476

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Halbjährlich DM 30,–**

Nummer 5 **1974** **70. Jahrgang**

Dieter Emeis und Ernst Spranger: Der Mensch im Alter. Ein Literaturbericht . . . . . Spalte 353

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 359

F. Schicklberger: Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches (W. Groß)
J. Maier/K. Schubert: Die Qumran-Essener (O. Loretz)
H. W. Wolff: Anthropologie des Alten Testaments (E. Zenger)
K. Seybold: Das Gebet des Kranken im Alten Testament (J. Scharbert)
K. H. Schelkle: Theologie des Neuen Testaments (O. Knoch)
H. Frankemölle: Jahwebund und Kirche Christi (E. Schweizer)
P. Stuhlmacher: Das paulinische Evangelium Bd I (P. Hoffmann)
O. Kuss: Paulus (F. Mußner)
G. Eichholz: Die Theologie des Paulus im Umriß (F. Mußner)
K. M. Fischer: Tendenz und Absicht des Epheserbriefes (H. Merklein)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 379

Conciliorum oecumenicorum decreta Hrsg. von J. Alberigo u.a. (V. Pfnür)
P. Stockmeier: Glaube und Religion in der frühen Kirche (J. Speigl)
Chr. Gnilka: Aetas Spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens (K. S. Frank)
A. P. Orbán: Les dénominations du monde chez les premiers auteurs Chrétiens (B. R. Voß)
H. Jürgens: Pompa Diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater (C. Andresen)
W. Weismann: Kirche und Schauspiele (Chr. Gnilka)
Ch. Kannengiesser: Athanase d'Alexandrie. Sur l'incarnation du verbe (H. Saake)
H. Schüppert: Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts (H. Riedlinger)
W. Ernst: Gott und Mensch am Vorabend der Reformation (R. Damerau)
R. Pfister: Kirchengeschichte der Schweiz Zweiter Band: Von der Reformation bis zum zweiten Villmergerkrieg (L. Ettlin)
K. Fischer: Sakrale Goldschmiedekunst im Kreise Coesfeld (H. Eising)
P. Weninger: Volkskunst in den Alpen (V. Pfnür)
K. Weber: Der moderne Staat und die katholische Kirche (N. Trippen)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 401

H. M. Rumscheidt: Revelation and Theology (H. Waldenfels)
D. Sölle: Leiden (N. Schiffers)
B. Welte: Dialektik der Liebe (B. Casper)
D. von Hildebrand: Das Wesen der Liebe (A. Borgolte)
G. Kranz: Liebe und Erkenntnis (A. Kraus)
W. A. van Roo: The Mystery (J. B. Bauer)
Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, IV, 1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Hrsg. von J. Feiner u. M. Löhrer (L. Scheffczyk)
Der priesterliche Dienst. V. Amt und Ordination in ökumenischer Sicht. Hrsg. von H. Vorgrimler (J.-J. von Allmen)
Was heißt – „Wiederkunft Christi"? Analyse und Thesen: Paul Schütz (J. Ratzinger)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 418

Diaconia et ius. Festgabe für Heinrich Flatten. Hrsg. von H. Heinemann u.a. (J. Listl)
W. Huber: Kirche und Öffentlichkeit (H. Herrmann)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 421

W. Deresch: Handbuch für kirchliche Erwachsenenbildung (D. Emeis)
Religion in der Grundschule. Hrsg. von H. Grosch (G. Bitter)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 424

V. Zsifkovits: Der Friede als Wert (G. Ermecke)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 425

Der Mensch im Alter

Ein Literaturbericht von Prof. DDr. Dieter Emeis und Ernst Spranger

Nach Schätzungen von René Schubert (Die Altersverschiebung in Deutschland, in: Der alte Mensch in unserer Zeit, Stuttgart o. J. (1958), 103f) lag die durchschnittliche Lebenserwartung des Bürgers im Römischen Reich bei ungefähr 30 Jahren. Bis zur Wende zu unserem Jahrhundert – also in einem Zeitraum von fast 2000 Jahren – erhöhte sich diese Zahl auf etwa 43 Lebensjahre. Seither ist sie um über 20 Jahre gestiegen, so daß die um 1950 Geborenen die statistische Aussicht haben, ein Alter von 64 Jahren zu erreichen. Diese rapide Erhöhung des durchschnittlichen Lebensalters in breiten Bevölkerungsschichten ist einer der Gründe, der die Aufmerksamkeit der anthropologischen Forschung auf die Gruppe der älteren Menschen lenkt und sie fragen läßt, was im Prozeß des Alterns geschieht und von welchen Faktoren dieser Prozeß beeinflußt wird. Hauptergebnis wie Hauptintention der Alternsforschung ist es dabei, das Alter und das Altern des Menschen als eigenartige und eigenwertige Weise des Menschseins zu erfassen und gegen eine vom Ideal des jüngeren Menschen ausgehende, rein defizitäre Betrachtungsweise zu argumentieren. In der Tat erweisen sich allgemein verbreitete Auffassungen vom Altern als Vorurteile, die gesellschaftlich bedingt sind und ihrerseits Alternprozesse negativ beeinflussen. Hier liegt eine der aufklärenden und kritischen Aufgaben der Alternsforschung, Vorurteile abbauen zu helfen und einer angemesseneren Sicht des Alterns den Weg zu bereiten.

Die Literatur über das Alter und den alternden Menschen ist seit ungefähr 5 Jahren sprunghaft angewachsen. Die Veröffentlichungen sind – wie zu erwarten – von sehr unterschiedlichem wissenschaftlichen und praktischen Wert. Der folgende Literaturbericht stellt einige der wichtigsten Publikationen seit 1968 zusammen, um eine Übersicht zu erleichtern. Eine detaillierte Würdigung der Arbeiten würde den Rahmen dieser Sammelbesprechung sprengen.

Eine sehr gründliche dabei doch gut verständliche Zusammenfassung wichtiger soziologischer Aussagen über das Alter und die wohl umfassendste Einführung in die Soziologie des Alterns in deutscher Sprache ist die zweibändige „Soziologie des Alterns" von H.-P. Tews[1]. Die Arbeit ist allerdings nicht auf rein soziologische Fragestellungen begrenzt, sondern macht deutlich, daß ein so komplexes Problem wie das Thema Alter interdisziplinär behandelt werden muß, auch wenn es, wie in diesem Buch, aus dem Blickwinkel der Soziologie angegangen wird.

[1] **Tews,** Hans Peter: **Soziologie des Alterns.** 2 Bde. – Heidelberg: Quelle & Meyer 1971. 352 S. (Uni-Taschenbücher 83 und 96) DM 11.80; 12.80

- 6. NOV. 1974

So berücksichtigt Tews wichtige biologische und psychologische Gesichtspunkte, die eng mit den soziologischen Aspekten verbunden sind.

Der Vf. beschreibt zunächst die Determinanten des demographischen Alterns, vergleicht die Situation alter Menschen in vorindustriellen und industriellen Gesellschaften und untersucht die verschiedenen Dimensionen des Alternsprozesses. Im zweiten Teil der Arbeit werden vor allem zwei allgemeine theoretische Ansätze zur Bestimmung von Integration und Desintegration im Alter diskutiert, einmal die Frage nach dem „erfolgreichen" Altern und zum anderen die Theorie des Disengagement. Im dritten Teil werden sehr ausführlich die Ergebnisse und Probleme der einzelnen Bereiche der Alterssoziologie aufgeführt: Familie, Beruf und Berufsaufgabe, Freizeit und Freizeitaktivitäten, Krankheit und Tod, Institutionalisierung (Zur Problematik des Wohnens im Altenheim), Formen abweichenden Verhaltens im Alter.

Der an der Psychologie des Alterns wissenschaftlich interessierte Leser kann sich in dem Sammelband „Altern. Probleme und Tatsachen" hrg. von H. Thomae und U. Lehr[2] einen umfassenden und wohl vollständigen Überblick über die bisherige Diskussion und den neueren Stand der Forschungen auf diesem Gebiet verschaffen. Fast alle Beiträge wenden sich dagegen, das Altern vornehmlich als das Ergebnis endogener Prozesse anzusehen; sie wollen nachweisen, daß der Verlauf des Alterns in erster Linie vom individuellen Lebenslauf der älteren Menschen bestimmt und geprägt ist. Die Entwicklung des Menschen endet nicht mit dem Abschluß der Reifezeit, sondern Entwicklung im Erleben und Verhalten findet auch beim erwachsenen und älteren Menschen statt.

Die Beiträge des Bandes sind nach übergeordneten Gesichtspunkten gegliedert, so daß der Leser die zu einem Themengebiet wichtigsten Texte in repräsentativer Auswahl zusammengefaßt finden kann: Formen des Alternserlebens, Veränderungen der Persönlichkeit, die Stellung älterer Menschen in der Berufsarbeit, Alter und Familie, Lebensziele und Lebensgestaltung. Das Buch vermittelt detaillierte Kenntnisse über das Verhalten und Erleben älterer Menschen und darf als ein Standardwerk für die Auseinandersetzung mit dem Problem älterer Menschen gelten.

Das von der Arbeitsgruppe Alternsforschung Bonn herausgegebene Buch „Altern – psychologisch gesehen"[3] stellt in Beiträgen von jeweils 10–15 Seiten die wichtigsten Probleme und Themen des menschlichen Alters und Alterns aus der Sicht der Psychologen dar. Obwohl das Buch in der Reihe Theorie und Praxis der Erwachsenenbildung erschienen ist, nimmt es mit Ausnahme des Nachworts von Hans Tietgens keinen unmittelbaren Bezug auf die Aufgabe des Erwachsenenbildners, und zwar in der Absicht, die Probleme nicht von vornherein in ihrer „andragogischen Bedeutung" erscheinen zu lassen. Ziel der einzelnen Beiträge ist es, das Phänomen Alter erst einmal generell ins Blickfeld zu rücken, um dadurch die Vielfalt der Verhaltensmöglichkeiten älterer Menschen sichtbar zu machen.

Die Vf. des Buches bemühen sich darum, detaillierte Informationen über das Verhalten älterer Menschen zu geben; sie wenden sich gegen eine biologistisch und leistungsorientiert verkürzte Sicht der Älteren als Mängelwesen. In ihren Untersuchungen greifen sie die Lebenssituation älterer Menschen auf und weisen gerade auf die soziale Bedingtheit und Abhängigkeit des Verhaltens der älteren Menschen in unserer Gesellschaft hin.

Ebenfalls auf Anregungen aus dem Bereich der Erwachsenenbildung hin entstand das Buch „Das alternde Gedächtnis" von Richard Olechowski[4]. Während sich das zuvor besprochene Buch der Arbeitsgruppe Bonn generell mit dem Problem des Alters aus psychologischer Sicht auseinandersetzte, konzentriert sich der Autor dieser Arbeit auf die Probleme des Lernens im engeren Sinn.

Er untersucht das Problem des alternden Gedächtnisses und kommt zu dem Hauptergebnis, daß die Lernfähigkeit des alternden Menschen nicht einfach nachläßt, sondern sich auf spezifische Weise ändert. Dadurch werden die Möglichkeiten und Grenzen einer Erwachsenenbildung im Alter bestimmt. Der Betonung dieses praktisch-pädagogischen Aspektes entspricht der Versuch, didaktische Konsequenzen aus den altersspezifischen Veränderungen psychischer Funktionen zu ziehen und Möglichkeiten aufzuzeigen, altersbedingte Leistungsabfälle zu kompensieren. Neben dieser praktischen Ausrichtung bezieht der Vf. auch grundlegende theoretische Fragen in seine Untersuchung mit ein und bemüht sich, das zur Frage der Lernfähigkeit älterer Menschen vorliegende Material – auch aus dem Bereich der amerikanischen Alternsforschung – aufzuarbeiten.

Das Verhältnis unserer Leistungs- und Konsumgesellschaft zu ihren älteren Mitgliedern analysiert J. P. Junker in seiner Schrift „Alter als Exil"[5].

Der Vf. gibt keine umfassende Darstellung der Situation älterer Menschen; er weist vielmehr nach, daß die Ausgrenzung und Diskriminierung der Älteren ihren Grund in den Werten und Idealen unserer Leistungs- und Konsumgesellschaft haben. Die Gedanken und Ausführungen Junkers geben dem Leser, vor allem auch den in der Altenarbeit Tätigen, kritische Impulse und lenken den Blick von den konkreten Aufgaben und Hilfestellungen auf gesellschaftliche Zusammenhänge und Eigentümlichkeiten.

Einen Versuch, die Erkenntnisse gerontologischer Forschungen möglichst allgemeinverständlich und übersichtlich darzulegen und einem größeren Kreis von Interessierten zugänglich zu machen, stellt das Buch „Das Elend der alten Leute" von R. Schenda[6] dar. Das Bemühen, einen verständlichen und gut lesbaren Text vorzulegen, ging nicht zu Lasten der Genauigkeit der Darstellung und einer Verflachung des Problembewußtseins. Gerade auch die sehr umfangreiche Bibliographie am Ende des Buches wird neben dem Literaturverzeichnis bei H.-P. Tews, das in erster Linie soziologische Literatur berücksichtigt, dem wissenschaftlich interessierten Leser brauchbare Hilfestellungen geben können.

Durch eine Analyse der demographischen, biologischen, ökonomischen, sozialen und psychologischen Elemente der Situation älterer Menschen macht der Vf. die Verflechtungen und wechselseitigen Abhängigkeiten zwischen den biologischen Gegebenheiten des Alterns und der gesellschaftlichen Stellung der Älteren durchsichtig. Neben dieser Kritik am „Elend der alten Leute", der sozialen Diskriminierung und Ausgrenzung der älteren Menschen stellt der Autor im Schlußkapitel des Buches ganz konkrete Postulate für eine Alterspolitik, eine Altenhilfe und eine Alterserziehung auf. Gerade in einer permanenten Erziehung zum Alter, die schon bei den Jüngsten einzusetzen hat, sieht Schenda die Lösung der anstehenden Probleme.

Georg Sieber beschreibt in seinem Buch „Die Altersrevolution"[7] die psychologischen und gesellschaftlichen Probleme des Alterns in äußerst kritischer und teilweise herausfordernder Weise.

An vielen Beispielen analysiert er die falschen Vorstellungen vom Altern und zeigt auf, daß das Jugendlichkeitsideal unserer Leistungsgesellschaft und nicht so sehr biologische Veränderungen der eigentliche Grund dafür sind, ältere Menschen als nicht mehr vollgültige Mitglieder der Gesellschaft anzusehen und das Altern als einen Prozeß abnehmender Fähigkeiten und Möglichkeiten zu betrachten. Das Buch ist in gut verständlicher Form abgefaßt, und es muß besonders hervorgehoben werden, daß es auch aufgrund des Großdruckes für ältere Leser ein „leicht lesbares" Buch ist.

Schon in den bisher genannten Publikationen wird wiederholt hervorgehoben, daß das Alter eine Lernaufgabe darstellt, und zwar in einem doppelten Sinn. Einmal ist die Gesellschaft und in ihr jeder einzelne herausgefordert, seine Einstellungen gegenüber den älteren Mitmenschen zu ändern. Zum anderen muß sich der Mensch auf sein eigenes Alter vorbereiten und im Prozeß des Alterns dessen Chancen wahrnehmen und dessen Schwierigkeiten bewältigen lernen. Vor allem mit der letzteren Aufgabe und mit den dafür erforderlichen Lernhilfen in der Bildungsarbeit befassen sich die folgenden Titel. In der Regel stellen sie in einem ersten Teil die neueren Erkenntnisse wissenschaftlicher Forschungen und die politischen Aspekte des „Altenproblems" dar und

[2] **Altern.** Probleme und Tatsachen. Hrsg. von Hans Thomae u. Ursula Lehr. – Frankfurt a. M.: Akademische Verlagsgesellschaft 1968. X, 615 S.; DM 19.80

[3] **Arbeitsgruppe Alternsforschung** Bonn: **Altern – psychologisch gesehen.** – Braunschweig: Westermann 1971. 172 S. (Theorie und Praxis der Erwachsenenbildung hrsg. von der Pädagogischen Arbeitsstelle des Deutschen Volkshochschul-Verbandes) TB. DM 7.80

[4] **Olechowski,** Richard: **Das alterne Gedächtnis.** Lernleistung und Lernmotivation Erwachsener. Ein Beitrag zur andragogischen Grundlagenforschung. – Bern, Stuttgart, Wien: Huber 1969. 248 S.; kart. DM 25.–

[5] **Junker,** Jean-Pierre: Zur gesellschaftlichen Ausgrenzung des alten Menschen. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1973. 56 S. (Kritische Texte 13) br. DM 4.80

[6] **Schenda,** Rudolf: **Das Elend der alten Leute.** Informationen zur Sozialgerontologie für die Jüngeren. – Düsseldorf: Patmos (1972). 222 S.; DM 16.–

[7] **Sieber,** Georg: **Die Altersrevolution.** – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1972. 188 S.; br. DM 19.80

ziehen in einem zweiten Teil die Folgerungen für die Arbeit mit älteren Menschen oder berichten über praktische Möglichkeiten und Modelle.

Einen Versuch für die Bildungsarbeit mit älteren Menschen und die Vorbereitung auf das Alter stellt das „Ottobeurer Seminar" dar. G.-H. Sitzmann berichtet in dem Buch „Lernen für das Alter"[8], aus welcher Problemstellung sich das Seminar entwickelte, wie es aufgebaut war, welchen Anklang es fand und welche Folgerungen daraus gezogen wurden.

Das Buch bringt im geraffter Form die wesentlichen Lehrinhalte des Seminars und zwar aus der Pädagogik (H. Ruprecht), der Psychologie (U. Lehr), der Medizin (H. Kaiser), der Soziologie (O. Blume) und aus der Politik (J. Reischl, H. Schmatz, J. Müller). In einem abschließenden Beitrag versucht G.-H. Sitzmann aufgrund der Erfahrungen des Ottobeurer Seminars, die wesentlichen Aspekte und Wissensinhalte des Lernens für das Alter festzulegen. Dabei ging es dem Herausgeber in erster Linie darum, den Mitarbeitern in der Erwachsenenbildung den Ansatz für eine Vorbereitung auf das Alter zu skizzieren und ihnen Arbeitshilfen für eigene Bemühungen anzubieten.

Von einem etwas anderen Ausgangspunkt her und mit anderer Zielsetzung versucht auch H. Ruprecht in seinem Buch „Lernen für das Älterwerden"[9] Möglichkeiten und Grenzen der Erwachsenenbildung im höheren Alter zu erörtern.

R. gibt zunächst einen Überblick über die wichtigsten statistischen Daten zu Fragen der Lebenserwartung und des Anteils älterer Menschen an der Gesamtbevölkerung verschiedener Länder. Danach stellt er die zentralen medizinischen, soziologischen, psychologischen und andragogischen Probleme und Themen im Bereich gerontologischer Forschungen vor. Auf dem Hintergrund dieser Informationen (Aussagen) stellt der Autor die Fragen, welche Möglichkeiten des Lernens bestehen, um den Alternsprozeß zu bewältigen und wann der Lernprozeß einzusetzen hat. Im letzten Teil des Buches zeigt er eine Reihe von Inhalten für die Bildungsarbeit mit älteren Menschen auf, die für den Bereich einer kirchlichen Bildungsarbeit sicherlich noch ergänzt werden muß. Der Autor schließt mit allgemein-didaktischen Überlegungen einer „Gerontagogik".

Der von K. F. Becker herausgegebene Sammelband „Älter – doch dabei!"[10] ist ebenfalls eine Handreichung für Leser, die in der Politik, Wrtschaft, Bildung, Wohlfahrt oder Gemeinde sich mit Fragen und Problemen der älteren Menschen auseinandersetzen.

Im ersten Teil des Buches wird in einer Reihe von Beiträgen eine gut verständliche Zusammenfassung der wichtigsten neueren Erkenntnisse der Gerontologie gegeben und der Leser in einer weiteren Reihe von Beiträgen aus dem Bereich der Politik, des Rentenwesens und der Architektur mit den sozialen Grundfragen des Alters bekanntgemacht. Im zweiten Teil des Sammelbandes werden verschiedene praktische Möglichkeiten der Arbeit mit älteren Menschen vorgestellt. Die zahlreichen Beiträge sind von recht unterschiedlichem wissenschaftlichen und praktischen Wert. Es muß besonders hervorgehoben werden, daß der Herausgeber des Buches auch auf Erfahrungen und Modelle in Nachbarländern eingeht, so etwa in Berichten über Ferienbildungswochen für ältere Menschen in der Schweiz, Freiwilligendienste in Frankreich oder Pensionistenhochschulen in Dänemark. Doch auch in den übrigen Berichten und Anregungen des zweiten Teils erhält der Leser eine Fülle von Hinweisen und Anregungen aus der Praxis für die Praxis.

Impulse für die Arbeit mit älteren Menschen, insbesondere für die Altenpastoral, findet der Interessierte auch in dem Tagungsbericht „Alter, Altern, Altenpastoral" im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts hrg. von W. Zauner und H. Erharter[11].

Nach einer Darlegung der Situation der älteren Menschen in unserer Zeit aus medizinischer, psychologischer und soziologischer Sicht nehmen drei Theologen zum Problem des Altseins und Älterwerdens Stellung. Ein Exeget (N. Füglister) zeigt auf, in welcher Weise die Bibel zum Problem des Alterns Stellung nimmt, ein Dogmatiker (O. Semmelroth) spricht über „die letzte Lebensspanne und die letzten Dinge" und ein Pastoraltheologe (H. J. Brouwer) stellt ausgehend von den Beiträgen der Gerontologen und Theologen die Aufgabe der Kirche im Dienst am älteren Menschen dar. Eine Fundgrube praktischer Anregungen für den Leser sind vor allem die zusammenfassenden Berichte aus den Arbeitskreisen und die Ergebnisse aus den Diskussionen mit den Referenten im Anschluß an die jeweiligen Beiträge.

Der letztgenannte Tagungsbericht gibt Anlaß zu einer selbstkritischen Anmerkung des Pastoraltheologen. Insgesamt fällt auf, daß in der neueren Literatur zum Alter gewichtige Monographien aus dem kirchlichen und pastoraltheologischen Bereich fehlen, und das trotz des erheblichen Einsatzes der Kirchen für die älteren Menschen. Seit dem Buch von R. Swoboda (Altersseelsorge, Donauwörth 1961) klafft hier – abgesehen von einzelnen Aufsätzen – eine Leerstelle in der pastoraltheologischen Literatur. Dies wird zu einem erheblichen Teil an der Vielzahl der Probleme liegen, mit denen die neuere Pastoraltheologie befaßt ist. Ohne systematische Aufarbeitung der neueren gerontologischen Literatur und deren pastoraltheologische, praxisverändernde Reflexion laufen aber die kirchlichen Aktivitäten für die älteren Menschen immer größere Gefahr, gegenüber kritischen Einwänden ihre Intentionen und Methoden nicht mehr verantworten zu können. Hier verdienen die von F. Pöggeler (vor allem in: Die Lebensalter, Mainz 1973, 61–68) erhobenen Mahnungen aufmerksameres Gehör.

Eine weitere kritische Anmerkung betrifft die Situation der Literatur zur Altenbildung im Gesamt der Literatur zur Erwachsenenbildung. Die Literatur über die vorbereitende Bildungsarbeit auf das Alter und über die Bildungsarbeit mit alten Menschen ist vergleichbar isoliert wie die alten Menschen in unserer Gesellschaft. Es gibt kaum Ansätze, den alternden Menschen in der Theorie der Erwachsenenbildung fundamental und integriert zu berücksichtigen. Würde dies geschehen, so würden manche theoretische Entwürfe zur Erwachsenenbildung von vornherein vor bedenklichen Engführungen bewahrt. Vor allem aber wird nur bei einer Integration der Aspekte der Alternsforschung in ein umfassendes Bildungskonzept zu erwarten sein, daß die Impulse dieser Forschung in der wünschenswerten und notwendigen Weise wirksam werden.

Da das Altern nicht nur ein Thema wissenschaftlicher Forschung ist, sei in einem Anhang auf drei Publikationen aufmerksam gemacht, die sich als direkte Lebenshilfe für die vom Alter betroffenen bzw. für das Zusammenleben mit alten Menschen anbieten und deren Hinweise wissenschaftlich hinreichend verantwortet werden können.

Eine Reihe von Journalisten, freien Schriftstellern, Wissenschaftlern, Theologen und Mitarbeitern in Bildungseinrichtungen sind die Autoren des Buches „Die abgeschobene Generation" hrsg. von U. Schulz[12]. Gemeinsames Anliegen der verschiedenen Beiträge ist es, Wege und Möglichkeiten der Überwindung der Isolation älterer Menschen aufzuzeigen. Das Buch bringt eine Reihe lesenswerter Reflexionen, die dem Praktiker der Altenarbeit wertvolle Anregungen geben, die vor allem aber auch den verschiedenen Generationen zu größerem Verständnis füreinander und zu einem besseren Zusammenleben helfen können.

Ein recht anschauliches Büchlein, das sich den Alltagsproblemen im Miteinander der verschiedenen Generationen widmet, ist „Vom Umgang mit Großeltern" (Grands – Parents d'aujourd'hui) von F. Isambert[13]. Ohne unmittelbar auf die Ergebnisse der Gerontologie einzugehen, versucht der Vf., aus seiner Erfahrung praktische Ratschläge und Hilfen für das Zusammenleben zwischen älteren Menschen, ihren Kindern und Enkelkindern und die sich dabei ergebenden Fragen und Probleme zu geben.

