Studien XVI; kart. DM 68,– [Diss., Bonn]

9. Neueste Zeit

Seiterich-Kreuzkamp, Thomas: Links, frei und katholisch. – Walter **Dirks**. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus der Weimarer Republik. Mit einem Nachwort von Walter Dirks. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. X, 469 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 292; kart. sfr 76,– [Diss., Frankfurt/M].

Schjørring, Jens Holger: Ökumenische Perspektiven des deutschen Kirchenkampfes. – Lei: Brill 1985. 124 S. = Acta Theologica Danica XVIII.

Rehmann, Jan: Die Kirchen im NS-Staat. Untersuchungen zur Interaktion ideologischer Mächte. Mit einem Vorwort von F. W. Haug. – B: Argument-Verl. 1986. 157 S. = Ideologische Mächte im deutschen Faschismus II = Das Argument. Argument-Sonderband AS 160; kart. DM 17,60.

Schneider, Ulrich: Die Bekennende Kirche zwischen „freudigem Ja" und antifaschistischem Widerstand. Eine Untersuchung des christlich motivierten Widerstandes gegen den Faschismus unter bes. Berücks. der Bekennenden Kirche in Kurhessen-Waldeck und Marburg. – Kas: Brüder-Grimm-Verl. 1986. XXXV, 611 S.; kart. DM 30,– [Diss., Marburg]

Kern, Udo: Die durch Barmen definierte Zweireichelehre. – ThZ XLII, 1986, 237–254.

Papeleux, Léon: Le Vatican, Pétain, de Gaulle ‹1944–1945›. – Revue d'histoire de la deuxième guerre mondiale et des conflits contemporains CXLI, 1986, 77–94.

Katholiek Nederland na 1945. Opstellen aangeboden aan Walter **Goddijn** bij gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar godsdienstsociologie van de Theol. Fac. Tilburg. [Red.:] Philippe Cornelis Stouthard en Gérard P. P. van Tillo met medew. van ... – Baarn: Ambo 1985. 230 p. = Annalen van het Thijmgenootschap LXXIV, 1; hfl 35.–

Paolo VI: Discorsi e documenti sul Concilio (1963–1965). A cura di Antonio Rimoldi. – Bresc: Istituto Paolo VI; R: Edizioni Studium 1986. XXXI, 388 p. = Quaderni dell'Istituto IV; Lire 37 500.

Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleto edita (1966–1985). Congregatio pro Doctrina Fidei. – CdV: Libreria Ed. Vaticana 1985. XXV, 303 p.; Lire 30.000.–

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Missiological abstracts. The School of World Mission Fuller Theological Seminary. Ed.: Doris M. Wagner. ‹Vol. 1: **1966–1984**›. – (Pasadena, Ca.: Fuller Theological Seminary 1984. VII, 206 fol.; $ 20,–.

Gittins, Anthony J.: Missionary myth making. – Verbum SVD XXVII, 1986, 185–212; p. 111–122: Mantovani, Ennio: Missionary societies of the 80's and 90's.

Murray, Jocelyn: Proclaim the good news. A short history of the Church Missionary Society. – Lo [e. a.:] Hodder & Stoughton (1985). XIII, 304 p. = Hodder christian paperback; £ 2,90.

Sautter, Gerhard: Heilsgeschichte und Mission. Zum Verständnis der Heilsgeschichte in der Missionstheologie. Am Beispiel der Weltmissionskonferenz u. der ökumenischen Weltkirchenkonferenzen bis 1975 u. der evangelikalen Erklärungen von Wheaton, Frankfurt, Berlin u. Lausanne. Mit einer biblischen Grundlegung heilsgeschichtlichen Denkens. – Gießen, Basel: Brunnen-Verl. (1985). X, 424 S.; kart. DM 53,– [Diss., Tübingen]

Goiburu Lopetegui, Joaquín María: Animación misionera. Vademecum. – Estella ‹Navarra›: Ed. Verbo Divino 1985. 286 p.

Dagras, Michel: J'ai rencontré des hommes heureux. Missionniares en Asie. – (P:) Fayard (1985). 144 p. = Série «Missions étrangères de Paris». Collection «Des chrétiens/servir»; F 59,–.

Lee, Archie C. C.: Doing theology in Chinese context: The David-Bathsheba story and the parable of Nathan. – East Asia Journal of theology III, 1985, 243–257; p. 258–277: England, John C.: Folk-literature and culture as sources for theology. A bibliographical survey; p. 278–289: Athyal, Leelamma: Despair and hope. The story of **Yegnadatta**. A theological reflection; p. 293–309: Ahn Byung-Mu: The body of Jesus-event tradition; p. 310–320: Ryu, Tongshik: Culture and theology in **Korea**: The P'ung-Ryu theology; p. 321–326: Lee, Chang-sik: A historical review of theological thought for the last one century in Korea; p. 327–353: Pyung, Sun Hwan: Other religions and theology; p. 354–359: Hyung, Younghak: **Minjung** Theology and the religion of Han.

Bujo, Bénézet: Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext. – Düs: Patmos (1986). 151 S. = Theologie interkulturell I; kart. DM 24.–

Eboh, Simeon Onyewueke: Church – state relations in **Nigeria**. A juridical survey of the church – state relationship from 1960–83. – Roma 1984: Pont. Univ. Urbaniana. XXVI, 256 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Urbaniana]

Mveng, Engelbert: L'**Afrique** dans l'église: paroles d'un croyant. – P: L'Harmattan (1985). 228 p.; F 110,–.

Biancucci, Duilio: Dritte Welt – unsere Welt: Beispiel **Lateinamerika**. – (Zü, Eins, Köln): Benziger (1985). 211 S., Tab.; kart. DM 28,–.

Johnson, Wallace R.: A history of christianity in **Belize: 1776–1838**. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America (1985). XVII, 279 p.; $ 14,50.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Inleiding tot de studie van godsdiensten. [Van] D. J. Hoens ... met medewerking van M. Heerma van Voss ... – Kampen: Kok (1985). 253 blz. = Inleidingen in de theologische studie; hfl 35,–.

Spilka, Bernard – Ralf W. Hood – Richard L. Gorsuch: The psychology of religion. An empirical approach. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall (1985). XII, 388 p.; $ 26,95.

Steinbrech, Hans Günther: Die Wahrheit der Religionen. – Rhens: Steinbrech 1985. 399 S., graph. Darst.; kart. DM 35,80.