Nicht nur Leser, die in der Altenarbeit tätig sind oder sich innerhalb der Gemeinde besonders mit älteren Menschen beschäftigen, kann das Buch „Morgen ist gestern" von H. Wulf[14] eine Fülle von Hinweisen für ein besseres Verstehen der Älteren und ihrer Situation geben, sondern auch den Familien und den älteren Menschen selbst. Trotz seiner teilweise beschaulichen Art sind im Buch auch gerontologische Forschungsergebnisse eingearbeitet, die allerdings an einigen Stellen durch neuere Literatur aufgearbeitet werden müßten.[15]

[8] **Lernen für das Alter.** Hrsg. von Gerhard-H. Sitzmann. – Diessen vor München: Huber 1970. 111 S.

[9] **Ruprecht,** Horst: **Lernen für das Älterwerden.** – Heidelberg: Quelle & Meyer (1972). 124 S.; br. DM 12.50

[10] **Älter – doch dabei!** Ruhestand in der Leistungsgesellschaft zwischen Krise und Möglichkeiten. Hrsg. von Karl-Friedrich Becker. – Stuttgart, Göttingen: Klotz 1973². 193 S.; Ppb. DM 19.80

[11] **Alter, Altern, Altenpastoral.** Hrsg. von Wilhelm Zauner und Helmut Erharter. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 139 S.; DM 15.80

[12] **Die abgeschobene Generation.** Vorschläge zur Überwindung der Isolation alter Menschen. Hrsg. von Ursula Schulz. – Wuppertal: Jugenddienst-Verlag (1972). 175 S.; DM 13.80

[13] **Isambert,** Fernande: **Vom Umgang mit Großeltern.** Ein Ratgeber für alle Generationen. – Luzern, München: Rex 1972. 159 S.; br. DM 12.80

[14] **Wulf,** Hans: **Morgen ist gestern.** Ein Beitrag zum Verständnis des Alters. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag (1972). 149 S.; DM 8.80

[15] Vgl. auch noch: **Deeken,** Alfons: **Alt sein ist lernbar.** Anleitung und Hilfe. (Deutsch von Karl Schmitz-Moormann). – Kevelaer: Butzon & Bercker 1973. 132 S.; Snolin DM 9.80

Schicklberger, Franz: **Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches.** Eine literaturwissenschaftliche und theologiegeschichtliche Untersuchung. – (Würzburg): Echter (1973). 263 S. (Forschung zur Bibel 7) br. DM 24.–

In seiner Würzburger Dissertation handelt Vf. über die cap. 1 Sam 4–6, die seit L. Rost meist, zusammen mit 2 Sam 6, als ἱερὸς λόγος des Jerusalemer Ladeheiligtums aufgefaßt werden. Vf. lehnt diese Hypothese ab und erweist 2 Sam 6 als literarisch unabhängig. Innerhalb 1 Sam 4–6 scheidet er die ursprünglich selbständige vordawidische in/bei Schilo zunächst mündlich entstandene „novellistische Katastrophenerzählung" vom Verlust der Lade und dem Schicksal der Eliden 1 Sam 4,1a(LXX) b.2–4.10–12.13a α*βγb.14b–18a.19–21 aus. Ein 720 geflohener Nordisraelit schrieb um 700 in Jerusalem 1 Sam 5,1–6bα.7–12; 6,1–4*.5aβ–11abαβ.12–14.16, bezog mittels 1 Sam 4,5–9.22 die Katastrophenerzählung ein und verfaßte so die Ladeerzählung als „komponierte theologische Aussageerzählung", die verschiedentlich erweitert wurde. Vf. gründet die Datierung auf Verflechtung und Ausstilisierung mehrerer Theologumena sowie Anklänge an Traditionen, die er teils in Israel, teils in Jerusalem oder Juda ansetzt. Im „theologiekritischen" Teil begründet Vf. seine These, der Autor der Ladeerzählung habe aus konservativer Tendenz und in Konkurrenz zur herrschenden Zionstheologie darstellen wollen, daß YHWH nach wie vor der etwas in Vergessenheit geratenen Lade verbunden sei, und aus tagespolitischen Gründen habe er das Ladethema in Zusammenhang mit den Philistern aufgegriffen.

Vf. diskutiert die erheblichen literarkritischen Probleme in 1 Sam 4–6 ausführlich und sorgfältig. Bezüglich der Katastrophenerzählung argumentiert Vf. nicht traditionsgeschichtlich, es müsse eine alte Überlieferung vom Verlust der Lade und vom Tod der Eliden gegeben haben (woher weiß Vf., daß eine solche Überlieferung später nicht „wesentlich umformuliert" worden wäre [16]? Vgl. seine Erwägungen zu möglichen literarischen Gestaltungen [70]), sondern er will sie mit literarkritischen Methoden als literarische Einheit aussondern.

Seine Argumente überzeugen nicht. (1) Ladebezeichnungen. Vf. unterdrückt nicht nur mit LXX bei den Ladebezeichnungen 4,3.4.5 b r y t, sondern liest 4,3 mit LXX 'l h y n w für y h w h, während er in beiden Nennungen der Lade 4,4 LXX nicht folgt, ohne die unterschiedliche konjekturalkritische Bewertung der LXX zu begründen (27ff). Da nach der vorgelegten Literarkritik derselbe Autor in 4,4 sowohl 'r w n y h w h ṣb'w t als auch 'r w n h'l h y m sagt, kann 'r w n y h w h in 4,5.6 weder die Ausscheidung dieser V. aus der Katastrophenerzählung (trotz 88 Anm. 195) noch ihre Zuordnung zu 1 Sam 5f (88) begründen, zumal 1 Sam 5 u. a. sowohl 'r w n y h w h als auch 'r w n h'l h y m gebraucht, dort aber Vf. literarkritische Konsequenzen ausschließt (101 Anm. 3; 159f + Anm. 148).

(2) Bei ursprünglicher Folge 4,9.10 sei die Nennung des Subjekts P L Š T Y M in 4,10 überflüssig (31). 4,9 ist Redesatz, 4,10 jedoch Handlungssatz; damit entfällt dieses Argument (die auffallendere Wiederholung innerhalb der Handlungssätze 5,1.2 dient Vf. nicht als Scheidungsgrund [101f]).

(3) Die Lade stehe zwar 4,5–9, nicht aber in der Katastrophenerzählung im Zentrum des Interesses (30). Dieses Urteil beachtet zu wenig 4,3 und fußt auf einigen fragwürdigen Textmanipulationen.

(a) Vf. eliminiert in 4,13a w h n h bis h k s', wodurch sich nicht mehr Eli, sondern der Bote um die Lade ängstigt (32ff). w y b w' stehe in 4,13 ohne Ziel und Ausgangspunkt. Beides geht jedoch in 4,12 vorauf. Der Name „Überraschungspartikel" (33) charakterisiert h n h zu einseitig; die häufigen Partizipialsätze mit w h n h nach Verben der Bewegung decken diese Funktionsbestimmung nicht. w y b w' in 4,13 ist weder „ein erratischer Block ohne Beziehung zum Kontext" noch „völlig überflüssig" (33). 4,12: Handlung im Vordergrund: zwei Narrative w y r ṣ w y b', denen syndetisch ein partizipialer und ein nominaler Hāl-Satz zugeordnet sind. 4,13: nach diesem beschreibenden Element nimmt der Narrativ w y b w' in 4,13 mit selbem Lexem die Handlung des Vordergrunds wieder auf (vgl. doppeltes w y r' Gen 18,2); ihm ist durch Partizipialsatz mit w h n h eine Hintergrundschilderung als retardierendes Element zugeordnet. Durch die Inversion 4,13b wird nicht nur „der Faden der Ereignisse ... wieder ... aufgenommen" (46); sie bezeichnet einen Einschnitt gemäß dem Satztyp w a + Subjekt + qaṭal + wa(y) = yiqṭol mit neuem Subjekt (anstelle häufigeren Nachsatzes: w a + Subjekt + qaṭal) für ‚sobald ... da ...'. Erst in wyb' 4,14 kommt diese Bewegung zum Ziel. Die grundlose Ausmerzung des h n h-Satzes nötigt zur Deutung: (l) y d (!) d r k m ṣ p h = „längs (zur Seite) des Weges nach Mizpa" (32). Die Ausdrücke cl/'l/l=yd fußen jedoch auf der Bedeutung y d = ‚Seite' (dann auch seitliche Begrenzungslinie wie z. B. Ufer) und bedeuten: ‚neben', ‚(seitlich) entlang'. Daß aber die Marschroute auf einem Weg so ausgedrückt werden könnte, ist unbewiesen und unwahrscheinlich. Noch weniger begründet ist die Ausscheidung des retardierenden 14a, die zu der eigenartigen Satzfolge w h'y š b' ... w t z c q ... w h'y š m h r w y b' (die Funktion dieser zweiten Inversion diskutiert Vf. nicht) führt. Der h n h-Satz ist fest im Kontext verankert. Somit ist Eli um die Lade besorgt, und diese Sorge verdient mehr Interesse, als Vf. ihr 33 Anm. 82 widmet.

(b) In 4,16 „erwartet man ... eine viel konkretere Informationsbitte", eine Frage des Vaters nach seinen im Feld stehenden Söhnen wäre „psychologisch verständlicher" (35f). Durch solche willkürlichen, vom Text her nicht begründeten Erwägungen verleitet, liest Vf. m h h y h d b r b n y: „wie steht die Sache um meine Söhne", obwohl er Dittographie bei h d b r annehmen muß und dieselbe formelhafte, zu ausführlicherer Schilderung auffordernde Frage in 2 Sam 1,4 im selben Kontext begegnet, wie Vf. selbst bemerkt. Nur diese Textänderung aber stützt die Meinung des Vf., von den vier Mitteilungen des Boten in 4,17 seien der Tod der Söhne und der Verlust der Lade „das Wesentliche seiner Antwort" (36). Formal steht die Lade betont an letzter Stelle und wird allein zu Beginn von 18 aufgenommen. Auch die unerwartete Erwägung, daß der Todessturz Elis vielleicht nicht durch die Nachricht vom Verlust der Lade verursacht wurde, sondern nur „in dem Augenblick passierte, in dem der Bote mit seiner Hiobsbotschaft fertig war" (36), kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Lade hier im Zentrum des Interesses steht.

(4) Wenn 4,5–9 über 4,21 hinausweisen (85ff), so gilt das mit selbem Recht von 4,3 (trotz 60ff; 87 Anm. 193). Vf. erweist Beeinflussung der Darstellung 4,5–9 durch Formelgut des YHWH-Kriegs (74ff). Er versäumt aber (trotz 45), in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß in 4,3 die Retterformel, ebenfalls aus YHWH-Krieg-Kontext, steht, was gegen literarkritische Scheidung spricht. Die Erwartungen, die 4,3 an die Lade knüpft, entsprechen der Sicht der Lade in 4,5–9 und cap. 5f. Unterschiede sind stofflich bedingt – zunächst war vom Verlust der Lade zu berichten –; sie können nicht literarkritisch ausgewertet werden.

Auch bei der literarkritischen Analyse der cap. 5f, die Spannungen eher unterbewertet, wird die Nachprüfung dadurch erschwert, daß Vf. die Scheidungskriterien – Doppelungen; sachliche, nomenklatorische, syntaktische Spannungen – weder getrennt in ihrer Tragweite bewertet noch einzeln nach sämtlichen Belegen im Text aufführt und diskutiert.

Wesentliche Beobachtungen erarbeitet Vf. in den ausführlichen formkritischen Analysen. Ausgehend von einer syntaktisch-stilistischen Beschreibung, untersucht er den Text nach Gesichtspunkten wie Rede, Handlung, Dimension, Zeit, Stimmung, Wortfeld, Leitwörter, Beschreibung, Wertung, lehrhafte Ausrichtung, Horizont und erzielt vor allem bezüglich des Aufbaus von cap. 5f überzeugende Resultate.

Die syntaktische Analyse ähnelt allerdings oft mehr einer Nacherzählung, ist terminologisch ungenau (Vf. spricht z. B. passim von Begriffen, wo er Wörter, Wurzeln, somit Lexeme meint; er nennt eine Präpositionalverbindung mit Inf. cs. Kausalsatz [41], bezeichnet eine dem verbalen Prädikat zugeordnete Umstandsbestimmung als Objektserweiterung [45]), schnell bei der Hand mit emotionalen Deutungen, unvollständig (häufig wird nur die äußere Form, nicht aber die syntaktische Funktion genannt: z. B. Funktion des syndetischen Nominalsatzes als Hāl-Satz, explikative Funktion der Asyndese, Verbfunktionen), manchmal fehlerhaft. 1 Sam 4,19 beginnt nicht mit invertiertem Verbalstz (48), sondern mit Nominalsatz. w l' y m y t 1 Sam 5,11 ist kein Jussiv (154). Diese Deutung verwehrt die morphologisch klar erkennbare Langform; auch ohne dies sollte sie wegen l' seit W. Richter, Recht und Ethos, Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches, StANT 15, München 1966, 72ff, ohne Begründung nicht mehr möglich sein. Protasis und Apodosis in 1 Sam 6,9 drücken nicht „das in der Vergangenheit Andauernde" (166) aus, sondern 'm-yiqṭol steht für individuellen Sachverhalt der Zukunft, x-qaṭal für individuellen Sachverhalt der Vergangenheit. In 1 Sam 6,13a ist das Subjekt nicht vorgezogen (167), vielmehr ist im Partizipialsatz die Stellung S-P normal. 1 Sam. 5,7a lehnt sich weder in der Wortwahl noch in der Syntax an 4,7a an (152); in 4,7 lautet das Verb Y R', in 5,7 R' Y; dort, nicht aber in 4,7, ist der k y-Satz Objektsatz. Wegen morphologischer und vor allem syntaktischer Eigenheiten sollte man die Partizipialsätze nicht ohne weitere Differenzierungen unter die Nominalsätze einordnen. Trotz dieser Einschränkungen ist der den konkreten Text ernstnehmende Versuch einer syntaktisch-stilistischen Beschreibung sehr zu begrüßen und hilfreich.

Trotz der ausführlichen Formkritik und obwohl er häufiger darauf zu sprechen kommt (vgl. 13f, wo fälschlich alle Aktionen der Lade zugesprochen werden; 27. 45. 85. 149. 170f. 188ff. 216f. 224f), analysiert Vf. den Text seltsamerweise nicht zusammenfassend nach dem Gesichtspunkt des gegenseitigen Verhältnisses der Aussagen, deren Akteur teils die Lade, teils 'l h y m, teils YHWH, teils die Hand YHWH's ist bzw. deren Wortlaut nicht präzisiert, ob YHWH oder die Lade Subjekt ist (woraus entnimmt Vf., daß in 1 Sam 4,3bβγ ursprünglich der Ladegott, später vielleicht die Lade als Subjekt galt [45]? Diese Behauptung steht

wohl im Dienst seiner Literarkritik, derzufolge 4,3 nicht zum Textteil mit personalisierter, sondern zur Einheit mit nüchterner Darstellung der Lade gehört [68]), obwohl gerade hier der Text wohl einen Ansatz zu theologischer Fragestellung böte.

Vf. nennt seine Arbeit „theologiegeschichtliche Untersuchung". Leider präzisiert er weder, was er unter Theologie versteht (vgl. seine Formulierung: „die Auffassung bzw. die Theologie von der Lade" [13]), noch, in welcher nachprüfbaren Weise seine theologische Deutung im Text gründet. Er lehnt die Deutung des Todes Elis als Gottesurteil ab, weil dies nicht ausdrücklich gesagt ist (36f), behauptet aber ohne Anhalt im Text, der Verfasser der Katastrophenerzählung habe sich „in theologisches Neuland" vorgetastet und aus dem Verlust der Lade „die Freiheit Jahwes in der Geschichte erkannt" (73). Die in 1 Sam 5f literarkritisch als Zusätze ausgeschiedenen Sätze über die Mäuseplage bezeugen laut Vf. theologisch „eine tiefe Ehrfurcht vor Jahwe" (109) und „große Ehrfurcht vor der Lade" (117). Andere Abzweckung der Zusätze zu unterstellen, steht wohl frei.

Vf. trägt neue, beachtenswerte Thesen zu den schwierigen cap. 1 Sam 4–6; 2 Sam 6 vor und fördert damit die Kenntnis dieses Textes.

München Walter Groß

Maier, Johann/**Schubert,** Kurt: **Die Qumran-Essener.** Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde. – München, Basel: Ernst Reinhardt (1973). 312 S. (Uni-Taschenbücher 224) kart. DM 14.80

Das Werk gliedert sich in die zwei Teile: A. Lebensbild der Gemeinde von K. Schubert (9–141) und B. Texte der Schriftrollen von J. Maier (143–312). Der zweite Teil ist ein Neuabdruck von J. Maier. Die Texte vom Toten Meer. Band I. München 1960. Dies wird im Buch an keiner Stelle vermerkt. Die präzise Einführung sowie die vortreffliche Übersetzung bieten eine auf das Wesentliche ausgerichtete und zuverlässige Information.

Münster Oswald Loretz

Wolff, Hans Walter: **Anthropologie des Alten Testaments.** – (München): Kaiser (1973). 364 S. Lw. DM 34.50

Dieses umfangreiche Buch des Heidelberger Alttestamentlers ist forschungsgeschichtlich der bisher erste Versuch einer Sichtung und Deutung der anthropologischen Aussagen im Alten Testament. Das gesteckte Ziel umreißt H. W. Wolff selbst im Vorwort: „Ich war bemüht, die charakteristischen Texte vorzuführen und keine irgendwie wesentlichen Aussagen zu übergehen. So sollte ein Lesebuch entstehen, das jedem, den anthropologische Probleme beschäftigen, auch ohne fachwissenschaftliche Voraussetzungen den Zugang zu den biblischen Dokumenten eröffnet. Darüber hinaus möchte die Verarbeitung der umfangreichen Spezialliteratur die theologische Forschung im Detail und im Grundsätzlichen fördern" (5). Der Charakter des „Lesebuchs" wird dadurch erreicht, daß die wichtigsten alttestamentlichen Texte immer im Wortlaut abgedruckt sind. Der Forschungsbezug wird vor allem deutlich durch die jeweils am Anfang eines Abschnitts gegebenen Literaturangaben; eine explizite Auseinandersetzung mit der Literatur findet (leider!) allerdings kaum statt.

Die drei Teile des Buches tragen die sprachlich gelungenen Überschriften „Des Menschen Sein. Anthropologische Sprachlehre" (21–123), „Des Menschen Zeit. Biographische Anthropologie" (127–230), „Des Menschen Welt. Soziologische Anthropologie" (233–330). Der erste Teil, der zunächst kurz das synthetisch-stereometrische Denken der Semiten beschreibt, versucht von den Grundwörtern hebräischer Anthropologie her einen ersten Zugang zum biblischen Menschenbild. Dabei erhalten vor allem die Wörter näpäš, bāśār, rūaḥ und lēb(āb), die unter dem Einfluß griechischen Denkens in der christlichen Tradition oft im Sinne einer dichotomischen oder trichotomischen Anthropologie als Seele, Fleisch (Körper), Geist und Herz verstanden wurden, ihre sachgerechtere Deutung als „der bedürftige Mensch" (näpäš), „der hinfällige Mensch" (bāśār), „der ermächtigte Mensch" (rūaḥ) und „der vernünftige Mensch" (lēbāb). Der zweite Teil nimmt den Menschen in den wechselnden Phasen seiner Lebensgeschichte in den Blick: Schöpfung und Geburt, Leben und Tod, Jungsein und Altern, Krankheit und Heilung, Erwartung von Zukunft. Im dritten Teil wird der Mensch in den vielfältigen Bezügen gesehen, die seine Welt ausmachen: die Schöpfung („Gottes Bild – der Weltverwalter"), die Familie („Mann und Frau", „Eltern und Kinder"), die Mitmenschen („Brüder, Freunde, Feinde"), der Staat und die Gesellschaft („Herren und Knechte", „Der Einzelne und die Gemeinschaft"), die Schule („Weise und Toren"). Diesen Teil (und das Buch insgesamt) beschließt ein knappes Kapitel „Die Bestimmung des Menschen: zum Leben in der Welt, zum Lieben des Mitmenschen, zum Beherrschen der Schöpfung, zum Loben Gottes" (321–330).

Dies ist ein Buch, das der Alttestamentler, der Theologe und jeder an anthropologischen Fragen Interessierte mit Freude und Gewinn lesen wird. Es ist in faszinierender Sprache geschrieben, die es versteht, atl. Texte zum Sprechen zu bringen. Die Gesamtanlage ist bestechend und bringt darin implizit viele Details, die nur angedeutet sind, in überraschende Zusammenhänge.

Selbstverständlich ist ein thematisch so breit angelegtes Werk in vielem von den individuellen Positionen seines Vf.s bestimmt, ohne daß diese immer begründet werden können. Vielleicht wäre es aber auch für den breiteren Leserkreis nützlich und für das Gespräch mit der Forschung unerläßlich gewesen, anmerkungsweise doch die eine oder andere exegetische Position aufzuführen, z. B. bei der Deutung von Ps 49,16 als „Entrückung" (164), bei der Frage nach den ältesten Formen des Sabbatgebots (201) sowie des angedeuteten nomadischen Ursprungs des Sabbats (208), bei der „königlich" (und nicht „prophetisch") interpretierten Gottesknechtsgestalt (287) oder der doch eigenwilligen Interpretation des Immanuelzeichens (319). Manche Texte wären auch noch gesprächiger, wenn sie stärker in ihrem jeweiligen zeit- und religionsgeschichtlichen Kontext zur Sprache kämen. Die unterschiedlichen Nuancen der Sabattheologie z. B. erhalten ihre konkrete anthropologische Relevanz gerade wenn sie jeweils auf dem Hintergrund der sich ändernden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung gesehen werden. Die Abschnitte über Tod (150–176) und Sexualität (243–258) hätten durch die Erläuterung der nur angedeuteten religionsgeschichtlichen Bezüge um vieles aussagekräftiger werden können. Bei der anthropologischen Sprachlehre wäre die Einbeziehung der Septuaginta und der durch sie ausgelösten Problematik für die aktuelle Diskussion wünschenswert gewesen. Manche Abschnitte sind insgesamt etwas dünn und bisweilen sogar biblizistisch geraten, z. B. die Abschnitte „Das Wesen des Menschen" (116–123) und „Eltern und Kinder" (259–269). Die Abschnitte „Krankheit und Heilung" (211–220) sowie „Des Menschen Hoffnung" (221–230) sind m. E. am schwächsten in ihrer anthropologischen Relevanz ausgefallen; hier wäre unbedingt mehr zum Thema „der leidende und der klagende Mensch" und zur Utopie vom neuen Menschen zu sagen.

Die Anlage eines solchen Werkes bringt es schließlich mit sich, daß man in der Auswahl und Darstellung im einzelnen auch anders entscheiden könnte. Nach der Meinung des Rezensenten ist z. B. der Abschnitt „Blut" (98–101) ausgesprochen dürftig, hätte man in der anthropologischen Sprachlehre von Nase/Zorn handeln müssen, wäre der metaphorische Gebrauch anthropologischer Wörter breiter zu berücksichtigen usw. Das wird immer eine persönliche Entscheidung sein. Sachlich bedauerlich ist aber das Fehlen des für das alttestamentliche Menschenbild zentralen Bezugsfeldes, wonach der Mensch wesentlich Glied einer religiösen Gemeinschaft ist, d. h. also sein Selbstverständnis im Vollzug des Kultes. Ebenso vermißt man einen Abschnitt zum Thema „Der Mensch zwischen Schuld und Vergebung". Beide Bezugsfelder wären gerade auch für das Ausziehen der Linien auf das NT hin unumgänglich gewesen.

Trotzdem: Das Buch ist eine der erfreulichsten Neuerscheinungen aus dem Bereich alttestamentlicher Exegese der letzten Jahre.

Münster Erich Zenger

Seybold, Klaus: **Das Gebet des Kranken im Alten Testament.** Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1973). 208 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Bd 99, 5. Folge, Heft 19) Lw.

Diese Kieler Habilitationsschrift versucht, genauer den Sitz im religiösen Leben Israels für die Psalmen zu ergründen, die es mit Krankheit und Heilung zu tun haben.

Die Einleitung (11–16) umreißt die Aufgabe und die Forschungsgeschichte.

Teil 1 „Kriterien zur Bestimmung der individuellen Krankheits- und Heilungspsalmen" (17–76) stellt zunächst die atl. und altorientalischen Texte zusammen, in denen man etwas über die Terminologie und die Vorstellungen des Lebensbereichs Krankheit und Heilung erfährt. Dann werden die hebräischen Ausdrücke und Wendungen für Krankheit und Heilung, die psychologischen und religiösen Vorstellungen, die sozialen

Implikationen (Ausschluß des Kranken als eines Sünders oder als einer Gefahr aus der Gemeinschaft, Anfeindung) und die durch Krankheit veranlaßten religiösen Praktiken untersucht, wie sie sich aus Texten außerhalb der Psalmen abzeichnen. Schließlich versucht der Vf., diese Kriterien in den Psalmen wiederzufinden und so die Gruppe der Krankheits- und Heilungspsalmen aus anderen Psalmengruppen auszusondern. Demnach gehören sicher zu dieser Gruppe Ps 38; 41; 88 und 11QPs^{a} 155 = syr. 3; wahrscheinlich gehören dazu Ps 30; 39; 69; 102; 103; Jes 38,9–20; möglicherweise sind dazuzurechnen Ps 6; 13; 31f; 35; 51; 73; 91.