Jenseitsvorstellungen verschiedener Völker. (Vortragsreihe 1984/85). Hrsg.: Bernhard Mensen. – St. Augustin: Akademie Völker & Kulturen (1985). 132 S., Ill.; kart. DM 18,–; [enth.:] S. 11–23: Huber, Hugo, SVD: Tod und Fortleben in **schwarzafrika**nischer Sicht; S. 25–39: Oberem, Udo: Jenseitsglaube bei **südamerikanische**n **Indianer**n; S. 41–66: Stöhr, Waldemar: Totenreise und Totendorf in der Kust der Ngadjudajak auf Kalimantan. Ein Beispiel **altindonesische**r Jenseitsvorstellung; S. 67–81: Thiel-Horstmann, Monika: Jenseitsvorstellungen im **Hinduismus**; S. 83–110: Schuster, Meinhard: Urzeit und Jenseits am mittleren **Sepik**; S. 111–131: Daiber, Karl-Fritz: Die Zukunft nach dem Tod – Christliche und nachchristliche Vorstellungen in der säkularen Gesellschaft der Bundesrepublik.

Die Restauration der Götter. Antike Religion u. Neo-Paganismus. Hrsg. von Richard Faber ... – (Wü): Königshausen & Neumann 1986. 292 S.

Magic, witchcraft, and religion. An anthropological study of the supernatural. [Ed.]: Arthur C. Lehmann ... – Palo Alto, Lo: Mayfield Publ. Co. (1985). XIV, 416 p., fig.; $ 19,95.

Vermaseren, M. J.: Corpus cultus Cybelae Attidisque ‹CCCA›. V: Aegyptus, Africa, Hispania, Galliae et Britannia. – Lei: Brill 1986. XXIV, 226 p., 168 pl., 17 fig. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain L; hfl 125.–.

Lapp, Günther: Die Opferformel des Alten Reiches: unter Berücks. einiger späterer Formen. Dt. Archäolog. Inst., Abt. Kairo. – Mainz am Rhein: von Zabern 1986. XXXVII, 268 S. = Sonderschrift / Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo XXI; Gewebe DM 135,– [Diss., Basel]

Daum, Werner: **Ursemitische** Religion. – Stu [u. a.:] Kohlhammer (1985). 223 S., Abb.; kart. DM 89,–.

Ménard, Jacques: De la gnose au manichéisme. – P: Cariscript 1986. 105 p. = Gnostica IV; F 89,–.

Saveri, Nicholapillai Maria: Die Metaphysik des **Shaiva-Siddhānta**-Systems. Gott – Seele – Welt in der Vorstellung einer nicht-klassischen indischen Philosophie. – St. Ottilien: EOS-Verl. (1985). 397 S.; kart. DM 39,–.

Rueger, Wolfgang: Theorie der religiösen Mischung in Zentral-**Mexiko** im 1. Jh. nach der Eroberung. – Hohenschäftlarn: Renner 1986. V, 181 S.; kart. DM 32,–. [Diss., Köln]

Taylor, Rodney L.: The way of heaven. An introduction to the **Confucian** religion. – Lei: Brill 1986. XI, 37 p., 48 pl. = Iconography of religions XII/3.

Gira, Dennis: Le sens de la conversion dans l'enseignement de **Shinran**. – P: Ed. Maisonneuve & Larose 1985. XX, 271 p.; F 79,–.

VI. Religionsphilosophie

Rist, John M.: **Platonism** and its christian heritage. – Lo: Variorum Reprints 1985. VII, 225 p. = Collected studies series CCXXI; £ 28,–.

Marion, Jean-Luc: Sur le prisme métaphysique de **Descartes**. Constituion et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne. – (P): Pr. Univ. de France (1986). VI, 384 p. = ‹Epiméthée›; F 280,–.

Laras, Giuseppe: Il pensiero filosofico di **Mosè Maimonide**. – R: Carucci Ed. (1985). 235 p. = Collana di cultura ebraica XXIV; Lire 16 000.

Bucher, Rainer: **Nietzsches** Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm. – Ffm. [u. a.:] Lang (1986). XIX, 407 S. = Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie I; kart. DM 75.– [Diss., Würzburg]

Ales Bello, Angela: **Husserl**. Sul problema di Dio. – R: Ed. Studium (1985). 159 p. = Interpretazione XIII; Lire 10 000.

Religion im Denken unserer Zeit. (Referate mehrerer Arbeitstagungen der Deutsch-Skandinavischen Gesellschaft für Religionsphilosophie). Hrsg. von Wilfried Härle ... – Marburg: Elwert 1986. XII, 218 S. = Marburger theologische Studien XXI; kart. DM 30,– [enth.:] S. 1–33: Mahlmann, Theodor:

Was ist Religion in der Religionsphilosophie von Heinrich **Scholz**?; S. 35–72: Landgrebe, Ludwig: **Husserl**s phänomenologischer Zugangsweg zu den Problemen der Religion; S. 73–88: Hubbeling, Hubertus G.: Religion, Religionsphilosophie und Theologie bei Gerardus **van der Leeuw**; S. 89–102: Lyttkens, Hampus: Anders **Nygrens** Religionsbegriff; S. 103–126: Deuser, Hermann: Charles S. **Peirce**'s Religionsphilosophie als Metaphysik der Evolution; S. 127–191: Dalferth, Ingolf U.: Die theoretische Theologie der Prozeßphilosphie **Whitehead**s. Ein Rekonstruktionsversuch; S. 193–218: Andersen, Svend: Metaphysik und Religion im Spätwerk Knud E. **Løgstrup**s.

Ivaldo, Marco: Wolfhart **Pannenberg**. Il pensiero di Dio e il rinnovamento della metafisica. – RFN LXXVIII, 1986, 127–140.

Alonso González, Andrés: La via intuitiva y la evolución del hombre hacia la experiencia mística de Dios. – Studium XXVI, 1986, 289–316.

Aune, Bruce: Metaphysics. The elements. – (Oxf): Blackwell (1986). XIV, 235 p.; £ 6.95.–.

García Bacca, Juan David: Qué es Dios y quien es Dios. – (Barc): Anthropos Ed. del Hombre (1986). 580 p. = Pensamiento crítico, pensamiento utópico XXI; pes 3255.

VII. Fundamentaltheologie

Heinz, Gerhard: Fundamentaltheologie im **18.** Jahrhundert? Implikationen eines theologischen Methodenwandels. – ThQ CLXV, 1985, 281–294.

Paroz, Pierre: Foi et raison. La foi chrétienne aux prises avec le rationalisme critique: Hans **Albert** et Gerhard **Ebeling**. – Genève: Labor et Fides 1985. 336 p. = Lieux théologiques VIII; sfr 35,–.

Buri, Fritz: American philosophy of religion from a European perspective: The problem of meaning and being in the theologies of imagination and process. – Journal of the American Academy of religion LIII, 1985, 651–676; p. 677–702: Booth, Wayne C.: Systematic wonder: The rhetoric of religion.

Landmann, Valentin: Das **Böse**. Geschichte eines Urphänomens. – (Mchn:) Universitäts-Verl. (1985). 301 S.; Lw. DM 38,–.

Essais sur la **mort**. Travaux d'un séminaire de recherche sur la mort. Faculté de théologie, Université de Montréal. Publiés sous la direction de Guy Couturier ... – (Montréal): Ed Fides (1985). 523 p. = Héritage et projet XXIX; $ 24,95.

Coward, Harold: **Pluralism**. Challenge to world religions. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (1985). VIII, 131 p.; $ 8,95.

Filosofische theologie. Opstellen door: J(an) **Sperna Weiland** ... – Baarn: Ambo bv (1985). 215 p.; hfl 18,50; p. 9–39: Sperna Weiland, J.: Over theologie en antropologie; p. 40–64: Klever, W. N. A.: De logica van het universum; p. 65–90: Wal, G. A. van de: Religie en modern bewustzijn. Over eigentijdse verschijningswijzen van het heilige; p. 91–119: Kimmerle, H.: De verhouding tussen geloven en denken. Schleiermacher, Hegel en Wij; p. 120–158: Houtepen, A. W. J.: Hypothese of apotheose. Over de onnodige tegenstelling tussen openbaring en ervaring; p. 159–171: Valk, J. M. M. de: Kan een samenleving zonder godsdienst bestaat?; p. 172–192: Mönnich, C. W.: Geen afscheid van Domineesland; p. 193–205: Nijk, A. J.: Over projectie gesproken; p. 206–214: Hoevers, E.: Bibliografie van J. Sperna Weiland.

González, Angel Luis: Teología natural. – Pampl: Ed. Univ. de Navarra 1985. 317 p. = Publicaciónes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. Libros de iniciació filosófica IX; pes 1400

Mythos und religiöser Glaube heute. Hrsg.: Alois Halder, Klaus Kienzler. – Dnwth: Auer (1985). 188 S. = Theologie interdisziplinär VI; kart. DM 12,80.

Avelino de la Pienda, Jesús: El **sobrenatural** de los cristianos. – Salm: Sígueme 1985. 219 p. = Verdad e imagen XCI; pes 755. – [Diss., Univ. Pont. Comillas]

Roo, William A. van: Telling about **God**. Vol. I: Promise and fulfillment. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1986. XII, 374 p. = Analecta Gregoriana CCXLII = Series Facultatis theologiae, sectio A, XXVI; Lire 50 000.

Gisel, Pierre: Croyance incarnée. **Tradition**, **écriture**, **canon**, **dogme**. – (Genève): Ed. Labor & Fides (1986). 166 p. = Lieux théologiques IX; sfr 23,–.

Pastor, Félix Alejandro: La lógica de lo **inefable**. Une teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo cristiano. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1986. 329 p.

Bourgeois, Henri: L'**espérance** maintenant et toujours. – (P:) Desclée (1985). 319 p. = Le christianisme et la foi chrétienne X; F 120,–.

Phan, Peter C.: Culture and eschatology. The iconographical vision of Paul Evdokimov. – NY, Berne, Ffm: Lang (1985). XIII, 330 p. = American university studies VII, 1; sfr 84.–

VIII. Dogmatik

Bonora, Antonio: Vent' anni dopo la costituzione dogmatica Dei Verbum: il metodo esegetico «critica e teologia». – Teologia X, 1985, 287–306.

Kuhlmann, Jürgen: Innen statt droben. Für ein geistlicheres Gottesverständnis. – Düs: Patmos Verl. (1986). 127 S.; kart. DM 24,–.

Bayer, Oswald: **Schöpfung** als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung. – Tü: Mohr 1986. X, 166 S.; kart. DM 39,–.

Surin, Kenneth: Theology and the problem of **evil**. – Oxford: Blackwell 1986. XIII, 180 p. = Signposts in theology; £ 19,50.

Joest, Wilfried: Dogmatik. Bd II: Der Weg Gottes mit dem Menschen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). XII, S. 343–697. = UTB 1413.

Sayes, José Antonio: **Cristología** fundamental. – Madr: Centro de Estudios de Teología Espiritual 1985. XII, 392 p. = Pensamiento catolico VIII; pes 1300.

Sabourin, Léopold: La christologie á partir de textes clés. – Montréal: Bellarmin; P: Ed. du Cerf 1986. 237 p. = Recherches. N.S. IX; F 184,–.

Morris, Thomas V.: The logic of **God Incarnate**. – Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press 1986. 220 p.

Ringe, Sharon H.: **Jesus**, liberation, and the biblical jubilee. Images for ethics and christology. – Phil, Pa.: Fortress (1985). XVIII, 124 p. = Overtures to biblical theology XIX; $ 8,95.

Poulat, Emile: L'**église**, c'est un monde. L'ecclésiophère. – P: Ed. du Cerf 1986. 282 p. = Sciences humaines et religions; F 105,–.

Visser't Hooft, Willem A.: Lehrer und Lehramt der Kirche. – Ffm: Knecht (1986). 159 S.; kart. DM 18,–.

Les laïcs. Leur mission dans l'église et dans le monde. Préface de Jean Gelamur. – (P:) Ed. du Centurion (1985). 381 p. = Les dossiers de la Documentation catholique; F 140,–.

Sequeira, John Baptist: Tout **mariage** entre baptisés est-il nécessairement sacramentel? Etude historique, théologique et canonique sur le lien entre baptême et mariage. Préface de Henri Denis. – P: Ed. du Cerf 1985. VII, 683, LXIX p.; F 268.– [Diss., Paris]

Salado Martínez, Domingo: La interrelación simbólica Eucarístia-Penitencia en el Organismo Sacramental. – Escritos del Vedat XVI, 1986, 179–215.