Teil 2 „Untersuchungen zur Funktion und Struktur der Krankheits- und Heilungspsalmen" (77–164) ergründet zunächst die rituellen und institutionellen Voraussetzungen, die den Hintergrund für das Verständnis der zu untersuchenden Psalmen bilden. Altorientalische und biblische Texte außerhalb des Psalmenbuchs zeigen, daß es in Israel Riten und Einrichtungen gab, die der religiösen und sozialen Wiedereingliederung in die Gemeinschaft dienten. Die Krankenpsalmen wurden vom Kranken selbst auf seinem Krankenlager gebetet oder auch stellvertretend von einem Priester oder einem Laien im Heiligtum, vielleicht dann in Verbindung mit einem Opfer, vorgetragen. Die Krankenpsalmen sind aber auf die nach der erwarteten Heilung nötigen Restitutionsriten bezogen, indem sie bereits Bußriten und -äußerungen vorwegnehmen und das Versprechen kultischer Leistungen enthalten. Die Heilungspsalmen dagegen gehören dem offiziellen Kult am Heiligtum an. Ihr Vortrag erfolgt im Zusammenhang mit einem Reinigungs- und Sühneritual, bei dem der Geheilte ein Sündenbekenntnis ablegt, Selbstminderungsriten, die an Trauerbräuche erinnern, vollzieht, dann am Gemeindegottesdienst teilnimmt, dessen Mittelpunkt die Theophanie bildet, und schließlich in feierlicher Rekapitulation der ihm durch Gott wiederfahrenen Heilung im Rahmen eines Opfermahls den während der Krankheit gebeteten Psalm in Kurzform zitiert und Gott vor den Anwesenden für seine Rettungstat dankt. Dann werden die einzelnen Psalmen in der obigen Reihenfolge auf diese rituellen Umstände hin überprüft und so bei jedem der Psalmen die Abläufe im Ritual festgestellt, zu denen der einzelne Psalm gehören dürfte.

So ergibt sich ein anschauliches Bild von den religiösen Bräuchen bei Krankheit und nach erfolgter Heilung sowie eine einleuchtende Erklärung für viele Einzelzüge der untersuchten Psalmen, die uns sonst dunkel bleiben. Wichtig ist die Feststellung, daß die Krankheits- und Heilungspsalmen nicht Formulare sind, sondern entweder von dem betreffenden Kranken selbst oder für ihn von einem Experten verfaßte Gebete bzw. Lieder aus einem ganz konkreten Anlaß heraus. Da jeder dieser Psalmen eine ganz bestimmte Funktion im Ablauf der Krankheit oder des auf sie folgenden Restitutionsrituals hat, ist die Gattungsbestimmung „individuelle Klagelieder" bzw. „Danklieder für erfahrene Heilung" zu grob, andererseits ist der genaue Sitz im Leben innerhalb des Rituals zu mannigfaltig, um für jeden Psalm eine besondere Gattungsbezeichnung zu finden; so bleibt es am besten bei der Bezeichnung „Krankheits- und Heilungspsalmen". Diese Ergebnisse stellt der Vf. in der „Zusammenfassung der Ergebnisse" (165–185) zusammen. In einem Anhang (186–187) druckt er den hebräischen und deutschen Text von 11QPs^{a} 155 ab. Ein ausführliches Literaturverzeichnis (189–200), ein Bibelstellen- und ein Sachregister bilden den Abschluß des Bandes.

Mit dieser Untersuchung hat Vf. einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der hier untersuchten Psalmen, zur Ergründung des israelitischen Rituals und zur Religionsgeschichte Israels geleistet, auch wenn er, wie er selbst feststellt, wegen der Schwierigkeit einer Datierung der Psalmen kaum geschichtliche Entwicklungslinien verfolgen konnte. Aber gerade die faktische Unmöglichkeit einer Datierung und die vom Vf. selbst immer wieder herausgestellte Unschärfe der Terminologie sowie der Schilderung einzelner Krankheitssymptome und Abläufe wird die Frage nie zur Ruhe kommen lassen, ob der Text des betreffenden Psalms wirklich zu einem bestimmten Ritus gehört oder durch eine Krankheit eines ganz konkreten Menschen veranlaßt ist. Es mag sein, daß in älterer Zeit eine schwere Krankheit ähnlich wie der Aussatz den Menschen kultunfähig machte, aus der Gemeinschaft ausschloß und den Betreffenden als Sünder zu erweisen schien, und daß darum nach erfolgter Heilung ein Verfahren vorgesehen war, durch das der Geheilte wieder in die Gemeinschaft eingegliedert und für kultfähig deklariert wurde. Bewiesen ist das aber durch diese Untersuchung keineswegs, und vor allem ist es wenig wahrscheinlich, daß noch in nachexilischer Zeit, aus der wohl doch die meisten dieser Psalmen stammen, solche Praktiken lebendig waren. Vor allem kann man sich kaum vorstellen, daß Krankheit wirklich so selbstverständlich Anfeindungen und Verfolgungen durch übelwollende Gegner zur Folge hatte, wie es der Vf. annimmt. Hier liegt doch eher die Annahme nahe, daß es sich bei derartigen Psalmen eben doch um Formulare handelt, die in verschiedenen Situationen dienlich waren, sowohl bei Krankheit, als auch bei anderer Not. Der Vf. muß selbst immer wieder feststellen, daß es oft sehr schwer ist zu entscheiden, welcher Art die aus einem solchen Text sprechende Not ist. Krankheit ist ein zu allgemein verständliches Bild, als daß man darauf verzichten könnte, wenn man menschliche Existenznot anderer Art anschaulich und eindrucksvoll schildern will; vgl. Ps 22 und Jes 53. Auch sonst bleiben Fragen offen. Wie soll man sich etwa konkret die „Theophanie" vorstellen, mit der das Restitutionsritual verbunden sein soll? Ist es wirklich „offensichtlich ... möglich" (53), daß sich ein Richtergremium in Israel fand, das sich auf einen Prozeß einließ, der das traurige Los eines Kranken vollends besiegelte? So wird man manchen Behauptungen und Ergebnissen dieser Arbeit gegenüber skeptisch bleiben. Dennoch muß man zugeben, daß der Vf. den kultischen Hintergrund der Psalmen schärfer beleuchtet und in mancher Hinsicht geklärt hat. Er wird recht damit haben, daß viele Aussagen der Krankheits- und Heilungspsalmen, auch wenn sie vielleicht nur noch rein bildlich gemeint sind und aus einer Zeit stammen, als die betreffenden Riten längst nicht mehr in Übung waren, derartige Riten und Einrichtungen einmal voraussetzten. Jedenfalls darf man künftig diese Arbeit nicht mehr übersehen, wenn man sich mit den hier untersuchten Psalmen und mit der Geschichte des israelitischen Kultes, aber auch mit dem Problem des Leidens im AT beschäftigt.

München Josef Scharbert

Schelkle, Karl Hermann: **Theologie des Neuen Testamentes.** Bd I: Schöpfung. Welt – Zeit – Mensch. (1968). 172 S. Ln DM 21.–; Bd II: Gott war in Christus. Offenbarung – Erlösung und Heil – Geist Gottes – Gottesglaube und Gotteslehre. (1973). 326 S. Ln DM 32.–; Bd III: Ethos. Grundbegriffe – Grundhaltungen – Ziele – Sachgebiete. (1970). 447 S. Ln DM 32.–. – Düsseldorf: Patmos (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament).

Im Unterschied zu den evangelischen Exegeten fehlen – abgesehen von dem heute veralteten, in Fragestellung und Gliederung systematisch-lehrhaft ausgerichteten zweibändigen Werk von Max Meinertz (3 Bände in 2) – im deutschsprachigen Raum Gesamtdarstellungen der biblischen Theologie aus katholischer Hand. Schon allein deswegen darf das auf 4 Bände angelegte, umfassende Werk des Tübinger Exegeten besonderes Interesse beanspruchen. Dies auch deshalb, weil die biblische Neubesinnung der sog. systematischen Theologie in der katholischen Kirche nach dem II. Vatikanum eines solchen Grundlagenwerkes dringend bedarf. Da inzwischen 3 Bände erschienen sind, ist eine ausführliche Besprechung dieses Werkes durchaus angebracht (Bd. 4 ist folgender Thematik gewidmet: Gottesherrschaft, Kirche, Vollendung).

Von der Sache her kann eine Darstellung der theologischen Aussagen der biblischen Autoren auf verschiedene Weise versucht werden, als eine Art Entwicklungsgeschichte des theologischen Denkens im biblischen Raum mit seinen Grundvoraussetzungen, seinen Konstituanten, seinen Antithesen und Alternativen, seinen Erfahrungen in der Geschichte, seinen treibenden Faktoren wie auch seinen Aporien; als Ideen-, Erfahrungs- und Problemgeschichte zu Grundfragen religiöser Art; als Darstellung und Würdigung der theologischen Aussagen und Einsichten großer Persönlichkeiten des biblischen Bereichs, seien es Religionsstifter, Propheten, Verkünder, oder seien es Theologen, Tradenten, Autoren, oder als biblisches Grundlagen-, Beweis- und Hilfsbuch für die Lehrauffassungen der großen christlichen Kirchen oder einer derselben; als fundamentalistisches Hand- und Regelbuch biblizistischer Gruppen oder als Teil einer Geistes- und Ideengeschichte des religiösen Denkens der Menschheit oder wenigstens des jüdisch-griechisch-römischen Raumes.

Vf. „versucht dagegen, tragende Wörter, Begriffe und Themen durch das Neue Testament hin zu verfolgen und in systematischer Zusammenfassung zu beschreiben, wobei auf ihre jeweilige Ausgestaltung in den einzelnen Schriften und Schriftengruppen zu achten ist" (I, 7). Er bietet also mehr eine systematische Ideengeschichte von Grundaussagen des NT. Allerdings hütet er sich, ein „Lehrbuch der systematischen Theologie" zu schreiben. Denn „die Aussagen der Schrift (sind) immer Zeugnisse vom Handeln und Sprechen Gottes in der Geschichte, und in der Geschichte verwirklicht sich sein Wort" (I, 10). Vf. ist grundsätzlich offenbarungsgläubig und versteht die ntl. Autoren als Zeugen und Interpreten des durch Jesus von Nazaret ergangenen Offenbarungswerkes

Gottes. „Gläubiges Bibelverständnis wie wissenschaftliche Theologie halten dabei fest, daß Überlegungen und Fragen zuletzt vor Gottes wahrem Wort stehen, wo die menschliche Einsicht nicht mehr mit Kritik, sondern nur noch mit der Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube antworten kann" (I, 10). Von Gottes Wort handelt er dann in Bd II unter dem Titel: Begrifflichkeit und Begriff biblischer Offenbarung. „Das ursprüngliche Wort Gottes ist kein äußeres Wort, sondern ist immer ein inneres Wort, das der Prophet oder Hagiograph oder überhaupt der Glaube vernimmt. Es ist nur dort vernehmbar, wo der Glaube vor Gott steht und in der Verantwortung vor ihm lebt. ... Der wissenschaftlichen Exegese wie der Gemeinschaft des Glaubens ist es aufgegeben, aus den vergänglichen Menschenwörtern das eine bleibende Wort Gottes zu vernehmen und vernehmbar zu machen" (II, 21). Er vertritt dabei den Standpunkt, echte Theologie sei nur im Ganzen des Volkes Gottes, näherhin der Kirche Christi, möglich und versteht sich bewußt als katholischen Theologen, der die Lehr- und Verstehensentfaltung der biblischen Botschaft im Lauf der Kirchengeschichte als gottgewollten Vorgang ansieht (vgl. III, 21f). Dabei bemüht er sich zugleich um eine sachgemäße (und aus gründlicher Kenntnis erwachsene) Darlegung der wichtigsten protestantischen Auffassungen. Dennoch hat er aber den Mut, auch dort auf Aporien und Mängel der katholischen Lehrauffassung und Lebensordnung hinzuweisen, wo ihm dies vom biblischen Sachverhalt her geboten erscheint. So sagt er z. B. (S. 23), daß die Frage der Irrtumslosigkeit lediglich aus einer Prüfung der biblischen Texte geklärt und vertieft werden kann, während dies durch die Interpretation lehramtlicher Texte nicht zu leisten ist (II, 25).

Vf. versuchte bei seinen Übersichten zugleich, die jeweilige atl. und umweltbedingten Voraussetzungen (Judentum, Apokalyptik, griechische Philosophie wie antike Religiosität, spätjüdische Geistigkeit, damalige Fragestellungen sozialer, politischer und religiöser Art) für das Verständnis wichtiger biblischer Aussagen sichtbar zu machen. Dabei kommt ihm eine erstaunliche Kenntnis des Materials der hellenistischen und spätjüdischen geistigen Welt gut zustatten. Doch bleibt er bei dieser Analyse nicht stehen, sondern versucht zugleich vorsichtig die Brücken zu schlagen auf Fragestellungen und Probleme der Gegenwart hin. „In jeder geistigen Bewegung ist der Ursprung normativ für alle Zukunft, und so lange bleibt ihr Leben mächtig, wie es aus den Wurzeln und Anfängen immer neue Kraft gewinnt. Darum müssen alle späteren Zeiten jenes gläubige Verständnis von Gott, Welt und Mensch, das im NT bezeugt ist, immer wieder zu gewinnen suchen, um im selben Glauben die neuen Fragen und Aufgaben einer neuen Zeit zu bewältigen" (III, 23). „Neutestamentliche Theologie erhebt den Inhalt der Texte. Sie will diesen jedoch auf die Gegenwart hin eröffnen" (III, 21). Denn Schelkle ist überzeugt, das NT ist nicht nur Ur-kunde vom Wort Gottes, sondern „geisterfüllte, ‚inspirierte' Glaubensurkunde. Die Lehre von der Inspiration ist nicht nur eine Aussage darüber, daß die Schrift im Glauben geschrieben wurde, sondern Inspiration besagt, daß die Schrift immer in der Kraft des Geistes machtvoll ist" (III, 23f).

Theologie des NT setzt für Vf. dabei (im Gegensatz zu Bultmann) am Wort und an der Verkündigung Jesu ein, da Theologie ja von ihrem Wesen her das Wort über Gott ist (III, 24). Gegenüber den Versuchen protestantischer Theologen aber, aus der Unvollständigkeit, Vielfältigkeit, ja Widersprüchlichkeit der ntl. Aussagen das Recht zur Festlegung eigener Prinzipien und Grundwahrheiten abzuleiten und die Einheit der ntl. Botschaft zu bestreiten, betont Vf., daß es bei aller Verschiedenheit der ntl. Schriften nur eine ntl. Theologie gebe, die in 2 Faktoren gründe, darin, daß alle Schriften von Jesus Christus handeln und daß außerdem alle ihren Ort in der Kirche haben. Diese Einheit sei allerdings keine lehrhaft-systematische, sondern „eine Einheit der Geschichte" (III, 16). „Als ‚Wort des Lebens' schafft die Schrift, wie das Sakrament, die Kirche, durch die wiederum die Schrift lebendig bleibt. Als diese Kirche verstehen wir die große, eine heilige Katholische und Apostolische Kirche, zu der, wie unsere Katholische Kirche, so die Griechische und die Evangelische Kirche gehören". „Schrifterklärung in der Kirche gibt Anteil an der Erkenntnis und Gläubigkeit der ganzen, alle Zeiten und Länder umfassenden Gemeinschaft der Heiligen" (III, 20).

Auf diesen Prinzipien ruht das auf, was Vf. dann in relativ knappen, dabei dichten Kapiteln entfaltet. Die Gliederung ist organisch, aus den Sachverhalten heraus vorgegeben und entspricht in etwa dem Aufbau der Bekenntnisformeln der heidenchristlichen Kirche, aus denen das Apostolische Credo erwuchs.

Zu wünschen wäre lediglich, daß die einleitenden Abschnitte der Bände 1–3 über Offenbarung, Wort Gottes, Hl. Schrift, Auslegung und Verkündigung zu einem einleitenden Kapitel über Prinzipien und Methoden einer Theologie des NT zusammengefaßt würden. Zu fragen ist auch, ob der Teil über das Ethos nicht besser hinter den Abschnitt über die Gottesherrschaft gehörte, da es sich hier ja um ein von Gottes Gnade ermöglichtes Ethos, d. h. um ein Ethos in der neuen Wirklichkeit der Gottesherrschaft handelt. Auch die Abgrenzungen der einzelnen Abschnitte des Bandes über das Ethos (Grundbegriffe, Grundhaltungen, Ziele, Sachgebiete) wirken sehr formalistisch und verhindern keineswegs z. T. erhebliche sachliche Überschneidungen.

Die Angabe der wichtigsten Literatur zu den einzelnen Abschnitten ist weithin repräsentativ, wirklich hilfreich, hat aber zwei Mängel: sie veraltet rasch (dies könnte durch ergänzende Listen später ausgeglichen werden) und bietet z. T. Problemliteratur allgemeiner Art (z. B. zur Gottesfrage).

Die Durchblicke sind z. T. Kabinettstücke lesbarer Darlegungen und Entfaltungen theologischer Gedanken und Aussagen, wobei Vf. sorgfältig zwischen dem Wort und Verhalten Jesu, den Aussagen der Urgemeinde und der einzelnen ntl. Autoren unterscheidet und dabei versucht, die tragenden Wahrheiten und Normen wie auch die situationsbedingten Differenzen und die Prinzipien der Entfaltung freizulegen. Zuletzt folgt meist ein vorsichtiger Hinweis auf wichtige Fragestellungen der Gegenwart an die (katholische bzw. die christlichen) Kirche(n), wobei Vf. sich jeder einseitigen Polemik enthält.

Vf. hütet sich dabei vor einer mechanischen Häufung von Stellenangaben, versteht es, die rechte Mitte zwischen der Auslegung wichtiger Abschnitte und Worte des NT und dem Aufriß allgemeiner Entwicklungslinien und Tendenzen zu finden und beherrscht die heute seltene Kunst, in knappen Sätzen, in schlichter, dabei gepflegter Sprache, unter Verzicht auf nahezu alle Fremdwörter und Fachbegriffe die biblischen Aussagen zu den einzelnen Themenkreisen aufzuschließen. Auf Fragen, die von besonderem aktuellem Wert sind, geht Vf. dabei ausführlicher ein (s. z. B. Christologie, Mariologie, Wunderfrage, Ehelosigkeit). Allerdings ist er zuweilen allzu zurückhaltend und vorsichtig; er deutet auch dort mehr an und kleidet in abschließende Fragen ein, wo er deutlich Vorbehalte hat und Kritik vorbringt. Leider hat er auch Fragestellungen übergangen, die gerade „gläubige" Theologen, Seelsorger und Christen heute bedrängen, z. B. die Frage der Angelologie und der Dämonologie (vielleicht soll darauf der letzte Band noch eingehen). Insgesamt aber entstand so ein wohltuend ausgewogenes, kenntnisreiches, alle wichtigen exegetischen und theologischen Fragestellungen der Gegenwart aufgreifendes, wirklich informierendes, dabei angenehm zu lesendes Standardwerk, das nicht nur dem Systematiker eine gediegene Gesamtinformation über die biblischen Grundaussagen bietet, sondern das sich vorzüglich eignet für die Hand des Seelsorgers und Verkünders, des Religionslehrers, aber auch für die Hand eines jeden Christen, der sich über die Grundlagen seines Glaubens zuverlässig orientieren will. Es ist keine Übertreibung, dieses Handbuch gerade auch jenen zu empfehlen, die sich in der Unterscheidung des Christlichen einüben und die im christlichen Glauben und Leben wachsen wollen. Dies Alterswerk ist ein wirklich „frommes" Buch, das Zeugnis ablegt über die Glaubenseinsicht eines Mannes, der sich ein Leben lang als katholischer Christ mühte, die Botschaft der Offenbarung Gottes aufgrund unermüdlichen Studiums und Nachdenkens recht zu begreifen im Gesamt des Horizontes eines wirklich gebildeten abendländischen Menschen.

Ein Student der Theologie sollte zu Beginn seines Studiums nach dieser Information greifen, dann aber sich an Hand von „Problem"-Darlegungen selbst einen Standpunkt in wichtigen Fragen erwerben. Zum Abschluß seines Studiums wird er wohl wieder gern zu dieser summa biblica greifen, vor allem dann, wenn er danach frägt, wie sich sein Einzelwissen wieder zu einer Ganzheit zusammenfügen läßt. Denn die Ausgewogenheit und vorsichtige Synthese dieses Werkes birgt in sich die Gefahr, manches an Spannung und Problematik im NT zu überdecken oder doch zurückzudrängen, das Exegese und Theologie heute aufgerissen haben oder was manchem von den Fragestellungen der Zeit her zum Problem geworden ist. Daher wird gerade mancher junge Theologe wohl den Einwand erheben, daß der Autor sich hier oft allzu schnell und zu sicher auf Positionen stellt, die dem, der an

Gottes Offenbarung im Alten Bund und in Jesus Christus glaubt, weithin selbstverständlich oder doch geläufig sind, die aber dem gerade fragwürdig sind, der von außen her dem Phänomen des biblischen Glaubens sich nähert. Manchem auch dürfte der Autor allzu sicher auf den Grundlagen katholisch-kirchlichen Denkens stehen; auch dürfte ihm die Gleichsetzung von heiliger, katholischer und apostolischer Kirche mit der römisch-katholischen, der griechischen und den evangelischen Kirchen doch wohl etwas zu leichtgewichtig-harmonistisch erreicht zu sein. Hätte nicht gerade hier auch eine Begründung aus biblischer Sicht wenigstens versucht werden müssen?

An Hinweisen auf Einzelaussagen, die den Standpunkt und die Arbeitsweise des Verfassers zeigen, seien folgende geboten:

Zur „Jungfrauengeburt" stellt Vf. in dem wirklich gelungenen Band über die Christologie, nach einer sorgfältigen Darlegung der exegetischen Aussagen und der heutigen Auffassungen, die Frage: „Geistschöpfung und Jungfrauengeburt Jesu gehören nicht notwendig zur Verkündigung des Evangeliums und der ntl. Christologie" (s. Mk, Joh, Pl). ... Aber „es wird unbestritten sein, daß die Evangelien nach Markus und Lukas mit Geistschöpfung und Jungfrauengeburt – unerachtet eines tiefen Sinngehaltes – geschichtlich leibliche Ereignisse berichten wollen. Wenn katholische Theologie dies als ein Theologumenon in Form eines Mythologumenon begreifen will, müßte doch wohl die herkömmliche Lehre von der Irrtumslosigkeit der Bibel, des Lehramtes und des Glaubensbewußtseins wie auch die dogmatische Mariologie neu erklärt und begründet werden" (II, 182).

In dem ausgezeichneten Abschnitt über die Passion Jesu nimmt Vf. auch zur Frage Stellung, ob bereits Jesus seinem Tod Heilsbedeutung zuerkannte. Er tut dies dabei auf die ihm eigene behutsame, dabei grundsätzlich der Tradition gegenüber offene Weise. „Nach vielfältigen Aussagen der Evangelien ahnte Jesus die Möglichkeit eines gewaltsamen Todes. Er wird dann auch eine Deutung dieses Schicksals gesucht haben. So sind doch wohl Sätze wie Mk 10,45 und 14,25 als Worte Jesu, wenigstens ihrem Grundgehalt nach, nicht unmöglich, wenn auch mit ihrer Ausgestaltung durch die nachösterliche Christologie gerechnet werden muß" (II, 121). „Müssen Glaube und Theologie die Möglichkeit bedenken, daß die explizite Deutung des Todes Jesu als Opfer, Erlösung und Versöhnung und als Heilshandeln Gottes in der Einsicht der Urgemeinde begründet und ihre Schöpfung ist, die nach der Erhöhung Christi gewonnen wurde, so wäre dies so zu verstehen, daß Gott und sein Geist die Gemeinde und ihren Glauben zu dieser Deutung und Verkündigung bevollmächtigt haben, so daß sie für immer und auch für uns gültig sind" (II, 125).

Zur Christologie stellt Vf. abschließend fest: „Glaube, Bekenntnis und Lehre der Jüngergemeinde sprechen die Wahrheit und Wirklichkeit Christus von Anfang an mit den Hoheitstiteln Jesu aus, die die implizite Christologie zur expliziten machen. Jenseits der historischen Fragen, wieweit dies zur Zeit des irdischen Jesus geschah, bleibt dieses Zeugnis gültige Grundlage des Glaubens" (II, 232).

Zur Aussage über den biblischen Gott: „Als Selbstauslegung Gottes ist die Offenbarung Urgrund der kirchlichen Trinitätslehre. Diese ihrerseits ist wieder systematische Auslegung der Offenbarung und zuletzt des göttlichen Seins. ... Daß bei der Bildung des Trinitätsdogmas Begrifflichkeit griechischer Metaphysik und lateinischer Scholastik aufgenommen und zur Auslegung und Weiterführung der biblischen Offenbarung verwendet wurde, ist in der Trinitätstheologie von besonderer Problematik" (II, 322).

Zu Ehe, Ehescheidung, Ehelosigkeit: „Schwerlich kann bestritten werden, daß die Gemeinde echte Erinnerung an ein Wort Jesu über die Ehescheidung besaß, in dem er diese verurteilte" (s. Mk 10,2-12: III, 245 Anmkg.). Die Unzuchtsklausel bei Mt 5,32; 19,9 „will der harten Notwendigkeit des Lebens Rechnung tragen, wenn sie eine Lösung der Ehe bei Ehebruch anerkennt" (III, 248). „Aus dem Herrenwort, daß die durch Gott geschlossene Ehe durch Menschen nicht getrennt werden darf, ist im kirchlichen Recht ein Kanon geworden" (III, 247). „Das Verfahren des kirchlichen Gerichts, das zwar am Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe festhält, jedoch nicht selten auf Verlangen durch Jahre bestehende Ehen wegen eines Formmangels annulliert, ist fragwürdig. ... Das Eheband ist andererseits personaler Natur. Es kann nicht mit gesetzlicher Gewalt als bestehend deklariert werden, wenn es nicht mehr vorhanden ist. Ist es nicht rechtlich und sittlich besser, die schuldhafte Wirklichkeit anzuerkennen und den Partnern die Möglichkeit einer neuen Ehe zu geben?" (III, 249 Anmkg.). Für diese Möglichkeit frägt Vf. dann an (auf derselben Seite), ob die Kirche auch diese neue Bindung (evtl.) kirchlich segnen könne, ohne dies in derselben Weise zu tun, wie bei der ersten Ehe?

Zur Ehelosigkeit verweist Vf. auf Mt 19,12.29 und 1 Kor 7 und sagt dazu, daß dies Motivationen christologischer und eschatologischer Art seien, die immer noch gelten, da sie auf die Ordnung des herandrängenden Reiches Gottes verweisen (III, 250–56). Zugleich aber weist er darauf hin, daß eheabwertende Tendenzen trotz aller Hochschätzung der Ehe und des Leibes bereits in das NT eingedrungen sind und daß sich die Frage stellt, ob die Frau nicht auch ihrem Mann helfen könnte bei seiner Arbeit in und für die Gemeinde (vgl. ebda. 256f; 262).

Zum Eid: „Daß der Eid in der Kirche auf jenes Evangelienbuch zu leisten ist, in dem steht: ‚Ihr sollt überhaupt nicht schwören!', ist schwer zu ertragen. Diese Wirklichkeit bekundet, daß die Kirche nicht Gottes Körperschaft ist, sondern daß auch sie Welt ist, in der das Böse herrscht. Darum betet sie ja auch ohne Unterlaß: ‚Erlöse uns von dem Bösen!' (Mt 6,13)" (III, 283).

Zur Frage von Arbeit und Kultur: „Das NT spricht nicht von der Bedeutung der Arbeit für die Förderung der Kultur. Dies liegt außerhalb seines Verkündigungsauftrags. ... Die Kultur ist eine Gabe, die dem Evangelium dazugegeben wurde" (III, 294).

Zum Staat: „Im NT ist das Verhältnis der Kirche zum Staat bestimmt von ihrem Glauben und ihrer Hoffnung. ... In der jetzt währenden Zeit des Wartens (i.e. auf die volle Offenbarung des Reiches Gottes) kann der Staat als Ordnungsmacht den Willen Gottes verwirklichen und er hat darin sein Recht und seinen Grund. An der Ordnung und am Königtum Gottes hat der Staat auch seine Grenzen. ... Zwischen diesem Ja und Nein zum Staat muß der Christ sich entscheiden und den Glauben leben" (III, 342f).

Zu Heiligkeit, heiliger Gemeinde: „Noch Augustinus hat in den Predigten die ganze Kirche angeredet als ‚Eure Heiligkeit' (Sanctitas vestra). Ähnlich wie dieser (i.e. Begriff, der heute auf einen kleinen Personenkreis eingeschränkt ist, s. Hl. Vater, Hl. Kollegium, Hl. Kongregationen) haben sich auch andere vergleichbare Begriffe verengt (wie Geistlichkeit, Brüderlichkeit, Klerus), die ursprünglich von der ganzen Kirche gebraucht wurden. Dies scheint ein Ausdruck einer bedenklichen Klerikalisierung der Kirche zu sein" (III, 182).

Leider hat Vf. zu anderen, gerade heute wichtigen Fragekreisen nicht ähnlich deutlich sich geäußert. So geht er z. B. ausführlich auf die Frage nach den Wundertaten Jesu und den Wunderberichten des NT ein, aber er bleibt weithin bei einer Erörterung der wichtigsten Auffassungen und Deutungsmöglichkeiten stehen (ausgenommen die sog. ‚besonderen Texte', 94ff: Mk 5,1ff; 6,33ff; 11,12ff), ohne nun klar zu sagen, welche Meinung er selbst vertritt (vgl. II, 88–101). Die Schlußbemerkung lautet: „Die biblische Überlieferung von den Wundern Gottes bezeugt demgegenüber, daß der christliche Gottesglaube nicht Pantheismus oder Monismus ist, die Gott mit der Welt identifizieren, sondern daß der biblische Glaube Gott als den Herrn und Vater weiß und bekennt, der die Welt und den Menschen in ihr nicht verläßt. Der Glaube ist auf künftige Verheißung bezogen, bleibt aber nicht ohne Erfahrung in der Gegenwart. Die vielfache Fragwürdigkeit der biblischen Wunderberichte aber offenbart die ganze Paradoxie der Menschwerdung Gottes" (II, 101).

Will man abschließend urteilen, muß man Schelkle aufrichtig dankbar sein für dieses inhaltlich so reiche und ausgewogene, in biblischem Geist geschriebene, dabei zugleich auf das Wesentliche konzentrierte, aus Ehrfurcht und Glauben erwachsene, daher theologisch und geistlich anregende und bereichernde Werk. Es sollte daher nicht nur in den Bibliotheken von Seelsorgern, Religionslehrern und biblisch Interessierten nicht fehlen, sondern aufmerksam gelesen, häufig bedacht und zu Rate gezogen werden. Dadurch könnte die Verkündigung an Tiefe gewinnen, die Glaubenseinsicht vertieft und die Lebensführung „verchristlicht" werden. Gerade darum aber ist zu wünschen, daß der Verfasser bei den Fragen, die entweder im Ganzen der Offenbarungsökonomie oder in der heutigen Situation einen besonderen „Stellenwert" besitzen, noch deutlicher als bisher sein Urteil zur Geltung bringt.

Passau Otto Knoch

Frankemölle, Hubert: **Jahwebund und Kirche Christi.** Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums" nach Matthäus. – Münster: Aschendorff (1974). X, 429 S. (Neutestamentliche Abhandlungen NF 10) Ln DM 84.–

Auf ein Drittel des Umfangs gekürzt wäre dies ein ausgezeichnetes Buch. Die Konsequenz, mit der Deut. und Chron. als alttestamentliche Vorbilder des Evangelisten gesehen werden, führt wirklich weiter: wie sie in der kümmerlichen Restgemeinde des Nachexils „das Volk Gottes" und „die Gemeinde des Kyrios" sahen, für die die Bundesverheißungen galten, so Mt in der Gemeinde Jesu. Dachten jene zentripetal an den heiligen Rest, so dieser zentrifugal an die Schar aus allen Völkern (246,326f). Dabei ist die Ekklesiologie ganz in der Christologie verwurzelt. Weil Jesus Emmanuel, „Gott mit uns" ist, liegt so großes Gewicht auf seinem Sein „mit" den Jüngern (7–21).

Von dieser Position aus werden dann im 2. und 3. Kap. die individuellen und kollektiven Bezeichnungen der Gemeinde untersucht. Weil Mt christologisch schon im irdischen Jesus den Menschensohn sieht, kann er ekklesiologisch vom „Reich des Menschensohns" sprechen (243–246). Kontinuität und Diskontinuität zwischen Israel und Gemeinde

werden im 4. Kap. als Heilszusage Gottes und Bewährung oder Nichtbewährung verstanden. So kann abschließend das 5. Kap. das ganze Evangelium als Geschichtsdeutung verstehen.

Auch im einzelnen habe ich dankbar gelernt. Der Plural in 1,23 könnte schon auf die Völker vorausweisen (16). Die triadische Taufformel kann ein Argument für Syrien als Heimat des Evangelisten sein, da sie auch in Did., Ign., Od. Sal. erscheint (323, Anm. 71). Die jüdischen Belege für die Gleichsetzung von „klein" und „demütig" (187) wie die LXX-Stellen für ἀνομία ohne Bezug auf das Gesetz (285) sind hilfreich; ebenso der Hinweis auf Abraham, der Mt 3,19; 8,11 die Möglichkeit der Zuwendung der Heiden symbolisiert, aber schon in 1. Chron. eine Rolle spielt (313f). Daß die Darstellung der Jünger als familia Dei in 12,46–50 die Klimax von Kap. 10–12 bildet (343), ist erwägenswert; es ist ja strittig, ob hinter Kapt. 11,12 oder 13 abgegrenzt werden muß.

Kritische Fragen sind nicht zu verhehlen, besonders gegenüber dem Ausmaß der Redaktionstätigkeit des Mt. Sind alle genannten Stellen, wo „mit" vorkommt (das oft ganz unbetont erscheint), theologisch bewußte Aussagen (10f)? Ist der dritte Nachfolger Lk 9,61f wirklich von Mt gestrichen worden, weil er die Nachfolge anbietet, während sonst Jesus wie Jahwe nur beruft, wen er will (88f); die Abweisung eines solchen Nachfolgekandidaten in Mk 5,20 fehlt jedenfalls bei Mt. Die antirabbinische Tendenz von 7,22 (92) stammt von Mk, auch wenn das Wort anders plaziert ist. Die rein-redaktionelle Herkunft der Deutung des Unkrautgleichnisses ist keineswegs „unwidersprochen" (116, 172f); gerade die Gleichsetzung von Acker und Welt könnte einem traditionellen Deutekatalog entstammen. Weit fraglicher ist freie redaktionelle Bildung der Anrede und der dritten Bitte des Unservaters (162f, 275–277) oder des Hinweises auf die Sündenvergebung in den Abendmahlsworten (213); könnte Mt von sich aus anders formulieren, als man in seiner Gemeinde betet? Noch problematischer ist die Rückführung der Petrusworte 16,17–19 (237–242), aller Beschränkungen der Sendung Jesu auf Israel (116, 129–137), aller Hinweise auf Gerechtigkeit und Heuchelei (280, 284) und fast des ganzen Prologs in Kap 1f auf Mt (310). Wieso er für 1,1–18 die zweimal 14 Generationen in 1. Chron vorfand (317), verstehe ich nicht, da ich von David bis zum Exil dort 19 Glieder zähle. Wichtiger ist, daß „die Übersummativität des Gestaltganzen, das Mt-Evangelium ... als Entwurf einer Geschichtstheologie" (386) zu verstehen ist. Zwar ist mit vollem Recht gegen Strecker festzuhalten, daß Mt nicht einseitig historisierend, sondern eben „geschichtstheologisch" (S. 239 viermal auf einer halben, S. 395–397 zehnmal auf zwei Seiten) schreibt (121, 185, 190, 347–351, 365–382). Aber es läßt sich auch umgekehrt nicht übersehen, daß Mt, gerade weil sie für die Gegenwart transparent werden, an der Geschichtlichkeit der Ereignisse interessiert ist. So sehr ich darin zustimme, daß Mt nur daran liegt festzustellen, daß die Schuld an Israels Nein nicht an Jesus, sondern am Unglauben des Volkes liegt, kann ich doch nicht ein zeitliches Nacheinander von Beschränkung des Wirkens Jesu auf Israel und Heidenmission als unmögliches „historisierendes Verständnis" (135) desavouieren. Denn der Glaube einzelner Heiden, die von sich aus zu Jesus kommen, die Erwartung der Völkerwallfahrt in 8,11, Heilungen am „Meer von Galiläa" (!), der auf Mk zurückgehende Hinweis auf Heiden in 10,18 (108, 111, 117, 143) beweisen doch nicht Heiden*mission* vor der endgültigen Absage Israels in 27,25. Gewiß schließen sich Beschränkung der Sendung Jesu auf Israel (im irdischen Wirken!) und universale Ausweitung (nachher!) bei Mt nicht aus. Aber ich kann in Israel nicht *nur* eine geschichstheologische Größe sehen, mit der es keine aktuelle Auseinandersetzung mehr gibt (219), die bloß der Vergangenheit zugehört (121), obwohl die Jünger mit ihrer Mission oder ihrer Flucht in den Städten Israels nicht zu Ende kommen werden, bis der Menschensohn erscheint (133). Dagegen spricht auch die Tempelsteuerperikope, bei der ich die einzige Pointe nicht in der Gleichsetzung der Jünger mit den Söhnen Gottes (176) sehen könnte. Auch daß Israel nur als Einheit des Bösen ohne Heraushebung „dieses Geschlechts" (260f) verstanden sei, ist mir angesichts der Hervorhebung des Wortes gegen Jerusalem (23,34–39) durch die Stellung im Aufbau des Evangeliums höchst fraglich. Daß man aus 1,21 schließen kann, der λαός sei keine nationalreligiöse Größe mehr, sondern umfasse auch die Heiden (201, 219), ist diskutabel, bleibt mir aber doch unwahrscheinlich. Auch die Deutung des „Evangeliums" auf die nicht mehr strikte an den Irdischen gebundene Verkündigung des Erhöhten (268) scheint mir nach den (zitierten) Nachweisen P. Stuhlmachers nicht möglich zu sein. Kleine Unschönheiten sind γῆς als Nominativ (122) und βίος als Neutrum (148).

Die kritischen Fragen sollen aber nicht vergessen lassen, daß die gründliche Untersuchung, besonders im Blick auf die alttestamentlichen Einflüsse, einen Fortschritt der Forschung bedeutet.

Zürich Eduard Schweizer

Stuhlmacher, Peter: **Das paulinische Evangelium.** I. Vorgeschichte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 313 S. (Forschungen zur Religion u. Literatur des Alten u. Neuen Testaments, 95. Heft d. ganzen Reihe) Lw. DM 32.– br. DM 28.–

Die Grundthese der Tübinger Habilitationsschrift Peter Stuhlmachers steht im Zusammenhang mit seiner Promotionsarbeit über die „Gerechtigkeit bei Paulus" und den programmatischen Aufsätzen des Lehrers Ernst Käsemann: Der apokalyptische Hintergrund, den Stuhlmacher dort für die paulinische Rede von der Gerechtigkeit Gottes aufdeckte, wird hier für das „paulinische Evangelium" behauptet und im Ganzen überzeugend begründet. Im folgenden werden die Hauptthesen der Arbeit referiert und diskutiert; auf die zahlreichen methodisch wie exegetisch vorzüglichen Beobachtungen kann nur allgemein verwiesen werden.

Nach der Überwindung des doktrinären Verständnisses des Evangeliumsbegriffs, das vor allem noch A. Seeberg vertrat, durch ein dynamisches Verständnis und aufgrund der allgemeinen Anerkennung der traditionsgeschichtlichen Fragestellung sieht St., wie er in der Zusammenfassung seines einleitenden forschungsgeschichtlichen Überblicks (7–55) resümiert, seine Aufgabe vor allem in einer gesicherten Entscheidung der Frage der religionsgeschichtlichen Herkunft des Sprachgebrauchs. Zweitens soll gegenüber einer zunehmenden traditionsgeschichtlichen Undifferenziertheit eine durch Traditions- und Formkritik begründete Darstellung der frühchristlichen Geschichte des Evangeliumsbegriffs gewonnen werden. Drittens könnte s. M. nach die von W. Marxsen und G. Bornkamm erneut gestellte Frage nach der formprägenden Revelanz des Begriffs eine Antwort erhalten (vgl. S. 54f).

Um die religions- und traditionsgeschichtliche Rückfrage nicht orientierungslos zu starten, gibt St. im Hauptteil B zunächst einen Überblick über den neutestamentlichen, speziell den paulinischen Gebrauch des Wortstammes εὐαγγελ- (56–62): Er wird von Paulus in ungewöhnlicher Dichte und (von 1 Thess 3,6 abgesehen) nur terminologisch gebraucht; hervorstechendstes Merkmal ist die singulare-technische Verwendung von τὸ εὐαγγέλιον.

Sodann stellt er zunächst thetisch in einer exegetischen Problemskizze über Gal 1 und 2 (63–107) das „Phänomen des paulinischen Evangeliums" dar. Vor allem in Auseinandersetzung mit Schliers traditionsgeschichtlicher Qualifikation des paulinischen Evangeliums sowie der Bornkamm-Lührmannschen Deutung des Offenbarungsverständnisses weist er das eschatologisch-prophetische Selbstverständnis des Paulus (71–73) und die apokalyptische Struktur des Offenbarungsbegriffs „Evangeliums" (76–83) auf. Evangelium setzt bei Paulus „die proleptische Enthüllung endzeitlicher Realitäten" in der Osterapokalypsis voraus und ist daher als die „worthafte Vorausdarstellung eines sich erst endzeitlich aller Welt erschließenden Tatbestandes" (71) zu beschreiben.

Im ersten das alttestamentliche und jüdische Material umfassend aufarbeitenden Abschnitt des Hauptteils C, der den „religionsgeschichtlichen Wurzeln des neutestamentlichen Evangeliums" gewidmet ist (109–206), sucht St. die alttestamentlich-jüdische Ableitung des Begriffs zu begründen, indem er „über Schniewinds und Friedrichs Arbeiten hinaus im Judentum auch einen theologischen Gebrauch des Substantivs Evangelium bzw. seiner sprachlichen Äquivalente" (109) nachweist. Deutero-Jesaja bildet in Terminologie und Inhalt den Ausgangspunkt für die theologische Verwendung der Wurzel בשׂר als Verb, Partizip (i. S. des endzeitlichen Freudenboten) und auch als Nomen. Lezteres kann „entgegen der bisher herrschenden Meinung" als sprachliches Äquivalent des neutestamentlichen εὐαγγέλιον angesehen werden (153). Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom endzeitlichen Freudenboten bestätigt nicht nur die Verwurzelung von Mt 11,2ff und Lk 4,18ff in jüdischer Denkweise, sondern macht „die Verbindung von εὐαγγελίζεσθαι und βασιλεία τοῦ θεοῦ einsichtig" und ermöglicht die „Verbindung von Evangelium und Apostolat bei Paulus und dessen Verknüpfung des Evangeliums mit der alttestamentlichen Verheißung in Röm 1,1ff" zu erklären (151). Die Richtigkeit der Perspektive St.s wurde mir in der eigenen Analyse der Aussendungsrede von Q (Lk 10,2ff par.) voll bestätigt.

Der Überblick über die Belege aus Septuaginta, Josephus und Philo (153–179) zeigt, daß im hellenistischen Judentum alttestamentlich-jüdische Begrifflichkeit in den Stamm εὐαγγελ- ebenso eingeht wie die Redeweise hellenistischer Rhetorik und die Denkweise des Herrscherkults, und demonstriert so die traditionsgeschichtliche Anpassungsfähigkeit des griechischen Wortstamms. Gerade durch die Verbindung mit dem AT vermag die Septuaginta (auch ohne einen Beleg für den neutestament-

lich-technischen Gebrauch des Nomens) die Verbindung zur alttestamentlich-jüdischen Tradition im hellenistischen Christentum zu erklären.

In der Analyse des „Material(s) der Graecität" (180–206) bringt St. – seine Grundthese bestätigend – den Nachweis, daß der neutestamentliche Evangeliumsbegriff nicht, wie oft behauptet, aus dem Kaiserkult abgeleitet werden kann (vgl. besonders S. 204–206). Der Gebrauch des Wortstamms (das Nomen kommt dabei in der Regel im Plural vor) entspricht „einem vorwiegend rhetorischen Interesse und verdichtet sich nur vorübergehend zu einer ... Heilsterminologie". „Von einer technischen ... Terminologie kann gleichwohl nirgends die Rede sein" (203). Für den Sprachgebrauch urchristlicher Missionare bot vor allem aber der religiös durchaus ungebundene allgemein-hellenistische Sprachgebrauch im Sinn einer erfreulichen Botschaft einen Beziehungspunkt (206).

Im letzten Teil (D) „Der vorpaulinisch-christliche Sprachgebrauch von Evangelium" schreitet St. – problembewußt und kenntnisreich, trotz methodischer Umsicht aber manchmal doch etwas zu leichtfüßig – die Traditionsgeschichte des Begriffs in der palästinensischen Urgemeinde und bei Jesus (209–244) sowie in der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde (245–289) ab.

Er geht vom Sprachgebrauch des von Engeln verkündeten endzeitlichen Evangeliums in Apk 14,6 aus, der noch ganz jüdisch-apokalyptischem Gebrauch im Sinn der „ewig gültigen Botschaft von Gottes Kommen zum Weltgericht" (213) entspricht. (Das Verb erscheint in Apk 10,7 als „Botschaftsterminus für das von Gott selbst den urchristlichen Gemeindepropheten mitgeteilte Geschichtsmysterium ..." [215].) Nach St. ist die Zuordnung von Apk 14,6 „zur Sprech- und Denkweise des frühen, partikularistischen Judenchristentum Palästinas von selbst gegeben" (216) und in ihm die Wurzel für die christliche Tradition des Evangeliumsbegriffs gefunden. St. lokalisiert diese Gemeinden im palästinisch-syrischen Grenzraum, aus dem a u c h die in Gal 2 erwähnten Falschbrüder (vgl. 209f) stammen sollen und in deren Nähe er schließlich auch die Gemeinden der Logienquelle ansiedeln möchte (217). Q bietet nur einen Beleg für einen gleichfalls noch jüdisch geprägten Gebrauch des Verbs in Mt 11,2–6 par.; es meint „die dem Propheten der Endzeit verliehene verheißungsvolle Ansage des kommenden Gottes und der heilvollen Macht seiner Herrschaft" (222). Wie St. richtig betont, läßt sich weder die Stelle noch der Sprachgebrauch unmittelbar auf Jesus zurückführen; letzterer ist jedoch „in seinem sachlichen Anspruch vom Verhalten und Verkündigen Jesu her" gerechtfertigt (225).

Die „vorlukanische" (!) Komposition Lk 4,16–30 beurteilt St. als „novellistische Fortentwicklung" (228) dieser Q-Tradition, die der judenchristlich-hellenistischen Gemeinde zur Rechtfertigung der Heidenmission diente (vgl. 227). Der unterminologische Gebrauch von εὐαγγελίζεσθαι in V. 18 biete nicht mehr als einen „traditionsgeschichtlichen Reflex der alten judenchristlichen Ausdrucksweise" (229). Ähnlich beurteilt St. auch die redaktionelle Verwendung des Verbs im lukanischen Doppelwerk (229–234), es dient dem Evangelisten dazu, „seine heilsgeschichtliche Systematik zum Ausdruck zu bringen" (233). In Mk 1,14f weist die Doppelung von εὐαγγέλιον und εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ „auf geläufige hellenistisch(-jüdische) christliche Missionssprache" hin (236); da sie erst durch Markus mit der Basileia-Botschaft verbunden wird, gestattet die Stelle keinen traditionsgeschichtlichen Rückschluß auf palästinische Evangelienterminologie, zeigt aber, daß der hellenistische Evangeliumsbegriff „solcher Verwendung durchaus offengestanden" hat (238). Der Ausdruck εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας im Matthäusevangelium ist gleichfalls redaktionell zu erklären: er weist (durch den bewußten Rückbezug auf Jesus) auf eine kritische Abgrenzung des Evangelisten vom hellenistischen Evangelium hin (239f). Er schließt zwar sprachlich an alte jüdische und judenchristliche Ausdrucksweise an, kann jedoch „nur eine nachträgliche Überschrift und Zusammenfassung dessen sein, was das partikularistische Judenchristentum Palästinas (und vielleicht Jesus selbst) unter Evangelium verstanden haben" (243).

Der traditionsgeschichtliche Teil bietet verständlicherweise am meisten Anlaß zu kritischer Rückfrage. M. E. sind auch noch in der einschränkenden Beurteilung der matthäischen Begriffsbildung die theologischen Differenzen verwischt (vgl. entsprechend auch die unscharfe Inanspruchnahme matthäischer Terminologie für Q-Tradition S. 222, 247, 257, 286). Denn letztere ist bereits mit einer Uminterpretation der Naherwartung und der Ethisierung der Basileia-Botschaft verbunden. Lk 4,16–30 scheint mir eher auf die redaktionelle Umarbeitung der Markusperikope durch Lukas im Sinn einer programmatischen Szene zurückzuführen zu sein. Für ihre Charakteristik als novellistische Fortentwicklung von Mt 11,2–6 (= Q) und die damit implizierten traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge fehlt der Anhalt am Text. Fraglich ist schließlich auch die traditionsgeschichtliche Einordnung von Apk 14,6 (10,7). Zweifellos sind in der Apokalypse alte Traditionen verarbeitet; doch können die zitierten Stellen auch – re-apokalyptisierend – vorchristlich-apokalyptischen Sprachgebrauch aufgreifen und stellen dann keinen Beleg für den frühchristlichen Sprachgebrauch dar. Die Unterschiede von Apk 10 (bzw. 7) zur christlichen Tradition in Q scheinen mir erheblicher zu sein, als St. wahrnimmt. In den Zusammenfassungen S. 243 und 286 werden beide Traditionsbereiche zu undifferenziert vermischt.