Greshake, Gisbert – Jacob Kremer: **Resurrectio** mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1986. VIII, 399 S.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Religions in dialogue. East and West meet. (Offerimus eruditionis hoc florilegium J. B. **Chethimattam** aetatis suae LX.) Ed. by Zacharias P. Thundy [e. a.]. – Lanham (MD) [e. a.]: Univ. Pr. of America (1986). XIV, 314 p.; $ 14,75; [cont. e. a.:] p. 16–21: Chethimattam: A select bibliography of his publications; p. 23–55: Mundadan, Mathias: East-West encounter in India: A story of the Catholic experience; p. 67–75: Thomas, T. M.: Christianity and the Indian culture; p. 89–99: Kanichai, Cyriac: Being and non-being: A phenomenological analysis of limitation and liberation from Indian and Western points of view; p. 127–146: Pathil, Kuncheria: The twentieth-century encounter of the churches; p. 147–164: Podgorski, Frank: Dialogue as mission: A papal initiative; p. 165–175: Brennan, Joseph E.: The Roman Catholic Church and Judaism since the Second Vatican Council; p. 239–259: Redington, James D.: Hindu-Christian dialogue and interior dialogue; p. 261–269: King, Winston L.: Buddhist-Christian dialogue; p. 271–282: Panikkar, Raimundo: The message of yesterday's India to today's world; p. 283–294: Cousins, Ewert: Religious experience in the second axial period; p. 295–314: Chethimattam, John B.: Towards a world theology: An inter-religious approach to theological issues.

Fletcher, William C.: Soviet charismatics. The **Pentecostals** in the **USSR**. – NY [e. a.:] Lang (1985). 200 p. = American university studies VII, 9; sfr 57,–.

M[a]c Donnell, John J.: The **World Council** of Churches and the Catholic Church. – NY, To: Mellen (1985). X, 486 p. = Toronto studies in theology XXI; $ 49,95.

Der Herr des Lebens. Jüdische und christliche Interpretationen in der Ökumene. Hans-Georg Link, Martin Stöhr (Hrsg.). Mit Beiträgen von Ulrike Berger ... – Ffm: Haag & Herchen (1985). 177 S. = Arnoldshainer Texte XXXIX.

Society and original sin: ecumenical essays on the impact of the **fall**. Ed. by Durwood Foster ... – NY: Paragon House Publishers (1985). VIII, 192 p. = Interreligious explorations series; $ 11,95.

Doing theology in a divided world. Papers from the Sixth International Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians, January 5–13, Geneva, Switzerland. Edited by Virginia Fabella and Sergio Torres. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (1985). XIX, 218 p.; $ 11,95.

Churches respond to **BEM**. Ed. by Max Thurian. Vol. II: Official responses to the "Baptism, eucharist and ministry" text. – Geneva: World Council of Churches (1986). VI, 348 p. = Faith and order paper CXXXII; sfr 29,50.

Zizioulas, John: Eschatologie und Geschichte. – OekRu XXXV, 1986, 373–384; S. 384–400: Zeddies, Helmut: Religionsfreiheit als Anspruch und Herausforderung der Kirchen; S. 401–415: Marquardt, Manfred: Evangelische Kirchengemeinschaft. Inhalt und Ergebnisse der luth.-meth. Lehrgespräche; S. 415–427: Rössler, Andreas: Paul **Tillich**s Programm einer evangelischen Katholizität; S. 428–444: Voß, Reinhard: Ökumenische Initiative. Eine Welt – eine ökumenische Lernbewegung. Bilanz und Ausblick nach 10 Jahren.

Schumacher, Joseph: Der Stand der ökumenischen Bemühungen zwischen Katholiken und Protestanten. – Forum kath. Theologie II, 1986, 162–183; S. 184–200: Amato, Angelo, SDB: Der ökumenische Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen. Situation und entstandene Probleme; S. 201–217: Gläßer, Alfred: Ökumenische Theologie auf dem Weg zur Grundlagendiskussion; S. 218–230: Brandmüller, Walter: Ökumenismus vor dem Hintergrund der Geschichte.

X. Moraltheologie

Abba, Guiseppe: I »Christian Moral Principles« di G. **Grisez** e la »Secunda Pars« della »Summa Theologiae«. – Sales XLVIII, 1986, 637–680.

Volant-Labelle, Eric: Des morales. Crises et impératifs. – (Montréal): Ed. Paulines; (P:) Médiaspaul (1985). 245 p. = Notre temps XXXII; can. $ 13,50.

Fuchs, Josef, SI: Christian morality: Biblical orientation and human evaluation. – Greg LXVII, 1986, 745–763.

Lange, Dietz: Zum Verhältnis von Utopie und Reich Gottes. Probleme der Begründung einer christlichen Ethik in der modernen Gesellschaft. – ZThK LXXXI, 1986, 507–542.

Pauli, Heinrich: Einsicht und moralische Phantasie. Was leistet die inhaltsbezogene Ethik? – Rgb: Pustet (1986). 133 S.; kart. DM 19,80.

Rousseau, Félicien: Courage ou résignation et violence. (Un retour aux sources de l'éthique.) – Montréal: Ed. Bellarmin; P: Ed. du Cerf 1985. 311 p. = Recherches. N.S. V; F 120,–.

O'Donovan, Oliver: Resurrection and moral order. An outline for evangelical ethics. – Leicester: Inter-Varsity Pr.; GrR, Mich.: Eerdmans (1986). 284 p.

Maly, Karl: **Handeln** als Christ. Eine Orientierungshilfe. – Ffm: Knecht (1985). 156 S.; kart. DM 29,–.

Lebacqz, Karen: **Professional** ethics. Power and paradox. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. (1985). 189 p.; $ 11,95.

Hanigan, James P.: As I have loved you. The challenge of christian ethics. – NY, Mahwah, NJ: Paulist Pr. (1986). V, 227 p.; $ 9,95.

Kettling, Siegfried: Das **Gewissen**. Erfahrungen, Deutungen, biblisch-reformatorische Orientierung. – Wup: R. Brockhaus (1985). 143 S.; kart. DM 12,80.

Schillak, Wolfgang: Gewissen und Identität. Versuch eines theologisch-psychoanalytischen Dialogs über Relationen und Strukturen individueller

Gewissenstätigkeit. – Ffm [u. a.:] Lang (1986). VI, 563 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 297; sfr 80,– [Diss., Göttingen]

Merle, Roger: La **penitence** et la **peine**. Théologie, droit canonique droit pénal. – P: Ed. du Cerf; Ed. Cujas (1985). 157 p. = Coll. Éthique et société; F 72,–.