Der Terminus kennzeichnet in Q nicht die eschatologische Tätigkeit von Engeln oder die Gottesrede, er wird vielmehr für den irdischen Jesus in Anspruch genommen. Damit ist der entscheidende Schritt getan und wird eine Christologisierung des Terminus eingeleitet. Vor allem aber, daß die urchristlichen Propheten „im Namen des erhöhten Christus" sprechen sollen (243), setzt eine christologische Konzeption voraus, die so für Q nicht erwiesen ist (vgl. Lk 12,10). Richtig und wichtig ist allerdings für die weitere Entwicklung, daß schon in Q sich eine Verflechtung des Terminus mit dem Gedanken der Sendung (Jesu) abzeichnet.

Mag in Mt 11,2–6 die Christologisierung nur in indirekter Weise erfolgen, so wird doch für Jesus die Identität mit dem „Kommenden" beansprucht. Für Q heißt das: die Identität mit dem von Johannes angekündigten Feuerrichter (Mt 3,11 par.). Jesus wird also eine dem eschatologischen Propheten überbietende christologische Würde zugewiesen. Da St. den Bezug von V. 5f auf die Frage in V. 3 nicht berücksichtigt, versteht er die Stelle nur als Zeugnis des Konkurrenzkampfes der zwei endzeitlichen Propheten Johannes und Jesus und übersieht zugleich, daß Q selbst Johannes diese Würde im folgenden V. 10 ausdrücklich zuerkennt.

Da die palästinische Tradition zwar den jüdisch geprägten Gebrauch des Wortstamms erkennen läßt, aber keinen Beleg für den spezifisch paulinischen Evangeliumsbegriff bietet, sucht St. in einem zweiten Abschnitt seine Entstehung im Bereich der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde nachzuzeichnen.

Der einleitende Abschnitt fragt zunächst nach dem Recht der Annahme einer terminologischen Kontinuität zwischen den Gemeinden Palästinas und den Missionsgemeinden, die Paulus tragen, und sieht diese gerade im apokalyptischen Rahmen gegeben, in dem auch die paulinischen Aussagen über Evangelium und Apostolat stehen. Die alte Verflechtung des Wortstamms mit der missionarischen Sendung ist auch in den hellenistischen Gemeinden erhalten, allerdings in „eigenwillig(er) und eigenständig(er)" Weise: St. sieht die Weiterentwicklung des Begriffs in Verbindung mit dem Aufbruch zur Heidenmission, die ihrerseits wieder mit einer Weiterentwicklung in Christologie (vom Menschensohn zum Christos/Kyrios) und Eschatologie (von zukünftiger Heilserwartung zu gegenwärtiger Heilserfahrung) in Zusammenhang stehe. Sie setze ein enthusiastisches Selbstverständnis und in gewissem Umfang einen Aufschub der Parusie (?) voraus.

Der traditionsgeschichtlich relevanten Verbindung von Evangelium und Sendung geht St. in einer Analyse von Mt 28,16–20 und Mk 16,9–20 nach. Den in Mt 28 nicht nachweisbaren Terminus τὸ εὐαγγέλιον und damit auch den Beleg für einen absoluten Gebrauch des Singulars findet St. in der sekundären Komposition Mk 16,9–20, die seiner Meinung nach Rückschlüsse auf ein älteres Verständnis gestatte (256f). In Verbindung mit V. 20 zeige sich im Gedanken der Präsenz des Kyrios eine starke christologische Orientierung. Evangelium bezeichne die Proklamation der Weltherrschaft des Christos, und zwar als „Botschaft von einem in der Gegenwart schon auf die ganze Welt hin sich öffnenden und auf sie zu entschränkten Heil" (257).

Problematisch ist jedoch, ob Mk 16,15ff jene traditionsgeschichtliche Beweisurkunde ist, die sowohl das von Matthäus angegriffene als auch das in der frühen hellenistisch-judenchristlichen Mission vorauszusetzende Evangeliumsverständnis (256f) belegen kann, und ob sie es ermöglicht, seinen Inhalt zutreffend zu umschreiben. Der These St.s fehlt hier die Begründung durch eine breitere Textanalyse. Gerade die Interpretation von V. 16 durch V. 20 läßt sich m. E. kaum rechtfertigen. Der Gegenwartsbezug ist in einer Einseitigkeit herausgestellt, wie er für die vorpaulinische Tradition kaum angenommen werden kann.

Auf der Suche nach den religionsgeschichtlichen Haftpunkten unterscheidet St. sodann zwischen den Stichworten εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ und εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. Für ersteres findet er aufgrund von 1 Thess 1,5 und 2,2ff einen Beleg in dem Summarium 1 Thess 1,9b.10, das in Inhalt und Schema mit der hellenistisch-christlichen monotheistischen Missionspredigt identisch sei. Diese Predigt nehme „geläufige Topoi des jüdisch-hellenistischen Denkens" auf, unterscheide sich aber von diesem einerseits durch die Betonung der Naherwartung und Messianologie, andererseits durch das Fehlen der jüdischen Bindung an die Tora. Leztere Beobachtung führt St. zur Annahme, daß in 1 Thess 1,9f „eine implizite Form jener die Hellenisten der Apostelgeschichte in die

Verfolgung reißenden und andererseits den Juden Paulus zur Verfolgung der Hellenisten hinreißenden Gesetzesabrogation" vorliege (262). Durch diese traditionsgeschichtliche Einordnung wird die Aussage der Stelle jedoch weit überfordert. Auch der Schluß auf die vorpaulinische Kennzeichnung solcher Predigt als „Evangelium Gottes" bleibt ungewiß, so treffend St. den Terminus in seiner Spannung zum polytheistischen Milieu darstellt und von 1 Thess 2,13 her mit Recht als inspirierte, prophetische Rede beschreibt (263).

Das Stichwort εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ verbindet St. mit 1 Kor 15,3ff. Allerdings ist wiederum die vorpaulinische Beziehung des Ausdrucks εὐαγγέλιον (V. 1) auf das Formelgut nicht völlig gesichert. M. E. „ermutigt" auch die strukturelle Ähnlichkeit dieser Stelle mit Apg 10,34ff (gibt es sie tatsächlich?) nicht zu solcher Annahme. Der Terminus εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ wird im Kontext nicht gebraucht; er muß aus der Verwendung von Χριστός in der Formel erschlossen werden (vgl. S. 277). Abgesehen von V. 6b und V. 8ff ist hier nach St. ein vorpaulinisches Traditionsstück mit stark kombinatorischem Charakter erhalten, das der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde entstamme (gegen J. Jeremias mit H. Conzelmann), dessen Hauptdaten jedoch – „wegen V. 11" – möglicherweise „in vorpaulinischer Zeit von Jerusalem aus an die Gemeinden in Antiochien oder Damaskus vermittelt" wurden (272). Der Form nach weise die Paradosis aufgrund der in ihr enthaltenen geschichtlich-referierenden Daten auf einen Sitz im Leben in der Katechese (dies zeige, daß Evangelium offenbar schon früh einen Bezug zur katechetischen Didache hatte, was den Sprachgebrauch des Markusevangeliums z. B. verstehbar mache). Der noch titulare Gebrauch von Christos in der vorpaulinischen Überlieferung lasse Evangelium als Heilsbotschaft von der wahren Messiaswürde erkennen; ihr entspreche ein heilsgeschichtlich-chronologisches Darbietungsschema, das die heilsgeschichtliche Erwählung, die Christustat und die österlichen Erscheinungen mit der missionarischen Sendung umfaßt. Von Gal 2,7 her postuliert St. schließlich für Juden- und Heidenchristentum (Jerusalem und Antiochien) ein gemeinsames Faktenmaterial; er findet es in den Aussagen über den Sühnetod Jesu, über dessen Auferstehung und über die zur Mission ermächtigenden Ersterscheinungen. Der letzte Abschnitt „Die Vermittlung Jersualems" fragt ausdrücklich nach der Rolle Jerusalems. St. stellt die Jerusalemer Gemeinde zwischen die palästinensischen Partikularisten und die Antiochener und weist ihr die Reflexion und Vertiefung des Evangeliums von der Gottesherrschaft im Lichte der Messianität Jesu zu und rechnet – von 1 Kor 15,3ff her! – „die authentische Passions- und Auferstehungstradition" zu ihrem „spezifischen Überlieferungsschatz" (285). Er nimmt andererseits aufgrund der Worte vom leidenden und auferstehenden Menschensohn auch eine Vertrautheit der übrigen palästinensischen Gemeinden mit der Passions- und Auferstehungstradition an und gewinnt so ein sehr einheitliches Bild für die von Jerusalem ausgehende Tradition.

Hier entstehen jedoch weitere Fragen; denn bei alldem bleibt zu klären, in welcher Form den Jerusalemern einerseits, den palästinischen Gemeinden andererseits diese Tradition vertraut war. War es bereits die soteriologisch gedeutete von 1 Kor 15,3ff, wie St. voraussetzen möchte? Diese Annahme gerade ist nicht erwiesen und wird von 1 Kor 15,11 auch nicht zwingend gefordert. Die Frage nach den bestehenden Differenzen darf m. E. dem Postulat der Kontinuität nicht zu leicht geopfert werden. Das Stuhlmachersche Gesamtbild der Traditionsgeschichte ruht zudem auf der nicht erwiesenen Gleichsetzung der Falschbrüder von Gal 2,7 mit den palästinischen Partikularisten und den Gemeinden der Logienquelle und deren Unterscheidung von den Jerusalemern, die dadurch zum Träger der in 1 Kor 15 vorausgesetzten Tradition werden können. Überzeugend ist St.s Versuch einer Erhellung der Traditionsgeschichte nur im Grundpostulat: der Verbindung des paulinischen Evangeliumsbegriffs mit der palästinisch-apokalyptischen Tradition. Im Detail ist seine Darstellung oft mit ungesicherten oder bestenfalls nur vermutbaren Voraussetzungen belastet, so daß man den einzelnen Stationen der kühnen Rekonstruktion – trotz der zahlreichen zutreffenden Beobachtungen und der lehrreichen Interpretationen – nur zögernd folgen kann. Daß St. den Mut hatte, den Weg bis in die frühe Gemeinde hinein nachzuzeichnen und zur Diskussion zu stellen, macht die Lektüre des Buches trotz alledem interessant und lohnend.

Bamberg Paul Hoffmann

Kuss, Otto: **Paulus.** Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche. – Regensburg: Pustet 1971. 504 S. (Auslegung und Verkündigung III) Ln DM 60.–

K. widmet sein Buch seinem und meinem unvergeßlichen Lehrer Friedrich Wilhelm Maier († 28. 11. 1957). „Diesem Buche über Paulus liegt ein Vortrag zugrunde, der auf Einladung der Kath. Hochschulgemeinde München und der Ev. Studentengemeinde München am 26. Juni 1961 im Auditorium maximum der Ludwig-Maximilians-Universität in München gehalten wurde" (7); deshalb beginnt nach dem Willen von Kuss sein Buch auch noch mit der Anrede „Meine Damen und Herren" (13). K. hat diese und andere Spuren seines ursprünglichen Vortrages bewußt beibehalten, um „jenes gewisse Maß an Unverbindlichkeit, das einem Vortrag letzten Endes immer noch zugebilligt werden darf, zu bewahren und damit deutlich zu machen, daß eine Darstellung von ‚Leben und Lehre des Paulus' auch nach meiner Meinung noch anders aussehen müßte" (7).

K.s Buch ist völlig anders aufgebaut als jenes von Eichholz. Wie schon aus seinem Titel hervorgeht („Paulus"), zieht K. auch die Biographie des Apostels in seine Darstellung mit ein, behandelt nacheinander die Briefe des Apostels, vor allem mit Herausstellung ihres Lehrgehalts. Interessant wird das Werk eigentlich erst ab S. 229 mit der folgenden Thematik:

Paulus und Paulusbild; Weisen und Stufen in der Art, Paulus zu charakterisieren; Die „Fremdheit" des Paulus; Der geistige „Mutterboden" des Paulus und der pln. Theologie: Judentum und „Hellenismus"; „Gemeinde" und „Glaube" vor Paulus; das „Urkerygma", der Zentralgedanke des NT nach der sachlichen und begrifflichen „Übersetzung" durch Paulus; Übersicht über die theologischen Grundgedanken der pln. Hauptbriefe; Wesentliche Elemente eines Fortschritts der Erkenntnis im theologischen Denken des Apostels Paulus; Die Theologie der pln. Hauptbriefe und die Konkurrenztheologien im NT; Paulus und Jesus; Die Nachwirkung des Apostels Paulus und der Theologie der pln. Hauptbriefe: Paulus und pln. Theologie als niemals bewältigte Aufgaben des kirchlichen Denkens der Folgezeit; Paulus als Erzieher: der bedingungslose Gehorsam des Glaubens, der offene und entschlossene Realismus, der Mut zum Risiko.

Bleiben wir gleich beim „Risiko". Worin bestand es? Es bestand in der Theologie als solcher, die Paulus vertrat. „An das ‚Riskante' seiner eigenen und neuen Theologie wurde er unaufhörlich erinnert, dafür sorgten schon die sicheren Feinde und die unsicheren Freunde: er mußte sich also durchsetzen – theologisch und organisatorisch –, und seinem riskanten Versuch war zuletzt Erfolg beschieden" (462). Dennoch ist der Apostel nie unsicher geworden; er tritt mit einer selbstverständlichen Sicherheit auf und glaubt absolut zu wissen, worin „die Wahrheit des Evangeliums" besteht, und „wo Irrlehre, die so viele Gesichter hat, sich findet ... ‚Pluralismus um jeden Preis kennt der Apostel nicht" (ebd.). Paulus ist „‚einmalig', unverwechselbar, unwiederholbar" (464), und trotzdem zeigt die Auslegungsgeschichte, daß er nie endgültig eingeholt wurde, „daß die vollkommene Auslegung des Corpus Paulinum im Sinne irgendeiner Endgültigkeit ein Phantom ist" (ebd.); jeder, der sich schon ernsthaft um sie bemüht hat, weiß das. „Den ‚verstandenen' Paulus gibt es nicht, es gibt – genaugenommen – immer nur den stets wieder anders ‚mißverstandenen' Paulus": so formuliert K. bewußt provozierend (466). Darum gibt es auch nicht den „katholischen" oder den „evangelischen" Paulus, sondern nur den „ökumenischen" (ebd.), und dennoch glaubt jede Kirche ihn verstanden zu haben und ihn für sich beanspruchen zu können. Es ist erfreulich, daß K. in den Schlußausführungen seines Buches auch auf dieses Problem zu sprechen kommt, gerade weil Paulus, obwohl „unwiederholbar", dennoch nie einzuholen ist, und so kann er immer wieder zum ökumenischen Motor werden, dessen sich die Kirchen bedienen sollten, um über die konfessionellen Engpaßführungen hinauszukommen. Paulus: die entscheidende Hilfe bei der Wiederherstellung der „Una Sancta"? Der Rezensent glaubt daran.

Diese Hinweise mögen genügen. Sie werden, so hoffe ich, Veranlassung geben, nach dem Werk von K. zu greifen, um sich an Paulus heranführen zu lassen, die Fragen der gegenwärtigen Paulusforschung kennenzulernen – K. berichtet immer wieder auch über die Forschung zu einzelnen Fragen der pln. Theologie mit umfassenden Literaturangaben. Man kann über dieses Buch nicht berichten, man muß es lesen. Daß da und dort Fragen auftauchen, versteht sich von selbst.

Regensburg Franz Mußner

Eichholz, Georg: **Die Theologie des Paulus im Umriß.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (1972). XIV, 322 S. Lw. DM 39.–

Wer ein Buch über die Theologie des Paulus schreibt, steht immer vor dem schwierigen Problem einer sachgemäßen Gliederung: Soll er der Chronologie der Briefe folgen, um auf diese Weise gleichzeitig die „Entwicklung" der pln. Gedankenwelt sicht-

bar zu machen? Soll er von ihrem „Zentrum" her aufbauen? Aber schon entsteht die Frage: Wo ist dieses „Zentrum" zu suchen? Oder wie soll er sonst vorgehen?

Eichholz, verstorbener Dozent an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, beginnt mit „Vorbemerkungen zu einer Theologie des Paulus" (1. Kap.). Erfreulicherweise wird auch gleich das Verhältnis von Tradition und Interpretation bei Paulus erörtert. Die Formgeschichte erkennt ja immer mehr, daß auch Paulus kein „erratischer Block" in der Urkirche war, sondern in vielfältigen Traditionen stand, speziell auch in der Christologie (s. 1 Kor 15,3–5!). Für Paulus ist die Tradition eine maßgebende Instanz, zu der er aber, angestoßen von seiten seiner Gegner, von den Fragen der Gemeinden oder von der persönlichen Erfahrung, Eigenes fügt, das aber gerade das Unverwechselbare seiner Physiognomie ausmacht; etwa wenn der Apostel in Christus das Ende des Gesetzes für den Glaubenden gekommen sieht (vgl. Röm 10,4; Gal 3,23–29).

E. steigt dann in seine eigentliche Aufgabe ein, indem er im 2. Kap. auf den Apostelauftrag im Selbstverständnis des Paulus zu sprechen kommt. Der primäre Auftrag für den Apostel ist die Verkündigung des Evangeliums, in der Paulus den Menschen im Auftrag Gottes mit dem Handeln Gottes konfrontiert; es ist ein weltweiter Auftrag, mit dem der Apostel sowohl die Sprach- und Bildungsgrenzen überschreitet als auch und besonders die Grenze zwischen Israel und der Völkerwelt. Gerade der weltumspannende Horizont der pln. Verkündigung und Theologie hängt nach E. mit der „apokalyptischen Komponente" in ihr zusammen. Zur apostolischen Existenz des Paulus gehört, von seinen Gegnern als skandalös empfunden, die „Irregularität" seines Berufenseins (1 Kor 15,9–11), zurückgehend eben auf die den Paulus überraschend treffende Begegnung mit dem auferstandenen Kyrios, die eine radikale Wende in seinem Leben und in seinem theologischen Denken nach sich zog. Und darum heißt konsequenterweise für Paulus das Evangelium verkündigen: Christus verkündigen. Christus ist aber für Paulus vor allem der Gekreuzigte (1 Kor 1,23; 2,2; Gal 3,1). Das Kreuz ist die Konkretion des Evangeliums und das Signum der Existenz des Apostels und der Gemeinde; es ist das Ende aller Prolepsen; die Theologie des Kreuzes impliziert jedoch jene der Hoffnung. Wir werden darauf noch zurückkommen. Verkündigung ist eine auf dem Apostel liegende ἀνάγκη (vgl. 1 Kor 9,16–18).

Im 3. Kap. wird gezeigt, wie der Mensch in der Begegnung mit dem Evangelium zum Vorschein kommt: Das Evangelium ist nämlich Apokalypse des Menschen; es bringt den Menschen zur Sprache, und zwar als Menschen der Völkerwelt und als Juden. Der Mensch kommt aber bei Paulus nicht abstrakt zur Sprache, sondern in seiner Begegnung mit der Verkündigung, in der er aber primär Gott begegnet und in dieser Begegnung sich selbst. Der Weg führt nicht vom Menschen zu Gott, sondern von Gott zum Menschen, und deshalb muß sich E. nun mit der „existentialen Interpretation" Bultmanns auseinandersetzen. „Bultmann hat die Theologie des Paulus in eine Anthropologie übersetzt" (44), während Paulus radikal vom Handeln Gottes in Christus her denkt. E. fragt scharf: „Ist die Geschichte Gottes mit dem Menschen als Inhalt des Evangeliums im Horizont menschlichen Existenzverständnisses aussagbar oder gerät existentiale Interpretation bei ihrem Versuch der Übersetzung des Evangeliums an eine Grenze, die sie, mindestens als exklusiv verstandene Übersetzungsmöglichkeit, problematisch macht?" (47). Das Vorverständnis, das der Mensch von Gott mitbringt, erweist sich als unzulänglich, weil der wirkliche Gott dem Menschen im Kreuz begegnet, an dem auch das Vorverständnis des Menschen von Gott zerbricht – der Einfluß des frühen K. Barth macht sich hier bei E. bemerkbar. Aber der Gott, der dem Menschen im Kreuz Christi begegnet, ist der Gott der Barmherzigkeit! Sie bestimmt das Handeln Gottes.

Im 4. u. 5. Kap. werden nacheinander im Anschluß an Röm 1,18–32 und 2,1–29 der Mensch der Völkerwelt und der Jude „als Gottes Angeklagter" dargestellt. Dabei, so stellt E. mit Recht fest, hat der „Angriff des Paulus auf den Juden ... einen so radikalen Charakter, daß man meinen könnte, alles Besondere des Juden wäre nivelliert und seine Geschichte (Gottesgeschichte mit ihm!) hätte keine Relevanz mehr" (99f). Aber es bleibt, „daß Gott mit Israel geredet hat, daß Israel der Empfänger der Worte Gottes war und daß Gottes Treue (Röm 3,3) noch immer gilt" (100). Später (Kap. 10) kommt E. nochmals ausdrücklich auf das Problem „Israel" zu sprechen.

Es ist nur konsequent, daß E. nun der Christologie im 6. Kap. einen besonders breiten Raum einräumt (101–214), überschrieben: „Akzente der Christologie bei Paulus". Es wird also nicht die gesamte Christologie des Apostels dargestellt, sondern es werden nur ihre Haupt-Akzente herausgearbeitet. Vor allem weiß E., daß die Christologie des Paulus „nicht isoliert" gesehen werden darf, „sondern im Rahmen einer Geschichte der Christologie, wenn wir auch diese Geschichte selbst hier nicht zur Sprache bringen können" (102). Gerade aber im Vergleich und in der Konfrontation von Tradition und Interpretation zeigt sich „das elementare Signum der paulinischen Christologie ..., das in der Betonung des Kreuzes besteht. Das Kreuz wird bei Paulus offensichtlich zum Kennwort, zur entscheidenden Instanz" (102). Es ist im Rahmen dieser Rezension nicht möglich, die pln. Christologie, wie E. sie nachzuzeichnen versucht, auch nur in wenigen Worten vorzustellen. Jedenfalls geht E. von der dem Paulus vorgegebenen christologischen Tradition aus (Röm 1,3f; Phil 2,6–11) und zeigt die pln. Interpretation dieser Tradition. Paulus erkennt das ganze Christusgeschehen als souveränen Eingriff Gottes, als Offenbarung seiner Liebe. Dabei greift der Apostel auch das Schema einer Typologie auf und macht Adam zum Modell für das, was Gott in Christus tut (vgl. Röm 5,12–21). Warum arbeitet aber E. hier diese Typologie nicht ebenso entschieden und ausführlich anhand von 1 Kor 15,44–49 heraus? Hängt das mit seiner Vernachlässigung der Auferstehungschristologie zusammen? Es scheint so. Die Sakramente der Taufe und des Abendmahls werden innerhalb des christologischen Kapitels behandelt, rücken aber damit etwas an den Rand (vgl. 202–214).

Weil das Christusereignis das der „Rechtfertigung" des Menschen absolut und unbedingt Vorgegebene ist, wird jetzt erst, im Kap. 7, das Thema Rechtfertigung und Glaube behandelt. Und weil es bei Rechtfertigung und Glaube zugleich, wie Gal- und Römerbrief bewußt machen, um das Gesetz geht, schließt sich im 8. Kp. die Erörterung über Auftrag und Grenze der Tora an. E. zeigt, daß die Begründung der torakritischen Sätze des Paulus einzig und allein in der Christologie zu suchen sind (was jüdische Gesprächspartner manchmal übersehen). „Aufgehoben" wird die Tora nur in der Glaubensbindung an Christus.

Diese Bindung an den Herrn ist aber zugleich der Ansatz der pln. Ethik (9. Kap.). Ihre Grundaussage ist nach Paulus das Herrsein Jesu Christi, und in ihrer Bestimmtheit durch das Pneuma ist sie zugleich eschatologisch orientiert.

Zuletzt behandelt E. noch das Thema Kirche und Israel. Er erkennt die umfassende Verklammerung von Röm 9–11 mit dem Ganzen des Römerbriefs; Röm 1–8 dienen der Vorbereitung von Röm 9–11: eine ganz wichtige Einsicht! Wer ist aber der eigentliche Adressat von Röm 9–11? Spricht hier Paulus „israelkritisch oder kirchenkritisch"? E. antwortet mit Recht: primär kirchenkritisch! Und „der einzig denkbare Adressat ist die junge Kirche von Rom, die Paulus in der Gefahr begriffen sieht, Israel – abzuschreiben, Israels Erwählung als gegenwärtig nicht mehr gültig anzusehen" (291). Und so bedarf die Kirche „dringend der Information über Israel". „Die Kirche muß wissen, was es um Israel ist, weil sie sonst nicht mehr weiß, was es um sie selbst ist (vgl. Röm 11,25)" (ebd.). Belastet Paulus „Israel etwa moralisch?", fragt E. weiter (297), und antwortet: Paulus „beschließt das Kapitel von Israels Schuld mit dem Zeugnis von der immer noch gültigen Wirklichkeit der Zuwendung Gottes zu Israel. Israels Schuld besteht zuletzt allein darin, daß es noch nicht glaubt". Selten hat ein Exeget mit solch theologischer Einsicht über Israel geschrieben, wie E. es tut, nicht aus opportunistischem „Wohlwollen" den Juden gegenüber, sondern weil er die Aussagen des Apostels unverkürzt zur Geltung bringt. Die Kirche versteht sich ohne den Blick auf Israel nur halb! Das müßte man endlich zur Kenntnis nehmen.