Vidal, Marciano: Moral de la persona. Bioética, etica sexual, etica de la convivencia. – Madr: PS Editorial (1985). 947 p. = Moral de actitudes II.

Cahill, Lisa Sowle: Between the sexes. Foundations for a christian ethics of sexuality. – Phil: Fortress Press; NY, Ramsey: Paulist Press (1985). X, 166 p.

Blásquez, Niceto: Die traditionelle kirchliche Morallehre über den **Suizid**. – Concilium XXI, 1985, 205–212; S. 213–217: Power, David: Die Beisetzungsriten für Selbstmörder und liturgische Entwicklungen; S. 218–223: Jossua, Jean-Pierre: „Das Leben hat für mich keinen Sinn mehr"; S. 223–229: Holderegger, Adrian: Ein Recht auf den freigewählten Tod? Theologische Überlegungen; S. 229–233: Kuitert, Harry: Haben Christen das Recht, sich selbst zu töten?

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Peretto, Elio: Movimenti spirituali laicali del Medioevo. Tra ortodossia ed eresia. – R: Ed. Studium (1985). 290 p. = La spiritualità cristiana VIII.

Auberger, Jean-Baptiste: L'unanimité cistercienne primitive: mythe ou réalité? – Achel: Ed. Sine Parvulos 1986. 583 p., fig. = Cîteaux: studia et documenta III; FB 3500.

Fischer, Karl-Hubert: Zwischen Minne und Gott. Die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des dt. Minnesangs mit besonderer Berücksichtigung der Frömmigkeitsgeschichte. – Ffm [u. a.:] Lang (1985). 340 S. = Europäische Hochschulschriften I, 843; sfr 66,–.

Verheecke, Monique: Dieu et l'homme. Dialogue et combat. Théologie et anthropologie dans les Exercises Spirituels d'**Ignace de Loyola**. – Louvain-La-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1986. 221 p. = Collection Cerfaux-Lefort VI; FB 460,–.

Ignatian spirituality in a secular age. Ed. by George P. Schner. (Papers presented at a symposium, organized by Regis College and held March 20–21, 1981.) – (Waterloo): Wilfried Laurier Univ. Pr. 1984. 125 p. = SR supplements XV; $ 11,95.

Pinckaers, Servais Th. – C. J. Pinto de Oliveira: Sainte **Thérèse** d'**Avila**. Contemplation et renouveau de l'Eglise. – Frb/S: Ed. Universitaires (1986). 154 p.; sfr 12,–.

Man, Anja de: Het leven van Sinte **Lutgard** door broeder Geraert: een verwaarloosde bewerking van Thomas Cantimpratensis' Vita Lutgardis. – OGE LX, 1986, 125–147; p. 148–203: Margry, P. J.: Het Katharijneconvent te **Heusden**. Een onderzoek naar het boekenbezit en boekengebruik van een tertiarissenklooster in de late middeleeuwen; p. 204–253: Verleyen, H.: Benedictus van **Haeften** († 1648) als geestelijk schrijver; p. 254–287: Pelckmans, P.: De grote manier van de deugd. Dood en rouw in *Willem Leevend*.

Wallmann, Johannes: Geisterfahrung und Kirche im frühen **Pietismus**. – Charisma und Institution . . ., Gü (1985), 132–144; S. 145–159: Waldenfels, Hans: Frömmigkeit jenseits der Kirche. Profile und Gestalten außerchristlicher Spiritualität; S. 160–174: Cornehl, Peter: Der Gottesdienst – Kontinuität und Erneuerung chrsitlichen Lebens.

Peyrous, Bernard: La sainteté dans l'Eglise depuis Vatican II. – NRTh CVII, 1985, 641–657; p. 658–674: Hausman, Noëlle: La vie religieuse apostolique selon Vatican II.

Dunne, Tad: Lonergan and spirituality: towards a spiritual integration. – Chicago: Loyola University Press 1985. IX, 230 p. = A champion-book.

Lesage, Germain: Renouveau de la vie religieuse. – (Montréal): Ed. Paulines; (P:) Médiaspaul (1985). 267 p. = Les institutions ecclésiales II; $ 14,–.

Leech, Kenneth: True God. An exploration in spiritual theology. – Lo: Sheldon Pr. (1985). 500 p.; paper £ 9,95.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Etica della vita sociale. A cura di Tullo Goffi, Giannino Piana. – (Brescia): Ed. Queriniana (1985). 357 p. = Koinonia II = Corso di morale IV, 2; Lire 30 000; [cont.:] p. 9–82: Lorenzetti, Luigi: Etica sociale cristiana; p. 83–180: Bondolfi, Alberto: Etica politica; p. 181–238: Piana, Giannino: Etica della comunicazione: problemi e prospettive; p. 239–318: De Guidi, Serio: Per una fondazione ecclesiologica dell'etica; p. 319–350: Compagnoni, Francesco: I diritti e i doveri nella chiesa.

Actes [de la] 18ème Conférence Internationale de Sociologie des Religions – Acts [of the] 18th International Conference for the Sociology of Religion Leuven [1985]. – Lausanne: Campiche 1985. 256 p.; [cont. e. a.:] p. 23–34: Guizzardi, Gustavo: L'évènement-charisme et les mass médias. Synthèse d'une recherche; p. 37–49: Holm, Nils G.: **Charisma** and religious transformation in the nordic countries; p. 51–64: Seguy, Jean: Charisma in the modern world; p. 65–75: Zylberberg, Jacques: Le charisme en question: pouvoir et organisation dans la contemporanéité; p. 77–91: Ladrière, Jean: Sciences de la vie, ethique, et religion; p. 93–105: Nowotny, Helga: The technical and the social: The obvious and some excluded questions; p. 107–119: Rip, Arie: Opening the black box of technological development; p. 121–133: Wuthnow, Robert: **Modernity** and religious evolution: Bringing social structure back in; p. 135–153: Comments on Robert Wuthnow's (by) Thomas Luckmann, David Martin, Franco Ferrarotti; p. 155–167: Bastian, Jean-Pierre: Stratégies religieuses pacifistes et luttes politiques en Amérique Latine; p. 169–181: Anzai, Shin – Jan Swyngedouw: Nationalism and cosmopolitism in tension: **Japanese** religions and the peace movement; p. 183–200: Philipson, Sten: Conceptions of **violence** in modernity.