E. hat ein bedeutendes Buch über die pln. Theologie vorgelegt. Er hat vieljährigen Umgang mit ihr gepflegt: diesen Eindruck hat man. Er versteht es, seine Einsichten in glänzender Diktion vorzulegen. Ausgeschaltet sind allerdings total von seinem Entwurf die „Deuteropaulinen" (einschl. Kol- und Eph-Brief). Schade, daß die Hinweise auf die zitierte Literatur nicht in Anmerkungen untergebracht sind, sondern im laufenden Text, was sich beim Studium als sehr unangenehm erweist. Katholische Autoren werden, außer Schlier und Kuss, kaum berücksichtigt – es tauchen nur die Namen Cerfaux, Lagrange, Rießler, Schelkle und Thüsing einmal auf, so daß fast der Eindruck entsteht, als ob das „ökumenische Zeitalter" in der Kirchlichen Hochschule von Wuppertal noch nicht entdeckt sei. Und entschieden zu kurz kommen auf jeden Fall die Auferstehungschristologie (vgl. dagegen Kuss, Paulus, S. 333ff: „Der Glaube an die ‚Auferstehung Jesu' ist das Urdatum der Geschichte des Christusglaubens, er ist auch der Ausgangspunkt paulinischen Denkens") und die Ekklesiologie. Erst durch die Auferweckung Jesu wird sein Kreuz zum Grund der Hoffnung für uns.

E.s Werk ist ein Entwurf von imponierender Geschlossenheit; fast zu geschlossen.

Regensburg Franz Mußner

Fischer, Karl Martin: **Tendenz und Absicht des Epheserbriefes.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 220 S. (Forschungen zur Religion des Alten und Neuen Testaments Bd 111) br. DM 36.– Ln DM 40.–

Der Leipziger Neutestamentler K. M. Fischer legt hier die gedruckte Fassung seiner Habilitationsschrift vor, die 1970 von der Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin angenommen wurde. Die Untersuchung, die sich neben dem im Titel angekündigten Fragenkomplex auch intensiv mit der religionsgeschichtlichen Frage beschäftigt (7), behandelt im einzelnen folgende Themen:

I. Das Problem (13–20): Ausgehend von der Pseudonymität und der „Situationslosigkeit des Briefes" (13f) stellt Vf. zunächst einen umfangreichen Katalog von Fragen zusammen (15–19), die im Hinblick auf das gesteckte Ziel – „die hypothetische Rekonstruktion der heilsgeschichtlichen Stunde, in der Eph. geschrieben wurde" (19) – zu beantworten sind und daher die weitere Untersuchung bestimmen.

II. Die Ämter des Epheserbriefes (21–39): In der Tatsache, daß Eph zwar Apostel und Propheten und daneben noch Evangelisten, Hirten und Lehrer, nicht aber Bischöfe, Presbyter und Diakone erwähnt (21), sieht Vf. eine Absicht des Briefes: Eph erkenne die „neue episkopale Kirchenordnung" nicht an; „für ihn bleiben nach wie vor die Apostel und Propheten das einzige Fundament der Kirche" (33). Um dies zu untermauern, muß F. zwei Thesen verfechten: A, „daß zur Zeit des Eph. die durch den Bischof repräsentierte heidenchristliche Gemeindeordnung sich allerorts in Kleinasien durchzusetzen im Begriff ist" (22), und B, „daß die Apostel für Eph. Gegenwartsgrößen darstellen" (38).

III. Die Einheit der Kirche (40–78): Hier behandelt F. zunächst „das Problem der Gemeindestruktur" (40). Der paulinische Missionsverband, für den Paulus „das einigende Band" darstellte (42), droht in eine Vielzahl von Einzelgemeinden zu zersplittern. So kann F. die Pseudepigraphie als „Träger des Einheitsgedankens" verstehen (43). Darüber hinaus versuche Eph – anders als etwa Past (46f) – die Einheit durch Festhalten an der alten Struktur (Apostel und Propheten) zu sichern (47). In den Aposteln sieht F. in diesem Zushg. Bindeglieder zwischen „Missionszentrale" (Paulus) und Gemeinden (44f). Die „Christusunmittelbarkeit der Apostel", die Eph dann – nach Ausfall des „Missionshauses" (Paulus, 45) – betonen muß, bestimmt weiter auch das Verhältnis Christus-Kirche (47f). – Daher untersucht Vf. „die Herkunft und den Vorstellungshintergrund von σῶμα Χριστοῦ" (48ff). Nach Besprechung der verschiedenen religionsgeschichtlichen Ableitungen – Stammvater-Vorstellung (54–56), stoischer Organismusgedanke (56f), Gnosis (58–68), Makroanthropos-Vorstellung (68–75) – kommt er zum Ergebnis, daß „die Vorstellung vom σῶμα Χριστοῦ als christliche Variante der Vorstellung vom Allgott als Makroanthropos" zu betrachten sei (76f).

IV. Heiden- und Judenchristen (79–94): Das Problem der Einheit von Heiden- und Judenchristentum versucht F. aus der Situation der nachapostolischen Zeit zu verstehen: Der Ende des 1. Jh. feststellbare Antijudaismus – kenntlich an der Alternative: Christusbekenntnis oder ἰουδαΐζειν (87) – sei nicht nur durch das „urchristliche Kerygma ..., das alle jüdische Praxis aufhebt" (88), sondern ebenso durch den „antiken Antisemitismus" (89) beeinflußt. Anders als noch z. Z. des Paulus (83–86) ist man jetzt nicht mehr bereit, „in den Judenchristen gleichberechtigte Partner zu sehen" (83). Die Heidenchristen müssen daher daran erinnert werden, „daß sie ‚nur' Miterben sind"; es soll „dem Juden als Juden das Christsein" möglich bleiben (93).

V. Das Paulusbild des Epheserbriefes (95–108): Nach Vergleich der einschlägigen Eph-Stellen mit dem traditionell urchristlichen Paulusbild kann F. als „originäre(n) Zug" herausstellen: „Der Sinn der Berufung ist die Mitteilung des Mysteriums der Kirche, die aus Heiden und Juden als gleichberechtigten Partnern besteht. Hier zeigt sich, wie sich Anliegen des Briefes und Paulusbild gegenseitig durchdringen" (108).

VI. Gemeindegut im Epheserbrief (109–172): Zunächst untersucht Vf. liturgische Texte (111–147). Traditionelles Gut vermutet und rekonstruiert er in: Eph 1,3–14; 1,20–23; 2,4–7; 2,14–18; 4,5f; 4,8; 5,2; 5,14. Paränetische Traditionen (147–172) findet er in: Eph 4,17–19; 5,3–6; 4,22–24; 5,22–6,9; 6,11–17. Auf nähere Einzelheiten soll im folgenden eingegangen werden.

VII. Gnostische Einflüsse im Epheserbrief (173–200): Verf. bespricht das Problem der Kirche als Braut Christi (Eph. 5,22–33). Nach einer kritischen Würdigung der Belege H. Schliers (177–181) gibt er eine positive Darstellung des gnostischen Sophia-Mythus, bei dem er zwei Haupttypen unterscheidet: Sophia-Salvator (182–185) und Sophia salvanda (186–191). Für den letzten Typ kann er neue Belege aus Nag-Hammadi-Schriften beibringen. Zur Struktur dieses Mythus gehört es, daß der himmlischen Erlösung der Sophia „ein irdisches Abbild ... entspricht" (193). Das Fazit für Eph 5: „Es liegt bis in jede Einzelheit dieselbe Struktur wie bei dem Sophia-Mythus vom Typ der Sophia salvanda vor" (194). Eine tatsächliche Beeinflussung versucht F. dadurch zu erhärten, daß er die Spur dieses Mythus „bis ins erste Jahrhundert und bis in den geographischen Raum zurückverfolgt, wo Eph geschrieben wurde" (199).

VIII. Zusammenfassende Thesen (201–203): Aus den 12 Thesen seien die wichtigsten Aspekte hervorgehoben:

Hauptanliegen des Eph ist, den verschiedenen, die Einheit der Kirche gefährdenden Tendenzen der nachapostolischen Zeit entgegenzuwirken:
– Gegen die drohende Zersplitterung des paulinischen Missionsverbandes (Lokalgemeinde, episkopale Gemeindeordnung) hält Eph an der alten Ordnung (Apostel und Propheten) fest.
– Gegen den heidenchristlichen Antijudaismus stellt er den letzten Versuch dar, „ein einträgliches Zusammenleben von Heiden- und Judenchristen in der einen Kirche zu ermöglichen" (202).
– Im Sog der „auseinanderstrebenden Tendenzen" nimmt er „eine Position jenseits aller Gegensätze" ein (daher ‚Absichtslosigkeit'!). Er rezipiert die unterschiedlichsten „Traditionen der Gemeinde" und sieht „in der Ethik eine Basis für das gemeinsame Leben der Gemeinde jenseits aller theologischen Gegensätze" (202).
– Getragen ist diese Haltung von einer „Versöhnungstheologie", die ihren Ursprung im Glauben „an Christus als den Allgott (hat), dessen Leib Kirche und Welt sind". Die Kirche lebt davon, „daß in ihr Christus schon alle Gegensätze aufgehoben hat" (202).

Die Tatsache, daß der Versuch des Eph gescheitert sei, veranlaßt Vf. zu der Aufforderung, der dadurch keineswegs widerlegten Versöhnungschristologie „eine echt geschichtliche Basis zu geben" (203).

Literaturverzeichnis (204–211) und Stellenregister (212–220) schließen das Werk ab.

Ob Vf. die „Rekonstruktion der heilsgeschichtlichen Stunde" des Eph (19) gelungen ist, wird man nicht in allen Punkten bejahen. Dennoch bleibt ihm das Verdienst, die Eph-Forschung in einzelnen Erkenntnissen weiter pointiert und teilweise auch weitergeführt zu haben.

1. Recht wird man Vf. geben, wenn er das Zentrum des Denkens des Eph in einer konsequent ekklesiologischen Interpretation kosmischer Christologie sieht (146. passim). Hier setzt er die Linie von E. Schweizer, C. Colpe, H. Hegermann, H.-M. Schenke (vgl. auch den neuesten Eph-Kommentar von J. Gnilka) folgerichtig fort (gegen die frühere einseitig „gnostische" Interpretation von H. Schlier und E. Käsemann).

2. Einen wirklich weiterführenden Beitrag wird man in der Lösung der Juden-Heidenchristen-Problematik sehen dürfen. Über die m. E. bislang plausibelste Auskunft, Eph versuche die Heidenchristen an die heilsgeschichtliche Provenienz der Kirche aus Israel zu erinnern (H. Chadwick), hinaus kann F. auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund eines heidenchristlichen Antijudaismus eine überzeugende Erklärung vortragen.

3. Zustimmen wird man Vf. auch, wenn er die Einheitsthematik des Eph auf dem Horizont einer drohenden Zersplitterung des paulinischen Missionsverbandes begreift. Nicht zu teilen vermag ich allerdings die These, die Apostel hätten eine Bindeglied-Funktion zwischen „Missionszentrale" (Paulus) und Gemeinden gehabt.

In den Homologumena werden die Mitarbeiter des Paulus, die in hervorragender Weise eine solche Funktion ausüben (Timotheus, Titus), bezeichnenderweise nie „Apostel" genannt. Die einzige mögliche Ausnahme – 1 Thess 2,7 – würde jedoch Paulus und Timotheus als gleichberechtigte Apostel (im Sinn von missionarischen Verkündigern bzw. Gemeindegründern) verstehen, so daß Phil 2,25 (45) nicht ausreicht, um für den internen Bereich des paulinischen Missionsverbandes neben dem „Apostel" Paulus noch „Apostel" untergeordneter Art (im Sinn apostolischer Delegaten bzw. Gemeindeabgesandter) als für die Organisation konstitutiv zu etablieren, deren Autorität durch den Tod des Paulus „der Boden entzogen" wird (45), so daß Eph für die alte Ordnung eine Lanze zu brechen sich genötigt sieht (vgl. 47).

4. Diese verfehlte Sicht hängt mit der anderen unhaltbaren These F.s zusammen, Eph wehre sich bewußt gegen die neue episkopale Gemeindeordnung und verstehe die Apostel noch als Gegenwartsgrößen. Die S. 38 angeführten Gründe für letzteres sind nicht überzeugend:

(ad 1) Einer Gegenwartsdeutung der Offenbarung in Eph 3,5 widerspricht eindeutig der Aorist ἀπεκαλύφθη. Die Vergangenheit (vgl. 3,3!) wird auch durch das νῦν nicht aufgehoben, das hier nicht die momentane Gegenwart des Briefautors meint, sondern die in Christi Kreuzestat begründete Heilsperiode. – (ad 2/3) Es ist keineswegs „Willkür", wenn man in Eph 4,11 Ämter der Vergangenheit (Apostel, Propheten) und Ämter der Gegenwart (Evangelisten, Hirten und Lehrer) zusammengestellt sieht. Eph. selbst unterscheidet zwischen beiden. Nur Apostel und Propheten (und nicht die übrigen) sind Fundament der Kirche (2,20), nur ihnen (nicht den übrigen) wurde Offenbarung zuteil (3,5). Eph 4,11 stellt den Versuch dar, die Ämter der Gegenwart durch Zusammenstellung mit denen der Vergangenheit und durch beider Zurückführung auf den Erhöhten (V. 7ff) theologisch zu untermauern. – Im übrigen würde die Annahme, daß die Apostel noch Gegenwartsgrößen sind, bedeuten, daß Eph diese „Apostel" untergeordneter Art mit dem Apostel Paulus auf die gleiche Stufe stellt und ihnen eine Offenbarung wie einst an Paulus (vgl. 3,3) zubilligt. Sollten aber die postulierten Gegenwartsapostel tatsächlich ein dem Paulus vergleichbares Offenbarungsbewußtsein gehabt haben, dann bleibt es schlechterdings unerklärlich, wieso man z. Z. des Eph ein pseudonymes Schreiben im Namen des „Apostels" Paulus schreiben mußte und wieso überhaupt die neue episkopale Ordnung die alte „apostolische" gefährden konnte. (Vgl. meine Arbeit: Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief, München 1973)

Abgesehen davon, daß damit der These F.s insgesamt der Boden entzogen ist, muß auch seiner Methode widersprochen werden. Die Gegenüberstellung der Ämter des Eph mit den Ämtern der Bischöfe, Diakone, Presbyter verbleibt im rein Terminologischen. Ein sachlicher Vergleich der Funktion etwa der Hirten und Lehrer (Eph) und der Bischöfe bzw. Presbyter unterbleibt. Hier würde ein Teil der von F. für die episkopale Ordnung beigebrachten Belege zeigen, daß beide Gruppen keine alternativen Ordnungen darstellen, da Bischöfe bzw. Presbyter (in wohl schon institutionalisierterer Weise) die Funktion der Hirten und Lehrer ausüben (vgl. 1 Tim 3,2; 5,17; Tit 1,9; Apg 20,28; 1 Petr 5,2). Eph dürfte also eine Vorform der „episkopalen Gemeindeordnung" bezeugen.

5. Zu den von Vf. erhobenen Traditionen nur einige Hinweise: Zu Eph 1,3–14 (111–118): Der rekonstruierte Text enthält Partien, die am einfachsten als Übernahme von Kol-Gut zu erklären sind (V. 4b/Kol 1,22; V. 7/Kol 1,14; hier wie auch sonst gelegentlich macht sich als Mangel bemerkbar, daß Vf. die Frage nach dem literarischen Verhältnis zu Kol ausdrücklich ausgeklammert hat, vgl. S. 19) und mithin wohl auf den Eph-Autor selbst zurückgehen. Wenn V. 9f Interpretation ist, würde Eph hier einen Hymnus „paulinischer Tradition" (115) mittels einer „kosmischen Christologie" (117) interpretieren, während er sonst die traditionelle „Vorstellung von Christus als dem Allgott ... konsequent ekklesiologisch interpretiert" (!146). – Zu Eph 2,4–7 (121f): bei V. 5 handelt es sich doch wohl um Wiederaufnahme von 2,1! – Zu Eph 2,14–18 (131–137): vgl. meine Untersuchungen: Zur Tradition und Komposition von Eph 2,14–18, BZ NF 17 (1973) 79–102; Christus und die Kirche, Stuttgart (SBS 66) 1973.

6. Ansonsten bleibt auch bei den übrigen Traditionen, die Vf. erhebt, noch vieles diskutabel. Das gilt bes. von der mit Vorliebe hergestellten Verbindung zu den Mysterienkulten (123ff, 142ff, 158, 160f, 171). Im übrigen dürfte der Traditionsbefund kaum die Behauptung rechtfertigen, daß Eph „das Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen, von Gnostikern, christlichen Mysten und Apokalyptikern" auf eine „theologische Basis" stellen wolle (146). Auch wird man für den breiten Raum der Paränesen den Einfluß des Kol nicht unterschätzen dürfen.

Sehr dankbar wird man Vf. hingegen für die reiche Darbietung religionsgeschichtlichen Materials sein, auch wenn man es gelegentlich anders beurteilt. Bes. hervorzuheben ist die übersichtliche und sachgerechte Materialzusammenstellung zur Leib-Christi-Vorstellung (54–75) und deren – zumindest für die Deuteropaulinen – überzeugende Ableitung aus dem Allgott-Makroanthropos-Gedankenkreis (76–78).

Zu kritisieren wäre hier höchstens, daß F. paulinische und deuteropaulinische Texte unterschiedslos nebeneinanderstellt (53), wodurch für beide der gleiche religionsgeschichtliche Hintergrund a priori festgestellt ist.

Sehr interessant ist die Ableitung von Eph 5,22–33. Wenngleich die Aussage von Christus als dem σωτὴρ τοῦ σώματος auch unabhängig von einer gnostischen Beeinflussung als ekklesiologische Interpretation kosmischer Versöhnungschristologie (vgl. Kol 1,19f; s. dazu meine Studie: Christus und die Kirche 86–98) zu erklären ist, so würde doch die Ableitung F.s vortrefflich erklären, warum Eph seine Ausführungen gerade und in dieser Weise an die Eheparänese von Kol 3,18f anhängt. Zumindest wird man Vf. bescheinigen müssen, daß er hier die bisher überzeugendste religionsgeschichtliche Ableitung vorgetragen hat.

Trotz aller kritischen Bedenken wird man Vf. die Anerkennung für die geleistete Arbeit nicht versagen dürfen. Sein Buch stellt einen der markantesten und anregendsten Beiträge in der Eph-Forschung der letzten Jahre dar und wird bes. für den, der sich unter religionsgeschichtlichen Aspekten mit Eph befaßt, auch auf Jahre hinaus unentbehrlich sein.

Zell Helmut Merklein

Conciliorum oecumenicorum decreta curantibus Josepho Alberigo. Josepho A. Dossetti, Perikle, P. Joannou, Claudio Leonardi, Paulo Prodi consultante Huberto Jedin. – Bologna: Istituto per le scienze religiose ³1973. XXIV, 1136, 169* S.

Die erste Auflage dieser bisher einmaligen vollständigen Sammlung aller Entscheidungen der ökumenischen Konzilien erschien 1962 (vgl. ThRv 60, 1964, 169–172). „In dieser dritten Auflage wurden einige Texte bezüglich der ersten fünf Konzilien ersetzt und hinzugefügt (durch J. A. Dossetti). Hinzugefügt wurden auch die Texte der Konstitutionen, Dekrete und Deklarationen des zweiten Vatikanischen Konzils (durch J. Alberigo). In der Bibliographie sind die Titel neuer Bücher aufgeführt, die Indices wurden geradezu neu erstellt" (H. Jedin, Vorwort zur dritten Auflage).

Die Einleitung zum Konzil von Nizäa wurde neu geschrieben. Der in der 1. Auflage in einer Anmerkung der Einleitung abgedruckte Text des „Konzilsstatuts über die Feier des Pascha" wurde in der 3. Auflage getilgt mit der Begründung: „Es scheint kein Werk des Konzils zu sein" (3f). Dagegen wurde der Text des „Briefes des Konzils von Nizäa an die Ägypter" neu aufgenommen. Für die Neubearbeitung des Textapparates des Nizänischen Glaubensbekenntnisses konnte sich Dossetti auf sein 1967 erschienenes Werk „Il Simbolo di Nicea e di Constantionopoli" stützen (vgl. etwa die von der jetzt berücksichtigten „Familia Alexandrina antiquior" bezeugte Textvariante ἡ κτιστόν: App. zu 5,24). Für die neuere Diskussion vgl. etwa ZKG 81, 1970, 163–181; JThSt 24, 1973, 85–100. Die lateinische Textform des Symbolum Nicaenum – die 3. Aufl. beruft sich auf Hilarius von Poitiers als Zeugen der ältesten Version – weicht nicht unwesentlich von der in der 1. Aufl. wiedergegebenen ab: Statt „consubstantialis Patri" heißt es jetzt im Text der 3. Aufl.: „unius substantiae cum patre, quod Graeci dicunt homoousion" (5,9ff).

Die größte Umarbeitung hat der Abschnitt über das Konzil von Ephesus erfahren, sowohl bezüglich der Textgestalt (auch des griechischen Textes!) wie auch der Textauswahl. Neu aufgenommen wurde der vom Konzil verworfene (zweite) Brief des Nestorius an Cyrill (44–50). Die Konzilsentscheidungen selbst wurden neu geordnet und die Textbasis erheblich erweitert (neu sind die Abschnitte: 61, 23–63, 7; 64, 34–65, 15; 69, 17–74, 35).

Zum Concilium Chalcedonense wurde neu aufgenommen der Brief von Papst Leo an Flavianus, den Bischof von Constantinopel, bezüglich Eutyches (77–82).

Die Abschnitte über die folgenden Konzilien bis zum Vaticanum I (105–816) sind abgesehen von den Literatur-Nachträgen unverändert geblieben.

Einen relativ großen Teil (etwa 2/7) beanspruchen die neu hinzugekommenen Texte des Vaticanum II.

Bibliographie:

Die Bibliographie ist naturgemäß der Teil des Unternehmens, der am schnellsten von der Veralterung bedroht ist. Eine Hilfe wäre hier gewesen der Hinweis auf die seit 1969 erscheinende Zeitschrift für Konziliengeschichte „Annuarium historiae conciliorum", die regelmäßig auch eine Bibliographie zur Konziliengeschichte bringt.

Sachapparat:

Der Sachapparat ist recht unterschiedlich ausgefallen. So sind die Lateran-Konzilien relativ ausführlich, das Concilium Constantinopolitanum IV dagegen nur durch Angaben der Schriftstellen erläutert. Auch der Sachapparat zum Konzil von Trient ist relativ spärlich. Zu wünschen wäre hier etwa die Verifizierung der vom Konzil angezielten gegnerischen protestantischen Positionen. Vgl. etwa für Can. 4 de iustificatione (679, 12ff): WA 7, 144, 33ff; Melanchthon, Annotationes in Epistolas Pauli, Nürnberg 1522, Hvf.

Druckfehler: 659: neben dem neuen Literaturnachtrag ist der alte Satz aus Versehen stehen geblieben; 819 Z. 10: „Das" statt „Der".

Die Ausgabe der „Conciliorum oecumenicorum decreta", die sich seit über zehn Jahren als unentbehrliches Standardwerk bewährt hat, bedarf keiner Empfehlung mehr. Für die Konzilien des 3. und 4. Jahrhunderts ist hinfort die dritte Auflage zu berücksichtigen.

Amelsbüren Vinzenz Pfnür

Stockmeier, Peter: **Glaube und Religion in der frühen Kirche.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 143 S. kart. DM 18.80

Der Vf. greift die wichtige und heute als Problem empfundene Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Religion im Christentum auf. Ohne Zweifel sind in dieser Frage die wichtigsten Entscheidungen schon in der frühen Kirche gefallen. Darum ist die vorliegende Arbeit doppelt zu begrüßen. Die wenigsten Leser, die das Buch in die Hand nehmen, werden aber von dem Problem Glaube und Religion eine klare Vorstellung haben und deswegen eine klare Fragestellung erwarten.