Christentum zwischen **Volkskirche** und **Ketzerei**. Edmund Weber ‹Hrsg.›. – Ffm, Bern, NY: Lang (1985). 109 S. = Studia irenica XXVIII; sfr 26,–; [enth.:] S. 11–18: Stoodt, Hans Christoph: Thesen zu einer Soziologie der Volkskirche; S. 21–28: Weber, Edmund: Die Brüder und Schwestern vom Freien Geist im Mittelalter; S. 29–34: Weber, Edmund: Vergleich der Grundstrukturen der Ketzerei der Brüder und Schwestern vom Freien Geist und der Kirche der Katharer; S. 35–72: Benad, Matthias: Zu den historischen Wurzeln der protestantischen Volkskirche. Beobachtungen im Kirchenwesen eines hessischen Kleinterritoriums vor 270 Jahren; S. 73–94: Meier, Christoph: Schleiermachers religiöse Erziehung. Ein Beitrag zu seiner frühesten Biographie; S. 97–109: Trommershäuser, Rolf – Edmund Weber: Die Kirche ist anders. Studie 1/8 des Instituts für kirchliche Sozialforschung, 1970.

Schneider, Lothar: Soziale Dynamik. Aspekte christlicher Gesellschaftslehre. – Rgb: Pustet (1986). 140 S., Tab., graph. Darst.; kart. DM 16,80.

Calvez, Jean-Yves: Foi et justice. La dimension sociale de l'évangélisation. Essai sur un document clé de l'histoire récente des Jésuites. – (P:) Desclée de Brouwer; (P:) Bellarmin (1985). 222 p. = Collection Christus LVIII. Essais.

Noormann, Harry: **Protestantismus** und politisches Mandat **1945–1949**. Bd I: Grundriß. II: Dokumente und Kommentare. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1985). 317 S.; 287 S.

Joly, Robert: Origines et évolution de l'**intolérance** catholique. – Brux: Ed. de l'Univ. de Bruxelles (1986). 149 p. = Laicité. Sér. «Documents» III.

Kühr, Herbert: Katholische und evangelische Milieus: Vermittlungsinstanzen und Wirkungsmuster. – Wirtschaftlicher Wandel, religiöser Wandel und Wertwandel. Folgen für das politische Verhalten in der Bundesrepublik Deutschland, B (1985), 245–262; S. 263–290: Pappi, Franz Urban: Die konfessionell-religiöse Konfliktlinie in der deutschen Wählerschaft: Entstehung, Stabilität und Wandel; S. 291–332: Schmitt, Karl: Religiöse Bestimmungsfaktoren des Wahlverhaltens: Entkonfessionalisierung mit Verspätung?

Padberg, Lutz von: **Feminismus**. Eine ideologische und theologische Herausforderung. – Wupp: Verl. und Schriftenmission der Evangel. Gesellschaft für Deutschland (1985). 255 S. = Evangelium und Gesellschaft V = Edition C.

Calvez, J.-Y.: La spiritualità del **lavoro** nell'enciclica «Laborem exercens». – CivCatt CXXXV, 3, 1985, 358–372.

Wagner, Falk: **Geld** oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt. – (Stu:) Klett-Cotta (1985). 162 S.

XIII. Kirchenrecht

Marini Avonzo, Franca de: Secular and clerical culture in **Dionysius Exiguus'** Rome. – Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law, Berkeley/Ca., 28 July – 2 Aug. 1980. Ed. by Stephan Kuttner . . ., CdV 1985, 83–92; p. 93–107: Rambaud-Buhot, Jacqueline: L'Abbreviatio Decreti d'omnebene; p. 109–123: Knox, Ronald G. G.: The problem of academic language in **Rufinus** and **Stephan**; p. 125–137: Martin, Norbert: Die 'Compilatio decretorum' des Kardinals **Laborans**; p. 139–151: Palacios, Arturo Bernal: La 'Concordia utriusque iuris' de **Pascipoverus**; p. 153–161: Santiago Otero, Horacio: El 'Sacramental' de Clemente **Sánchez de Valderas**; p. 165–184: Vismara, Giulio: Le fonti del diritto romano nell'alto medioevo secondo la più recente storiografia; p. 185–201: Mordek, Hubert: Systematische Kanonessammlungen vor Gratian: Forschungsstand und neue Aufgaben; p. 205–222: Classen, Peter: Italienische Rechtsschulen außerhalb Bolognas; p. 223–240: Gouron, André: Une école ou des écoles? Sur les canonistes français ‹vers 1150 – vers 1210›; p. 241–256: Piergiovanni, Vito: Il primo secolo della scuola canonistica di **Bologna**: Un ventennio di studi; p. 259–270: Erickson, John: The 'oikonomia' of orders in Byzantine canon law; p. 271–288: Lynch, Joseph H.: Spiritual kinship and sexual prohibitions in early medieval Europe; p. 289–307: Olsen, Glenn W.: Reference to the 'ecclesia primitiva' in the Decretum of **Burchard of Worms**; p. 309–320: Van Engen, John H.: Observations on 'De consecratione'; p. 321–332: Kedar, Benjamin Z.: Muslim conversion in canon law; p. 333–349: Stickler, Alfons M.: Die Ekklesiologie des Dekretisten **Huguccio** von **Pisa**; p. 351–362: Pascoe, Louis B.: Law and evangelical liberty in the thought of **Jean Gerson**; p. 363–373: Lefebvre, Charles: Récents développements des recherches sur l'équité canonique.

Yarza, Fernando: El obispo en la organización eclesiástica de las decretales pseudoisidorianas. – Pampl: Ed. Univ. de Navarra 1985. 308 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 2500.

Marzoa Rodríguez, Angel: La censura de **excomunión**. Estudio de su naturaleza jurídica en ss. **XIII–XV**. – Pampl: Ed. Univ. de Navarra 1985. 227 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 3050.

Maier, Eva Maria: Kirchrecht als christliche Freiheitsordnung. – OeAKR XXXV, 1985, 282–311.

Pizzorni, Reginaldo M.: Diritto e morale: distinzione nell'Unità. – Apollinaris LIX, 1986, 37–76; p. 77–114: Diquattro, Giambattista: Lo statuto giuridico dei «Christifideles» nell'ordinamento di diritto canonico; p. 115–130: Schulz, Winfried: La posizione giuridica delle Associazioni e la loro funzione nella Chiesa; p. 131–187: Abate, Antonio M.: La forma della celebrazione del matrimonio nel nuovo Codice di diritto Canonico; p. 189–211: Grocholewski, Zenon: Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e Sentenza canonica; p. 213–249: Aimone-Braida, P. V.: Titoli attribuiti al Papa e all'Imperatore nella Decretistica; p. 251–267: Orioli, Giorgio: La Vita Sancti Apolenaris di Ravenna e gli antecedenti storici dell'Organizzazione ecclesiastica ravennate.

Pagé, Roch: Les **églises particulières**. T. I: Leurs structures de gouvernement selon le code de droit canonique de 1983. – (Montréal): Ed. Paulines; (P:) Médiaspaul (1985). 205 p. = Les institutions ecclésiales I; can. $ 13,–.

Herranz, Julián: Le statut juridique des laïcs: l'apport des documents conciliaires et du Code de droit canonique de 1983. – Studia canonica XIX, 1985, 229–257; p. 259–325: Mendonça, Augustine: The incapacity to contract marriage: Canon **1089**; p. 327–338: Pagé, Roch: La reconnaissance des associations de fidèles; p. 339–355: Urrutia, Francisco, SJ: Delegation of the executive power of governance; p. 357–399: Hopka, Jack: The vetitum and monitum in matrimonial nullity proceedings; p. 401–416: Pospishill, Victor J. – Michel Thériault: The Seventh International Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches ‹Geneva, Sept. 15–22, 1985›.

Mariage civil et mariage canonique. Actes du Ve Colloque national des Juristes catholiques Paris, 20, 21 avril 1985. [Par] Raymond-Marie Tchidimbo (e. a.). – P: Téqui (1985). 175 p.; F 70,–.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Ansaldi, Jean: Le dialogue pastoral. De l'anthropologie à la pratique. – (Genève:) Ed. Labor & Fides (1986). 169 p.; sfr 29,–.

Galot, Jean: Prêtre au nom du christ. – (Chambray-lès-Tours: Éditions C.L.D. 1985.) 286 p. = Le Caillou Blanc VII; F 150,–.

Hutter, Hans-Jürgen: Religiöse Symbolik und Seelsorge. Zur Funktion und Intention religiöser Symbole in ausgewählten Werken neuerer evangelikaler Seelsorgeliteratur. – Ffm [u. a.:] Lang (1985). X, 249 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 268; sfr 56,– [Diss., Frankfurt/M.]

Clinical handbook of pastoral counseling. Ed.: Robert J. Wicks ... – NY, Mahwah, N. J.: Paulist Pr. (1985). VII, 579 p. = Integration books; $ 14,95.

Fischer, Alfons: **Pastoral** in **Deutschland** nach 1945. Bd I: Die „Missionarische Bewegung" 1945–1962. Bd II: Zielgruppen und Zielfelder der Seelsorge 1945–1962. – Wü: Seelsorge – Echter Verl. 1985–1986. 326 S.; 344 S.

Mette, Norbert – Martina Blasberg-Kuhnke: Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000. Zur Situation und Zukunft der Pastoral. – Düs: Patmos (1986). 189 S.; kart. DM 29,80.

Faber, H[eije]: Wegen en perspectieven in het pastoraat. – Den Haag: Voorhoeve (1985). 183 blz. = Pastorale handreiking XLIV; hfl 36,90.

Gefahr für die Seele. **Seelsorge** zwischen Selbstverwirklichung und Christuswirklichkeit. Mit Beiträgen von Sven Findeisen ... Hrsg.: Lothar Gassmann. – Neuhausen-Stu: Hänssler (1986). 205 S. = Tagesfragen XXX.

Kemp, Charles F.: The **caring pastor**. An introduction to pastoral counseling in the local church. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. (1986). 175 p.; $ 9,95.

Claassen, A. W. M.: Schipperen tussen school en kerk. Een onderzoek bij onderwijsgevenden van kath. basisscholen naar de situatie van de hedendaagse schoolkatechese tegen de achtergrond van haar geschiedenis. – Nijmegen: Dekker & van de Vegt 1985. 354 blz.; hfl 39,50 [Diss., Nijmegen]

Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe. Hrsg. von Gottfried Bitter ... Bd I. II. – (Mchn:) Kösel (1986). 792 S.; kart. DM 58,–.

Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung. Zur Auseinandersetzung mit der kognitiven Psychologie. Erträge der 3. Internationalen Arbeitstagung „Religionspädagogik unsd Religionspsychologie". Hrsg. von Hans-Jürgen Fraas und Hans-Günter Heimbrock. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 153 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 11–38: Fraas, Hans-Jürgen: Zur Dynamik von Glauben und Lernen in theologischer und psychologischer Perspektive. Teilaspekte der Persönlichkeit oder Bedingungsstruktur der Ich-Entwicklung?; S. 39–62: Van der Ven, Johannes A.: Theologische und lerntheoretische Bedingungen der Glaubenserfahrung; S. 63–81: Hutsebaut, Dirk: Die Rolle der Bezugspersonen bei der Vermittlung von Glauben; S. 82–84: Fraas, Hans-Jürgen – Hans-Günter Heimbrock: Kritische Würdigung / Weiterführende Anfragen; S. 85–98: Stoodt, Dieter: **Kohlberg** und die christliche Erziehung in den USA am Beispiel von C. A. Dykstras Dissertation von 1978; S. 99–102: Fraas, Hans-Jürgen – Hans-Günter Heimbrock: Kritische Würdigung / Weiterführende Anfragen; S. 103–119: Van der Lans, Jan: Kritische Bemerkungen zu **Fowlers** Modell der Glaubensentwicklung; S. 120–133: Neidhart, Walter: Die Glaubensstufen von James W. **Fowler** und die Bedürfnislage des Religionspädagogen; S. 137–152: Heimbrock, Hans-Günter: Intellektuelle Problembewältigung oder verstehendes Erschließen?

XV. Liturgiewissenschaft

McKenna, John, C. M.: The **epiclesis** revisited. A look at modern eucharistic prayers. – ELit XCIX, 1985, 314–336; p. 337–348: Albertine, Richard: The epiclesis problem – The Roman canon (canon I) in the Post-Vatican liturgical reform; p. 349–382: Triacca, Achille M.: Presenza e azione dello **Spirito Santo** nell'assemblea liturgica.

Wainwright, Geoffrey: The **Lima** text in the history of Faith and Order. – Studia liturgica XVI, 1986, 6–21; S. 22–39: Kaczynski, Reiner: The Lima text in the light of historical research; S. 40–63: Brand, Eugene: The Lima text as a standard for current understandings and practice of baptism; S. 64–79: Burky, Bruno: The Lima text as a standard for current understandings and practice of the eucharist; S. 80–91: Calivas, Alkiviadis C.: The Lima text as a pointer to the future: an Orthodox perspective; S. 92–99: Hinson, Glenn: The Lima text as a pointer to the future: a Baptist perspective; S. 100–107: Chupungco, Anscar J.: The Lima text as a pointer to the future: an Asian perspective; S. 108–127: Lanne, Emmanuel: The Lima text: a contribution to the unity of the churches.