Die Fragestellung wird insofern geklärt, als nach der grundsätzlichen Kritik an der Religion (etwa von Comte, Feuerbach, Marx) und der als Reaktion darauf verstandenen Ablehnung der „Religion" durch K. Barth (Angelegenheit des gottlosen Menschen) und D. Bonhoeffer (religionsloses Christentum), sowie einiger neuerer Positionen (Gott-ist-tot-Theologie, Entsakralisierung, Fundamentalkatechetik Halbfas') die Religion sich im Anklagezustand befindet und gegen sie der Protest des Glaubens aufsteht und für die Glaubensentscheidung der nötige Freiheitsraum geschaffen werden muß. Mit solcher Polarisierung zwischen Glaube und Religion und solcher scharfer Kritik an der Religion setzt S. sich ausdrücklich oder stillschweigend ständig auseinander. Sein Anliegen ist es

nachzuweisen, daß in Wirklichkeit eine Zuordnung und kein Widerspruch zwischen Glaube und Religion bestehe und daß deswegen sowohl mit der „Möglichkeit religiöser Interpretation des Glaubens" zu rechnen sei als auch die „biblische Eigenart" des Glaubens gewährleistet sein müsse (11). „An charakteristischen Beispielen" (5) möchte der Vf. die „Begegnung" zwischen Glaube und Religion darstellen und den Prozeß der Aneignung religiöser Formen wie den gelegentlichen „Protest gegen eine religiöse Deutung des Glaubens" (41) im Zeitraum des christlichen Altertums schildern. Der Vf. stellt seine historischen Untersuchungen und Ergebnisse ganz in die gegenwärtige Diskussion hinein.

Mancher Leser wird allerdings mit dem Rez. bedauern, daß in der gegenwärtigen Diskussion keineswegs befriedigend geklärt ist, was mit „Religion" und was mit „Glaube" gemeint ist. An der Ungeklärtheit der Begriffe, die natürlich auch die Fragestellung berührt, ist auch das vorliegende Buch nicht vorbeigekommen. Den Begriff Religion und religiös wünschte man sich zumeist präziser und konkreter gefaßt als es in dem Buch geschieht. Glaube scheint im Anschluß an die protestantische Theologie oftmals als Fiduzialglaube unausgesprochen mit dem Wesen des Christentums identifiziert zu sein. Auch der Hinweis, Glaube und Religion scheinen in einer Tiefenschicht menschlicher Existenz (Jung) verankert (15), hilft dem Leser nicht weiter. Der Kirchenhistoriker sollte m. E. von neutralen, religionsgeschichtlich gewonnenen Begriffen von Glaube und Religion ausgehen und von da aus die Eigenart der christlichen Glaubensbewegung beurteilen. Könnte Religion nicht beschrieben werden als eine von einer Gemeinschaft von Menschen (Familie, Gruppe, Gesellschaft) geprägte und getragene Lebens-, Kult- und Denkordnung der Beziehung zu Gott? Insofern eine solche Ordnung den Individuen vorgegeben ist, erscheint sie manchmal als aufgedrängt und ist sie deswegen häufig in Gefahr, wegen der Kontrolle, die die Gemeinschaft ausübt, nur äußerlich beobachtet zu werden. Als Glaube wäre demgegenüber generell die persönliche Gottesbeziehung zu bezeichnen, die einer kultischen Ordnung der Gottesbeziehung vorgegeben oder auch innerlich ist.

Mit Hilfe einer solchen religionsgeschichtlichen Terminologie wäre verständlich, warum Glaube und Religion sich ebenso in der jüdischen Frömmigkeit (22ff) wie in der griechisch-römischen Religiosität (24ff) finden („Glaube" 26). In beiden Fällen warnt ja Vf. zu Recht vor einer simplifizierenden Antithese: hie Religion, hie Glaube. Da die Entscheidung über das Verhältnis Glaube – Religion im Christentum schon am Anfang gefallen ist, hätte der Ursprung der christlichen Glaubensbewegung eine eingehendere Erörterung verdient als dies in einer Zusammenfassung von Akzenten des biblischen Glaubensverständnisses (18–21) geschehen kann. Die Geschichte des frühen Glaubensbegriffes (18ff) ist natürlich in höchstem Maße aufschlußreich für die Frage Glaube – Religion im Christentum, aber so ausschließlich entscheidend, wie Bultmann das meinen läßt (19), ist sie nicht. Für den Wandel im Selbstverständnis der christlichen Glaubensbewegung zur christlichen Religion wäre z. B. auch der Wandel in der eschatologischen Erwartung ein recht aufschlußreicher Vorgang. Es wäre zu fragen, ob nicht im Wandel der Naherwartung zur nachösterlichen Eschatologie mit dem gegenwärtigen auferstandenen Herrn der wichtigste Schritt von der bloßen Glaubensbewegung zu einer bleibenden christlichen Religion getan wurde. Als Constitutivum des Christentums darf wohl auch das Beispiel des Lebens Jesu und seine Lehre, z. B. die Bergpredigt, angesehen werden. Auch das kann nicht alles auf eine neue Glaubenshaltung zurückgeführt werden, obwohl eine solche damit verbunden war. Wiewohl sie von keiner Lebensordnung eingeholt werden können, drängten und drängen aber das Beispiel des Lebens Jesu und die Bergpredigt ständig auf die Gestaltung einer christlichen Lebensordnung hin. Das Gesetz Christi ist konstitutiv für eine christliche Religion und ist zugleich die Gewähr dafür, daß sie allein aus dem Glauben lebt.

In den Kapiteln II–IV wird der Verschmelzungsprozeß von christlichem Glauben und religiösen Formen der Umwelt in chronologischem Ablauf und an charakteristischen Beispielen weiter verfolgt. Aus den Schriften besonders der Apostolischen Väter wird sowohl die Abgrenzung gegenüber Judentum und Heidentum als auch die Adaptation religiöser Terminologie aufgezeigt. Das christliche Offenbarungsverständnis, so wird mit Recht festgestellt, war nicht von der Art, daß es als solches schon eine Distanzierung von den antiken Religionen bedeutet hätte. Bei der Interpretation des Systems Markions als „Protest gegen eine religiöse Deutung des Glaubens" (41f) taucht erneut die Frage auf, ob nicht die Fragestellung zu eng und zu ausschließlich einem neuzeitlichen Verständnis entstammt. Harnack schrieb in seiner Markionmonographie (18), daß Religion im ersten und zweiten Jahrhundert soviel bedeutete wie Erlösung; gleichzeitig bezeichnete er Markions System als „die vollendete Religion der Erlösung" (S. IX). Wie soll man aber Markions System als „Protest gegen eine religiöse Deutung des Glaubens" verstehen, wenn es die „vollendete Religion der Erlösung" war? Aus dem Bericht zur Thematisierung der Religion in der Auseinandersetzung mit dem Heidentum ist das Ergebnis des Vf.s bemerkenswert, daß die Diskussion sich nicht zwischen den Alternativen Glaube und Religion, sondern zwischen den Polen wahre oder falsche Religion (61) bewegte, und daß die Distanzierung der Christen vom religiös-kultischen Brauchtum der Umwelt nicht auf die Alternative Glaube oder Religion hinauslief (62). Öfter kommt die Frage einer Veränderung der „biblischen" Verkündigung durch die Adaptation kurz ins Blickfeld (inhaltliche Orientierung des Glaubensverständnisses (56), Einfluß juridischen Denkens (62f), kosmische Religiosität (67), kultisch-sakrale Sprache (68f), Status einer religio licita (93f, 97) u. a.). Zur Beurteilung solcher Veränderung ist auch dem Bedürfnis einer über Generationen hinweg fortzusetzenden Verkündigung Rechnung zu tragen, die Veränderungen erklärlich (und vertretbar?) macht. Das Kapitel des Vf.s über christlichen Glauben als Gnosis und Paideia (72ff) ist ein schönes Beispiel dafür.

Konstantins Hinwendung zum Christentum leitet nach der Grundlegung der christlichen Glaubensbewegung an ihrem Anfang die zweitwichtigste Entwicklungsphase im Verhältnis Glaube-Religion im christlichen Altertum ein. Der Vf. schildert knapp und treffsicher die Hinwendung Konstantins zum Christentum und die Integration des Christentums in das Reich, für das es auf kaiserlichen Wunsch religiöse Aufgaben übernehmen mußte und wegen der nach und nach verwirklichten Identifizierung mit der Gesellschaft eine noch geschlossenere religiöse Lebensordnung zu entwickeln hatte. Eine Identifikation von Glaube und Religion im spätantiken Christentum (100ff) sieht Vf. seit Theodosius I. Religionsedikt sich anbahnen. Diese Identifikation hat aber viele Gesichter. Für Augustin (107–111) z. B. ist religio eine lebendige Realität, die geradezu mit dem persönlichen Glauben identifiziert werden kann. An einer Stelle (142,31) steht *religio* sogar im Gegensatz zu *ritus*.

In der Schlußbemerkung (120) gesteht Vf. zu, daß „christlicher Glaube selbst" auf „Formen der Objektivierung angewiesen" ist. Diese Bemerkung sollte der Leser sich als Lesezeichen für das ganze Buch mitnehmen. Die große Sachkenntnis und das bewundernswerte Interpretationsvermögen des Historikers, die der Vf. in dem Büchlein investiert hat, können nicht eine verengte neuzeitliche Betrachtungsweise einer nur wertenden Gegenüberstellung von Religion und Glaube stützen.

Würzburg Jakob Speigl

Gnilka, Christian: **Aetas Spiritalis.** Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens. – Bonn: Peter Hanstein 1972. 271 S. (Theophaneia 24) kart. DM 65.–, Ln DM 69.–

Die von der phil. Fak. der Univ. Bonn angenommene Habil.-schrift ist einem reizvollen Thema gewidmet und hat dies auch in anziehender Weise dargestellt, das sei von vorneherein zugestanden.

Nach einem einführenden Kapitel, das die Aufgabe der Arbeit umschreibt und die für die Abhandlung verwendete Begrifflichkeit erklärt (21–46), wird die Untersuchung in drei weiteren Kap. durchgeführt. Dabei setzt der Vf. bei der Bedeutung der Altersstufen in der antiken Welt an. Die gründliche Aufarbeitung des vorliegenden Materials führt zu einer kritischen Untersuchung der bekannten Thesen von E. R. Curtius auf diesem Gebiet (dargelegt in „Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter", Bern ²1954), die schließlich als revidier- und korrekturbedürftig erwiesen werden (47–72). Das nächste Kap. zeigt die Grundlagen des christlichen Ideals (73–162). Hier spielen die allegorische Bibelexegese (besonders wichtig die Vorleistung Philos von Alexandrien), die Auffassung von einer grundsätzlichen Gleichheit der Lebensalter (die „Zeit" als Adiaphoron), die asketische Bewegung und die Jenseitserwartung die entscheidende Rolle. Das letzte Kap. zeigt praktische Konsequenzen auf und demonstriert sie am Beispiel der „pädagogischen Veraltung", des kirchlichen Mindestalters und der Regel Benedikts (163–202). Ein zusammenfassender Rückblick (203–220) und zwei Exkurse („puer-senex" und „Erneuerung und Verjüngung) schließen die beachtenswerte Untersuchung ab. Ein Verzeichnis der Schriftsteller, Namen- und Sachregister sind angefügt.

Die Arbeit wertet die einschlägigen antiken Texte und die der Kirchenväter aus, zieht dazu auch archäologische Quellen zu Rate. So liefert sie ein fundiertes und überzeugendes Ergebnis, das am Beispiel der Lebensalterdeutung von neuem die fruchtbare Spannung von „Antike und Christentum" einsichtig macht.

Auf S. 128–129 wird davon berichtet, daß selbst die Engel als Greise vorgestellt werden (dargestellt als „bärtige Männer"). Dabei wird vermutet, daß Evagrius Ponticus, Capita practica 100, deshalb vielleicht empfehle, die „Greise wie die Engel zu ehren". Hier ist

doch eher an die dem frühen Mönchtum vertraute Vorstellung von der vita angelica zu denken, nach der der vollkommene Mönch (der Mönchsgreis) eben wie „ein Engel" ist. Die „Rührgeschichte" von Johannes und dem Räuberhauptmann (29 erwähnt) wird auch schon von Clemens Alex., Quis dives salvetur 41–42, erwähnt. In der ausführlichen Untersuchung über die „Altersauffassung" der Regula Benedicti fällt auf, daß jeder Bezug zur Regula Magistri fehlt. Wie immer auch das Abhängigkeitsverhältnis der beiden Regeln gesehen wird, sollte eine intensive Arbeit mit dem einen Regeltext den anderen nicht aus dem Auge lassen. Ein Vergleich beider Regeln in diesem Punkte zeigt in der Tat Unterschiede – ein Ergebnis, das vielleicht wiederum für die Frage der Abhängigkeit ausgewertet werden könnte.

Wiesbaden/Mainz Karl Suso Frank

Orbán, Á. P.: Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens. Graecitas Christianorum Primaeva. Fasc. 4. – Nijmegen: Dekker & van de Vegt (1970). XIX, 243 S. br. bfr 42.50

Der Vf. der vorliegenden Arbeit hat in z. T. eingehenden Interpretationen die Bedeutungsnuancen von κόσμος/κοσμικός und αἰών/αἰώνιος sowie *saeculum/saecularis* und *mundus* in frühchristlichen Schriften bis einschließlich Clemens von Alexandrien auf der einen und Cyprian auf der anderen Seite herauszuarbeiten unternommen. Am Beginn der Behandlungen der einzelnen Begriffe stehen jeweils Darlegungen zu ihrer vorchristlichen Verwendung. Für den griechischen Bereich ist dabei differenziert nach der Verwendung ‚dans la langue profane' sowie dem Gebrauch in den Übersetzungen des AT und bei Philon, für das AT ist weiter unterschieden zwischen dem Vorkommen in vorexilischen Büchern und dem in den nachexilischen. Außerdem wird mögliches Einwirken des hebräischen 'olam in Rechnung gestellt. Vergleichbare Umsicht ist in der Behandlung der frühen latinischen Übersetzung des ersten Clemens-Briefes festzustellen.

Neben der Anlage erweckt vor allem der Beginn der Untersuchungen mit intensiven Bemühungen um genaues Verständnis der Nuancen im Wortgebrauch hohe Erwartungen. Bedauerlicherweise läßt die Intensität der Interpretation später nach, worunter besonders die Darlegungen zu Clemens von Alexandrien gelitten haben. Wenn für ihn die früheste substantivische Verwendung von κοσμικός (im Plural) in Anspruch genommen wird (95), so ist übersehen, daß es sich dabei um polemisches Aufgreifen einer kurz zuvor zitierten Formulierung des Valentinos handelt. Überhaupt sind die Ausführungen zu κοσμικός wenig glücklich, das in seinem Bezug auf ‚Menschheit', ‚Oikumene' kaum auf die jüdisch-hellenistische „Koine" zurückzuführen oder gar zu beschränken ist (vgl. die Angaben im Lexikon von Liddell/Scott, Addenda p. 2084 bzw. Suppl. p. 87; zu κόσμος selbst in dieser Nuance s. den betr. Artikel a. O. p. 985, Abschn. IV. 3). Es fällt auf, daß der Vf. sich bei Klemens weitgehend auf Stellenangaben beschränkt, ohne zu zitieren oder gar vor dem Leser zu interpretieren; prüft man selbst die betr. Stellen, so kann man den vorgeschlagenen Deutungen zwar meistens, aber durchaus nicht immer folgen.

Nach der umsichtigen Behandlung des griechischen AT enttäuscht das Fehlen einer gleichartigen Behandlung der lateinischen Übersetzungen aus dem Griechischen. Lediglich die frühe Übersetzung des ersten Clemens-Briefes ist eingehend mit dem Original verglichen (173/5), wobei allerdings ihr Autor, der immerhin in einem einzigen Abschnitt (5,7) zweimaliges κόσμος je nach der Bedeutungsnuance mit zwei verschiedenen lateinischen Wörtern wiedergibt, etwas unterbewertet scheint. Durchgehende Berücksichtigung lateinischer Übersetzungen kanonischer Bücher des NT wäre der Arbeit sicher zugute gekommen, wie sie auch von Fall zu Fall die eigene Deutung des Vf. zu stützen geeignet ist, so bei Marc. 9,45, wo ζωή, wie der Vf. erklärt (152), auch ohne den Zusatz αἰώνιος ‚ewiges' Leben bedeutet und im Lateinischen *vitam aeternam* steht (der Zusatz αἰώνιος bei ζωή im Codex Bezae). Fruchtbar verwertet ist die Beziehung von Original und Übersetzung zum Nachweis, daß bei Cyprian *mundus* und *saeculum* anders als bei Tertullian praktisch synonym gebraucht werden und vertauschbar sind (225/6). Die Hervorhebung der relativ positiven Färbung von *mundus* bei Tertullian gehört zu den einleuchtendsten Teilen der Untersuchung.

Aufs ganze gesehen ist eine gewisse Tendenz zur Vernachlässigung der literarisch-sprachlichen Tradition gegenüber dem Einwirken der – zu erschließenden – gesprochenen Sprache in der Umgebung der einzelnen Autoren nicht zu verkennen. Darum können die Darlegungen zur sprachlichen Sonderstellung von Justins Dialog mit Tryphon nicht überzeugen. Mehr für sich hat der Versuch, die Herkunft des Diognet-Briefes in der Nähe syrischen, vornehmlich johanneisch beeinflußten Christentums anzusetzen.

Vermögen auch nicht alle Interpretationen zu überzeugen – insbesondere wird nicht klar zwischen metaphysisch und eschatologisch geschieden und wird zu oft dem einzelnen Wort zugeschrieben, was allenfalls dem Zusammenhang zu entnehmen wäre –, so ist doch den Darlegungen ihr Wert nicht abzusprechen. Eine Reihe von Vorstellungen wird, nicht unbedingt mit dem Anspruch auf Originalität, präzisiert und unter Berücksichtigung ihres allmählichen Wandels in übersichtlicher Darstellung vorgelegt.

Wolbeck Bernd Reiner Voß

Jürgens, Heiko: Pompa Diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1972). IL, 336 S. (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft Bd 46) kart. DM 48.–

In einer der ersten Anmerkungen notiert der Vf. zur Quellenbasis seiner Untersuchungen: „Vollständigkeit wurde sicher noch nicht erreicht, aber jedenfalls angestrebt. – Gewonnen wurde das Material in erster Linie durch eigene Lektüre der wichtigsten Quellen, sowie durch Auswertung aller erreichbaren Indizes und der einschlägigen Hinweise in zahlreichen Werken moderner Autoren. Auch die – für die Kirchenväter leider nicht vollständigen – Sammlungen des „Thesaurus Linguae Latinae" in München wurden mit Gewinn benutzt" (S. 3 Anm. 4). In der letztlich unnötigen, weil Selbstverständliches enthaltenden Notiz spiegelt sich etwas von der trockenen Gründlichkeit dieser vom Fachbereich „Altertums- und Kulturwissenschaften" Tübingen als Dissertationsleistung angenommenen Arbeit wider. Sie weitet sich mit den fast hundert Seiten „Indizes" (251–334) am Schluß zu einer eindrucksvollen Dokumentation. In Zukunft wird sich der am Thema interessierte Forscher darauf beschränken können, den Hinweisen dieses e i n e n Werkes „moderner Autoren" zu folgen. Da es indirekt auch mich einmal beschäftigt hat (vgl. Altchristl. Kritik am Tanz: ZKG 72, 1961, 217–262; Art. Theater, Stellung des Christentums zum Theater, Lexikon der Antiken Welt, 1965, 3029f) und ich in etwa das Material kenne, fühle ich mich zu solcher Feststellung berechtigt; auch ein noch sachkundigerer Rezensent wie W. Weismann, IAC, 1973, 196–199, spez. 197 führt unter „einigen wenigen einschlägigen Stellen, die J. entgangen sind" nur Augustin, de libero arb. II 149 alias II XIV 38 und de vera religione 264–269 alias LIX 94–95 an. Wir werden noch auf sie und die Frage zurückkommen, warum sie J. „entgangen sind".

Eine kurze Inhaltsskizze sei aber vorher eingeblendet! Die Arbeit folgt einer dreiteiligen Gliederung: Der 1. Hauptteil behandelt die Bekanntschaft der lateinischen Kirchenväter mit den dramatischen Dichtern, seien es Griechen oder Lateiner. Der 2. Hauptteil schildert ihre Kenntnis der Geschichte des griechischen und römischen Theaters. In beiden Teilen wird sachgemäß in Tragiker und Komiker untergliedert. Der 3. Hauptteil befaßt sich mit der Kenntnis des zeitgenössischen Theaters bei den Kirchenvätern des Westens. Haupt- und Unterteile werden jeweils als „historische Zusammenfassung" bzw. als „Ergebnis" oder schlicht als „Zusammenfassung" resümiert. Weshalb hier sprachlich unterschieden wird? Dem unbefangenen Leser zeichnet sich das „Ergebnis" über die Kenntnis der griech. u. röm. Dramatiker bei den lateinischen Kirchenvätern dadurch aus, daß es in drei spröden Sätzen statistischer Natur zusammengefaßt werden kann (146), während die „historischen Zusammenfassungen" weit aufschlußreicher sind. In erster Linie natürlich am Ende der Untersuchungen S. 247ff. Sie können im vorliegenden Fall um so mehr Aufmerksamkeit beanspruchen, als am Anfang ein sog. „Resümee" (wie der Vf. auf eine solche Überschrift verfallen konnte, ist mir nicht einsichtig) steht (XI–XVIII), das im ersten Überblick das Feld des Untersuchungsgegenstandes abschreitet. Die anfängliche Feststellung: „Eine historische Betrachtung der christlichen Zeugnisse zeigt, daß das Theaterwesen im Westen bis zur Mitte des 6. Jhs. eine lebendige Größe darstellt" (XVIII), nimmt die „historische Zusammenfassung" am Schluß (247–250) vorweg. Letztere unterscheidet sich von der ersteren eigentlich nur durch den entwicklungsgeschichtlichen Aspekt, während das sog. „Resümee" in seiner Ausführlichkeit die bessere Materialübersicht bietet. Allerdings ohne Quellennachweise! Diese werden dann ausführlich und in umsichtiger Interpretation durch die Arbeit selber gegeben, deren bleibender Wert in der Quellendokumentation zu sehen ist.

Sie selber versteht sich denn auch nur „als Beitrag zur Erforschung

der Wirkungsgeschichte der griechischen und römischen Dramatiker und des Fortlebens des Theaterwesens" (Resümee XI vgl. die ähnlichen Formulierungen S. 3f). Sie rechtfertigt damit zugleich die ahistorisch-systematische Anlage ihrer Ausführungen, will jedoch gleichzeitig durch ihre „historischen Zusammenfassungen" der theologischen Forschung dienen (S. 4 vgl. auch Anm. 2 S. 3).

Dieselbe hat sich eher als erwartet zu Wort gemeldet. Gleichzeitig mit J. erschien in der Reihe „Cassiciacum" als Band XXVII eine an der ev. theol. Fakultät Erlangen gefertigte Dissertation von Werner Weismann, „Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lat. Kirchenväter unter bes. Berücksichtigung von Augustin", Würzburg 1972; J. konnte bei den Schlußkorrekturen noch in seinen „Addenda" auf sie hinweisen. Beide Autoren haben sich bereits gegenseitig rezensiert: Werner Weismann JAC 15, 1972, 196–199 (dort hat H. Hagendahl S. 199–201 wiederum Weismann angezeigt und „als eine bedeutende wissenschaftliche Leistung begrüßt"), Heiko Jürgens in der ThLZ 99, 1974, 59f. Nun ist es nicht zum erstenmal, daß Doppelbearbeitungen der gleichen Thematik erfolgten. Die aus meinem Gesichtskreis mir bekannten letzten Beispiele sind die Arbeiten von M. Hoffmann, Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte, Berlin 1966 (= TU 96) und von B. R. Voss, Der Dialog in der frühchristlichen Literatur, München 1970 (= Studia et testimonia antiqua 9). Auch damals erwies sich die Doppelbearbeitung als ein Gewinn für das Forschungsgespräch. Im vorliegenden Fall kann sie grundsätzliches Interesse beanspruchen. Im Vergleich zeigt sich nämlich, wie der Philologe (Jürgens) nicht nur andere Ziele im Auge hat als der Theologe (Weismann), sondern damit auch in seiner Darstellung gehandicapt ist. Weismann läßt die literaturgeschichtliche Frage nach der „Bekanntschaft mit den dramatischen Dichtern" (sc. bei den lat. Kirchenvätern), d. h. den Teil I, von J. und die kutlturgeschichtliche nach ihren Kenntnissen der Theatergeschichte, d. h. den Teil II, unberücksichtigt. Er setzt mit einer Schilderung des spätkaiserzeitlichen Schauspielwesens (Theater, Amphitheater, Circus, Agon) ein, um auf dem Hintergrund dieses Kulturgemäldes zunächst einmal die „Beurteilung der Schauspiele durch die Kirchenväter" (Teil II) festzuhalten, dann aber dies Flächenbild christlicher Existenz in einer noch von der heidnischen Antike geprägten Kulturlandschaft an dem größten, aber für die Thematik noch ergiebigsten lateinischen Kirchenvater (Augustin Teil III) zu vertiefen. Das alles läßt sich viel anschaulicher darstellen, weil es von der kulturgeschichtlichen Auseinandersetzung berichtet. Wie aller historischen Synthese eignet ihm Leben und Farben. J. hingegen betreibt auch darin ganz konsequent literargeschichtliche Quellenanalyse, indem er sich diesem Darstellungsstil versagt und sozusagen den „Opfergang" der Dokumentation beschreitet.