Brand, Eugene L.: Der Lima-Text als Maßstab heutiger Taufinterpretation und Taufpraxis. – JLH XXIX, 1985, 1–22.

Hennig, John: Das Alte Testament als Quelle der Eröffnungsverse der Messe. Eine Durchsicht des Missale Romanum von 1970. – ALW XXVIII, 1986, 43–60.

La liturgie. – P: Beauchesne 1985. 168 p. = Les quatre fleuves XXI–XXII; [cont.:] p. 5–24: Pietri, Charles: Histoire, culture et «réforme liturgique». L'exemple de l'Antiquité tardive (IVe–Ve S.; p. 25–46: Taillé, Michel: Que signifie l'emploi de la langue vernaculaire dans la liturgie?; p. 47–64: Nocent, Adrien: Les grandes rénovations de la célébration eucharistique. Le **missel** de **Pie V** et celui de **Paul VI**; p. 65–78: Dalmais, Irénée-H.: La liturgie, célébration du Mystère. Dom Odo **Casel** (1886–1948); p. 81–94: Martimort, A.-G.: La réforme liturgique de **Vatican II**. Sa préparation, son élaboration, sa mise en œuvre; p. 95–107: Rondeau, Marie-J.: Les Évangiles dans le Lectionnaire du dimanche; p. 109–113: Armogathe, Jean-R.: L'homélie. Ou comment ne pas prendre la parole; p. 115–122: Gy, Pierre-Marie: La réforme liturgique et les sacrements aujourd'hui; p. 125–136: Meslin, Michel: **Symboles** et liturgie; p. 137–147: Canévet, Mariette: Liturgie et mystère.

Laan, H. van der: Het vormenspel der liturgie. – Lei: Brill 1985. 102 p.

Burnish, Raymond: The meaning of **baptism**. A comparison of the teaching and practice of the 4th century with the present day. – (Lo:) SPCK (1985). XV, 240 p. = Alcuin club collections LXVII; £ 10,50.

Standaert, Benoit, OSB: Le mystère de l'**Esprit** dans les Ecritures et dans la liturgie. – QL LXVII, 1986, 87–93; p. 94–105: Van Bavel, T. J.: Le rapport entre le Saint-Esprit et le Christ Jésus; p. 106–127: Kleinheyer, Bruno: L'effusion de l'Esprit dans les cérémonies d'initiation protochrétiennes; p. 128–142: Meijer, J. A.: L'Esprit Saint dans la vie liturgique orientale; p. 143–154: Lescrauwaet, J. F.: Renouveau d'attention pour le Saint-Esprit dans la vie liturgique; p. 159–179: Verheul, A., OSB: Le «Notre Père» et l'Eucharistie.

Senyk, Sophia: The **eucharistic** liturgy in **Ruthenian** Church practice. Frequency of celebration and attendance before the nineteenth century. – OChP LII, 1985, 123–155.

Hoeweler, C. A.: Fontes **hymnodiae Neerlandicae** impressi **1539–1700** = DE melodieen van het Nederlandstalig geestelijk lied 1539–1700. Een bibliografie van de gedrukte bronnen door C. A. Höweler & F. H. Matter. – Nieuwkoop: De Graaf 1985. XLIII, 400 p., fig. = Bibliotheca bibliographica Neerlandica XVIII; hfl 154,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Irena Backus, Université de Genève, Inst. d'histoire de la Réformation, 40 Bibliothèque publique et universitaire, CH-1211 Genève 4; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Albertstr. 8, A-8010 Graz; Norbert Maria Borengässer, Verlagshaus Borengässer, Kirchweg 12, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Walter Brandmüller, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Norbert Brox, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Prof. DDr. Hubertus R. Drobner, Theol. Fakultät Paderborn, Kamp 6, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Forsthausstr. 21, 6400 Fulda; Prof Dr. Joseph A. Fischer, Caritasweg 2, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Miguel Mª Garijo-Guembe, Kath.-Ökumen. Inst., Abt. II, Bogenstr. 6, 4400 Münster; Prof. Dr. Wilhelm Geerlings, Neustr. 11, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Wilhelm Goerdt, Burchardstr. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Martin Greschat, Inst. f. Evang. Religionswissenschaften, Karl-Glöckner-Str. 21, 6300 Gießen; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Habsburgerstr. 107, 7800 Freiburg; Dr. Oda Hagemeyer, Abtei Herstelle, 3472 Beverungen 1; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Josefstr. 5, 4500 Osnabrück; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Reinhard Hübner, Gesamthochschule Eichstätt, Kath.-Theol. Fakultät, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck OFM, Mauritiusstr. 22, 8702 Estenfeld; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Dr. Ernst Laubach, Arnikaweg 18, 4400 Münster; Prof. Dr. Paul-Gerd Müller, Kath. Bibelwerk, Silberburgstr. 121, 7000 Stuttgart 1; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. Dr. J. V. Pollet, 222, Faubourg, Saint Honoré 8e, F-75008 Paris; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Univ. Passau, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Rudolf Schnackenburg, Erthalstr. 22d, 8700 Würzburg; Dr. Christoph Stoll, Werner-Friedmann-Bogen 30, 8000 München 50; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Woldemei 10, 4780 Lippstadt; Prof. Dr. Erdmann Sturm, Jupiterweg 26, 4400 Münster; Prof. Dr. Harald Wagner, Eichendorffstr. 18, 3554 Gladenbach; Dr. Hermann Wieh, Niels-Stensen-Kolleg, Philippi-Str. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Am Herrengarten 21, 5300 Bonn 3; Prof. Dr. Werner Wolbert, Kamp 6, 4790 Paderborn; Dr. Friedrich Wulf SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Erich Zenger, Asbeckweg 9, 4400 Münster; Prof. Dr. Walter Ziegler, Institut für Geschichte, Am Hubland, 8700 Würzburg.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 19,– DM, jährlich 90,– DM, Studenten-Abonnement 72,– DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1986 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

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

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1986

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen die Prospekte »Renovatio et Reformatio« und
»Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters« des Aschendorff-Verlages bei.