Nur allzu verständlich, wenn J. an W. beanstandet, was bei jenem die Darstellung so lebendig macht, die Berücksichtigung der augustinischen „Erlebniswelt" bis hinein zur Erörterung über „Augustins Empfinden für das Tragische" (ThLZ 99, 1974, 60). Was dem einen bei der exemplarischen Veranschaulichung der Thematik an der Biographie Augustins erlaubt ist, bleibt dem anderen bei seinen Zielsetzungen verboten. Umgekehrt beanstandet W. in seiner oben erwähnten Buchanzeige, deren kritischen Randbemerkungen (Nichtberücksichtigung des „tragicus cantor" der Spätantike durch J., Zweifel an dessen Optimismus hinsichtlich nachkonstantinischer, tatsächlich aufgeführter Tragödienvorstellungen) ich teile, daß J. die gleichfalls oben schon erwähnten Augustinstellen nicht berücksichtigt habe. Die eine (de libero arbitrio 2, 149) befaßt sich mit dem Verhalten der Musikfans (man muß bei dem satirischen Unterton Augustins schon diesen Ausdruck gebrauchen!), die beim Auftreten ihres Sängerlieblings zum Podium drängen, um ihm näher zu sein. Ich bezweifle nicht, daß J. diese Augustinstelle gelesen hat. Er nahm sie aber in seinem kulturgeschichtlichen Belegkatalog nicht auf, weil die subjektive „Erlebniswelt" außerhalb seines Arbeitsprogramms lag. Das war angesichts der Anschaulichkeit und Bezugsfähigkeit zu modernem Starwesen und Poppsängertum zweifelsohne ein Akt wissenschaftlicher Askese. – Ähnlich ist es bei der anderen Augustinstelle, wo es im strengen Sinne überhaupt nicht um das Theater geht, sondern um das Auftreten von Taschenspielern (praestigiatores) im Varietétheater, die durch ihre Tricks das Publikum verblüffen (de vera religione 264–269). Hier geht es Augustin um die Anprangerung der „curiositas", die von der Wahrheitssuche ablenkt, was er theoretisch auch den Bühnenstücken anlasten würde. Für J. und seinen Forschungsaspekt konnte besagter Beleg fortfallen, für W. hingegen war er ein gewichtiges autobiographisches Augustinzeugnis. Er kann zugleich damit rechnen, daß bei dem gebildeten Lesepublikum interessierte Aufmerksamkeit geweckt wird. Hat doch die augustinische Perhorreszierung entscheidend dazu beigetragen, daß im Mittelalter das weltliche Theater zugunsten der geistlichen Spiele völlig zurückgedrängt wurde, und ist doch ausgerechnet das hierfür ausgegebene augustinische Verdikt der theoretischen Neugierde (curiositas) die Schwelle zur aufklärerischen Neuzeit geworden, wie der Philosoph Hans Blumenberg gezeigt hat (vgl. REA 7,1961, 35–70 neben den sonst bekannten Publikationen). Wie gesagt, der Theologe hat es da leichter als der Philologe.

Das ist für die wünschenswerte Zusammenarbeit von patristischer Theologie und spätklassischer Philologie in der gegenwärtigen Situation nicht gerade förderlich. Wolfgang Speyer hat in seiner Besprechung von dem erwähnten Buch B. R. Voss' im JAC 15, 1972, 201–206 darüber hinaus auf die Grenzen literaturgeschichtlicher Auswertung der Kirchenväter hingewiesen, darin die Debatte zwischen Franz Overbeck und Adolf Jülicher von der Jahrhundertwende mit Martin Tetz (ThRNF 32, 1967, 1–42) aufnehmend und für Jülicher votierend. Man sollte den Unterschied der Forschungsintentionen zwischen beiden Wissenschaftsdisziplinen und die damit gegebenen Schwierigkeiten der Kooperation nicht verschweigen. Wo sie aber so offen zu Tage liegen wie in dem vorliegenden Themenkreis, dort ist von einer Notsituation zu sprechen, die stets das Angeld auf eine bessere Zukunft in sich barg.

Göttingen Carl Andresen

Weismann, Werner: **Kirche und Schauspiele.** Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1972. 243 S. (Cassiciacum Bd 27) kart. DM 29.80

Diese Arbeit, hervorgegangen aus einer Erlanger theologischen Diss., behandelt die Stellung der alten Kirche zu den Darbietungen auf der Bühne und im Amphitheater sowie zu den Wagenrennen im Zirkus und den sportlichen Wettkämpfen, kurzum zu allen *spectacula* der römischen Kaiserzeit. W. hat sich damit ein weites Thema ausgesucht, dessen Bedeutung für unsere Kenntnis der Auseinandersetzung von Antike und Christentum auf der Hand liegt. Er begrenzt es, indem er sich auf die lateinischen Väter beschränkt. Die Trennung von Griechischem und Lateinischem ist hier wie sonst nur durch praktische Erwägungen zu rechtfertigen, nicht durch die Sache, wie sich denn auch W. selbst des öfteren genötigt sieht, die errichtete Grenze zu überschreiten. Seine Forderung nach einer entsprechenden Behandlung der griechischen Kirchenväter (26[4]) wird man gerne unterstützen, zumal der lateinische Bereich jetzt zum Teil noch durch eine andere, etwa gleichzeitig erschienene Arbeit aufgehellt ist: H. Jürgens, Pompa Diaboli. Die latein. Kirchenväter und das antike Theater (1972) = Tübing. Beitr. z. Altertumswiss. 46. Da diese Untersuchung in diesem Heft gesondert besprochen wird, habe ich mich hier allein mit der oben angezeigten zu befassen.

In der Einleitung (25/31) bespricht W. die bisher vorliegenden Arbeiten. Was die Kirchenväter angeht, so handelt es sich dabei meist um Untersuchungen anderer, allgemeinerer Art, die für das Thema etwas abwerfen, oder um Spezialuntersuchungen zu einzelnen Teilbereichen. W. vermißt eine „systematische" und „historisch-kritische" Aufarbeitung des Materials (vgl. bes. 28f). Seine eigene Darstellung eröffnet er mit einem kulturgeschichtlichen Überblick über „Die Schauspiele der späteren Kaiserzeit" (Teil I = 33/68). Im zweiten Teil (69/122) wird „Die Beurteilung der Schauspiele durch die Kirchenväter" (d. h. unter Ausschluß Augustins) vorgeführt. Der dritte Teil, der etwa die Hälfte der eigentlichen Untersuchung beansprucht (123/195), ist allein Augustin gewidmet. Ein Abschnitt „Ergebnisse" (197/213) beschließt das Buch. Beigefügt sind noch ein Personen- und ein Stellenregister.

Bereits im ersten, kulturhistorischen Teil läßt W. vornehmlich die Kirchenväter zu Wort kommen und zieht die paganen Autoren nur zur Ergänzung heran (vgl. 26f 54[136]). Zwar wird unsere Kenntnis der Sache dadurch kaum erweitert, aber hier und da tritt ein neues Detail hinzu (vgl. z. B. 64[208]), oder man liest von interessanten Dingen, die nicht jedermann bekannt sein dürften, wie von der Verspottung der christlichen Taufe im Mimus (50f). Vor allem ergänzt das hier vorgelegte Material die wohl berühmteste Darstellung der entsprechenden Verhältnisse, die Ludwig Friedländers („Sittengeschichte" Bd 2, Leipzig 1920[9], 1/160), in zeitlicher Hinsicht; denn Friedländer hatte sich auf die ersten beiden Jahrhunderte der Kaiserzeit beschränkt. Allerdings zeigt W.s kulturgeschichtliches Gemälde auch Unebenheiten und Risse.

Gleich zu Beginn (33) wird man belehrt, im ersten nachchristlichen Jahrhundert seien zwar „einige neue Tragödien" geschrieben worden,

doch hätten diese keine Beachtung gefunden und seien für uns – die Dramen Senecas ausgenommen – nahezu vollständig verloren. Das klingt alles so, als habe die Tragödie schlechthin im literarischen und geistigen Leben der Zeit kaum noch eine Rolle gespielt. Mit Staunen wird sich hier mancher fragen, ob denn die scharfen Hiebe Juvenals (sat. 1,1ff) und Martials (etwa epigr. 5,53; 4,49,3f; 10,4,1f; 8,3,13/16) gegen die tragische Muse, die ihnen ebenso wie die epische geradezu als Zeitübel erschien, so ins Leere sollten gegangen sein. Sie sind es nicht. Die Masse der einschlägigen Produktion können wir noch erahnen: s. H. Bardon, La Littérature latine inconnue, Bd. 2 (Paris 1956) 213/217. Daß die Produkte dieser meist dilettantischen Poesie heute verloren sind, stimmt zwar, aber was besagt das für eine geistes- und kulturgeschichtliche Analyse der Zeit? Gar nichts! Es sei denn, man setzt zeitgenössichen Erfolg und Überlieferungsschicksal in strengen kausalen Zusammenhang, wozu ich mich jedenfalls nicht entschließen kann. Auch die Bemerkung, die Tragödie habe keine Beachtung mehr gefunden, ist zumindest irreführend: für das breiteste Publikum mag das gelten, nicht aber für die weiten Kreise der literarisch Interessierten (vgl. W. selbst 40f.). Was Seneca betrifft, so scheint sich nun in der Tat die Meinung durchzusetzen, daß seine Stücke nur für die Buchpublikation, nicht für die Bühne bestimmt waren. W. hätte jedoch nicht die Literaturgeschichte von Schanz-Hosius (Bd. 2, 1935[4]) als repräsentativ für den gegenwärtigen Stand der Forschung zitieren dürfen (33 mit Anm. 4). Beim nichtphilologischen Leser wird so der falsche Eindruck erweckt, als sei an der Frage in den letzten vier Jahrzehnten nicht mehr gearbeitet worden: das Gegenteil beweist allein schon die Spezialarbeit von O. Zwierlein, Die Rezitationsdramen Senecas (Meisenheim am Glan 1966) = Beitr. z. Klass. Philol. 20.

W. hat sich offenbar vor der Niederschrift eine reiche Materialsammlung angelegt, was ihn in die Lage versetzte, bei der Ausarbeitung aus dem Vollen zu schöpfen. Mit der Fülle der Belege pflegt freilich die Gefahr zu wachsen, daß einzelne Stellen dorthin geraten, wo sie nicht hingehören, weil sie nicht beweisen, was sie beweisen sollen. Auch W. ist dieser Gefahr nicht entgangen.

Auf S. 89 (und ebenso im Schlußresumé 209) wird behauptet, schon Juvenal sat. 11,197ff „empöre" sich über den Tumult beim Wagenrennen und nehme so die spätere Kritik der Kirchenväter am *furor circensis* voraus. Nun soll keineswegs bestritten werden, daß gerade Autoren wie Seneca oder Juvenal manche lohnende Parallele zur christlichen Moralpredigt hergeben, aber an der zitierten Juvenalstelle ist eher das Gegenteil der Fall: der Zirkus sei etwas für junge Männer, sagt der alternde Satiriker (201/04); denn ihnen stehe se wohl an zu lärmen, zu wetten, neben einem hübschen Mädchen zu sitzen; er selbst ziehe es vor, zusammen mit dem Freunde die Unbeschwertheit der Stunde zu genießen und ein Sonnenbad zu nehmen! Hier finde ich nichts von ‚Empörung', geschweige denn, daß es gerechtfertigt wäre, diese Verse und Tertullians Verdikt spect. 16 in einem Atemzuge zu nennen. Mehrfach mißverstanden wird eine andere Stelle in derselben Juvenalsatire: sat. 11,162/170 ist nicht vom Mimus die Rede (so W. 73[18]), sondern von Bauchtänzen spanischer Mädchen – und das ist doch keinesfalls dasselbe; überhaupt handelt es sich nicht um Aufführungen im Theater (so W. 96 und 107[223]), sondern um die Tischunterhaltung im Hause eines Reichen (parallel ist Mart. epigr. 5,78,26/28); schließlich hätte W. (96 mit Anm. 169) die von den modernen Herausgebern (Housman, Knoche, Clausen) einhellig getilgten Verse 11,165.166 nicht einfach als echt juvenalisch behandeln dürfen. Auch Kirchenväterstellen werden gelegentlich falsch beurteilt. Aug. doctr. chr. 1, 30 (64): CSEL 80,24 schildert das Verhalten eines begeisterten Theaterbesuchers, der für den von ihm verehrten Lieblingsschauspieler auf den Rängen Stimmung macht. Aber diese Schilderung wird durchaus nicht etwa in „satirischer" Absicht gegeben (W. 163[258]; ohne Stellenangabe wiederholt 202 Mitte). Sie soll vielmehr einen Vergleichspunkt zur *dilectionis societas* der Christen liefern und ist so gehalten, daß sich die Attitüde des Theaterfreundes in allen ihren Einzelzügen auf den gläubigen Christen und seine glühende Liebe zu Gott übertragen läßt. Jegliches satirisches Kolorit wäre hier fehl am Platze. W. hätte die Stelle den auf S. 119f vorgeführten Belegen für (positive) Vergleiche aus dem Theaterleben zuordnen müssen. Ja, sie hätte sein schönstes Beispiel für solche Verwendung der „Theater-Metaphern" gebildet.

In diesen und anderen Fällen, auf deren Darstellung ich aus Raumgründen verzichten muß, hat es W. augenscheinlich versäumt, seine Belege noch einmal anhand des jeweiligen Kontextes zu überprüfen. Man wird ihm daher nicht bedingungslos in allen Einzelheiten vertrauen dürfen. Für folgenschwerer halte ich jedoch einen anderen Mangel. W. überrascht seinen Leser mitunter durch seltsame Werturteile. Eines davon trifft z. B. den christlichen Dichter Prudentius (40): „Blickt man auf diese eigenartige Umformung einer tragischen Szene Senecas in der frühchristlichen Dichtung [bei Prud. per. 11] ..., so stimmt es traurig [!], daß das Verständnis für die künstlerische Form der Tragödie damals völlig verschwunden war und daß man für das Ringen um tiefe menschliche Probleme in jenen Tragödien blind geworden war". Wie das? Folgt denn das eine aus dem anderen? Zeigt Prudentius, wenn er sich wirklich in seiner Märtyrerballade von Senecas Hippolytus anregen ließ, mangelndes Verständnis für Form [!] und Gehalt einer antiken Tragödie? Mehr noch als die Unlogik solchen Schlusses befremdet die Kälte, mit der hier ein christlicher Autor gleichsam von außen beurteilt wird. „Kritisch" ist solches Urteil vielleicht, „historisch" jedenfalls nicht: das wird man W. im Hinblick auf den Maßstab, den er selbst bei anderen angelegt hat (s. oben Sp. 386), vorhalten müssen. Auf S. 48 wird den Vätern kurzerhand „jegliches Verständnis für die künstlerische Intention des Lustspiels" abgesprochen, womit W. zweifelsohne manchen Leser überzeugt hätte, wenn er nicht selbst auf derselben Seite Hieronymus' denkwürdiges Bekenntnis seiner einstigen Vorliebe für Plautus (epist. 22,30) erwähnt hätte. Tertullian wird ob seiner „Maßlosigkeit", seines Hasses getadelt (200; vgl. 205). W. leitet dieses Urteil aus der Schilderung des Jüngsten Gerichts de spect. 30 ab. Aber wenn dieser Vorwurf trifft, dann trifft er einen Großteil des alten Christentums. Denn Tertullian gibt dort einer Lieblingsvorstellung der frühen Kirche Ausdruck, derzufolge die Strafen im Jenseits nach dem Talionsprinzip geordnet sind. Es mag hier genügen, an die Infernodarstellungen der christlichen Apokalypsen zu erinnern. Auch die Auffassung, daß die Gerechten die Strafen der Sünder mitansehen und daß der Anblick ihre eigene Freude erhöht, ist ‚gut' christlich und vielfach zu belegen (Lc. 16,23ff bildete den Ausgangspunkt, wie etwa Prud. ham. 922/30 beweist).

Dem „Rigorismus" und „Moralismus" der Väter – dies sind seine eigenen Ausdrücke – steht W. überhaupt verständnislos gegenüber. Mit Bezug auf die Verteidigung des Mimus und Pantomimus durch pagane Schriftsteller bemerkt er (94): „Solche vernünftige Überlegungen waren den Kirchenvätern jedoch durch ihren Moralismus verwehrt." Man ist schockiert: wie erklärt sich solches Pauschalurteil in einer Spezialstudie über die alte Kirche? Nicht nur, daß der Vf. auf seiten eines Lukian und Chorikios gegen Tertullian, Cyprian, Laktanz, Ambrosius u. a. Stellung bezieht: den Vätern wird – implicite – unvernünftiger Moralismus angelastet, während doch selbst noch die Paraphrasen des Vf. erkennen lassen, wie unchristlich die Apologie des Mimos bei dem Rhetor und Namenschristen Chorikios ausfällt (vgl. W. 97[173] zu apol. mim. 50 ff [und 30 ff?]). Das ernste Herrenwort über die Augenlust (Mt 5, 28f, vgl. 2 Petr 2,14; 1 Joh 2,16) hätte in einer theologischen Diss. an solcher Stelle doch wenigstens Erwähnung verdient; denn wenn auch die Väter in derlei Aussagen keine spezielle Stütze für ihre Schauspielkritik fanden, so muß ihre Haltung selbstverständlich trotzdem vor dem weiteren Hintergrund des NT bewertet werden (vgl. dazu Tert. spect. 14,2). Oder erlauben die Prädikate, die W. verteilt, vielleicht gerade Rückschlüsse auf eine zugrundegelegte ‚Theologie'? Man kann nur fragen, da sich in dem Buch nichts Theologisches greifen läßt. W.s Darstellung erweckt jedenfalls den Eindruck, man habe es auf dem Gebiet der frühchristlichen Literatur mit Moralpredigern zu tun, die entweder beschränkt sind oder sich so stellen, als seien sie es (dazu vgl. die Formulierungen S. 110, Beginn des neuen Kapitels).

Den Gipfel bildet in dieser Hinsicht die „kritische Würdigung" am Schluß: hier (211f) erscheinen die Kirchenväter vollends als Opfer „innerer Verhärtung", als Vertreter eines „verständnislosen Rigorismus", „platten Moralismus" (für den übrigens die Übernahme der paganen Schauspielkritik verantwortlich gemacht wird!), und wieder wird ihnen, den schlechten, egozentrischen Seelsorgern, ein Chorikios als besseres Beispiel vorgehalten. War es etwa auch „platter Moralismus", der damals Ungezählte dem Diesseits entfremdete, für ein Dasein härtester Entsagung begeisterte, ja in die Wüste trieb und dort ein Leben lang festhielt? Sind asketische Begeisterung und platter Moralismus dasselbe? Aber es kommt noch besser: „In nahezu verhängnisvoller [!] Weise bestimmten sie (d. h. die Argumente der Väter) auch in den folgenden Jahrhunderten die Haltung der Kirche vor allem gegenüber dem Theater" (212). So wohltuend es sonst wirken mag, wenn ein junger Theologe sich zum entschiedenen Anwalt der dramatischen Kunst macht: hier beunruhigt das mangelnde Verständnis für den Geist großer christlicher Epochen.

Die gleiche Schwäche macht sich auch anderweitig bemerkbar. Im zweiten Teil behandelt W. die Kritik der Väter an den Schauspielen – denn positiv oder neutral äußern sie sich fast nur dort,

wo sie ein Bild aus diesem Lebensbereich zur Veranschaulichung eines höheren Tatbestands gebrauchen (111/121). Ihre Ablehnung der *spectacula* begründen die kirchlichen Autoren vorwiegend mit deren Unsittlichkeit. Der entsprechende Abschnitt nimmt denn auch bei W. den breitesten Raum ein (72/98). Er unterteilt ihn nach den äußeren Ziel- und Ansatzpunkten der christlichen Kritik (Kritik an den Darbietungen, an den Ausführenden, am Publikum usw.), was ihn übrigens zu mancherlei Wiederholungen zwingt. W. kommt es hier vor allem darauf an zu zeigen, daß die Väter sich ihre einzelnen Argumente fast durchweg aus dem reichen Arsenal der paganen Moralphilosophie entleihen. In diesem Punkte darf seine Darstellung auch als gelungen bezeichnet werden. Aber in anderer Hinsicht bleibt sie hinter den Erwartungen zurück: die besonderen geistigen und religiösen Voraussetzungen der christlichen Kritik treten nicht deutlich genug hervor.

Die Namen der paganen und christlichen Denker gehen meist bunt durcheinander. Im ersten Teil, wo die Väter lediglich als „Informationsquelle" (26f) ausgebeutet werden, erscheint solches Verfahren angemessen; hier, im zweiten Teil, aber kaum. W. verfolgt mehr die einzelnen Motive paganer und christlicher Schauspielkritik in ihrer Kontinuität, als daß der wechselnde geistesgeschichtliche Hintergrund erleuchtet würde. Ab und zu finden sich Ansätze dazu (z. B. 83 unten; 88 oben; 90 oben), aber die betreffenden Bemerkungen gehen in der Fülle des ausgebreiteten Materials unter. Das eigene geistige Profil der alten Kirche im Rahmen seines Themas herauszuarbeiten, ist W. hier nicht gelungen (verräterisch, nicht bloß ungeschickt, wirken daher Feststellungen wie diese [93]: „Die Kirchenväter erweisen sich damit als würdige Nachfahren des Scipio Nasica ... [!]). Nur einmal zieht W. eine klare Trennlinie aus. In der Kritik an den Gladiatorenkämpfen, betont er (79), bahne sich durch die Kirchenväter ein entscheidender Wandel an. Das Relief höbe sich allerdings noch deutlicher hervor, wenn W. zuvor den paganen Bereich besser gekennzeichnet hätte: den ersten und wichtigsten der drei Gründe, die Friedländer, Sittengesch. 2,97 für die Seltenheit antiker Kritik an den Gladiatorenkämpfen anführt („die Scheidung der Menschheit in eine berechtigte und eine unberechtigte Hälfte"), läßt W. (77[48]) unerwähnt. Unter den antiken Zeugnissen humaner Kritik an dem Gemetzel in der Arena, in diesem Fall an der *venatio*, hätte übrigens der berühmte, von F. Klingner in seinem Humanitas-Essay besprochene Cicerobrief ad fam. 7,1 (vgl. ebd. 3) Beachtung verdient.

Augustin, der überkommene Gedanken neu zu durchdenken pflegte, hat auch den traditionellen Motiven christlicher Schauspielkritik allenthalben neue Wendungen gegeben. W. legt das im dritten Teil dar. Er macht besonders auf das psychologische Interesse aufmerksam, das dieser Kirchenvater den Vorgängen, etwa der Reaktion des Publikums, entgegenbrachte, und arbeitet den erlebnishaften Charakter vieler seiner Aussagen heraus. Augustin, in jungen Jahren ein leidenschaftlicher Theaterbesucher, bewahrte sich auch später ein feines Empfinden für den Reiz, aber auch für die Gefährlichkeit der Bühnenaufführungen. Der psychologischen Selbstanalyse conf. 3,2/4, in der Augustin die tiefe, erschütternde Wirkung des Theaters zu ergründen sucht, widmet W. mit Recht eine eingehende Betrachtung (134/148). Sie bedürfte freilich in manchen Punkten der Korrektur, worauf ich hier nicht eingehen kann. Im ganzen bemüht sich W. um den Nachweis, daß Augustins Beobachtungen über die seltsame Mischung gegensätzlicher Empfindungen im Gemüt des Zuschauers weniger jener berühmten Äußerung des Aristoteles (poet. p. 1449 b 24–28) über die Wirkung der Tragödie als vielmehr einer Stelle in Platons Staat (rep. 10 p. 605 C/606A) vergleichbar seien, wo vor der verweichlichenden Wirkung der Gesänge Homers und der Tragödien gewarnt wird.

Mit dem Hinweis auf Platon bringt W. allerdings nichts Neues, wie er glaubt (139). Die Platonstelle finde ich neben der Aristotelesstelle schon in dem Handkommentar zu den Confessiones von J. Gibb – W. Montgomery zitiert (Cambridge 1927, p. 54 zu conf. 3,2: *quid est, quod ibi homo vult dolere*). Im übrigen unterscheidet sich Augustin von beiden, von Aristoteles und von Platon. W. hat recht, wenn er abschließend feststellt, ein Abhängigkeitsverhältnis lasse sich nicht nachweisen (143). Dagegen hätte er den folgenden Satz („Es ist jedoch deutlich geworden, daß Augustins Äußerungen kein völliges Novum sind") wie so manche andere triviale Formulierung, gerade in diesem Teil des Buchs, besser gestrichen. Um Augustins „Neigung zum Tränenfluß" zu rechtfertigen (146), hätte W. nicht bis auf die weinenden Helden Homers zurückgreifen sollen. Eher wäre ein Hinweis darauf angebracht gewesen, daß die *voluptas dolendi* – vgl. Aug. conf. 4,9f *solus fletus erat dulcis mihi* – von den Jüngern Epikurs bewußt ergriffen (Metrodor. frg. 34 Koerte) und auch sonst empfunden wurde: vgl. etwa Plin. epist. 8,16,5; Ov. trist. 4,3,37f; Stat. silv. 2,1,15. Vor allem aber zeigen die christlichen Trostschriften eine auffallend weiche Stimmung. Ob es im übrigen wirklich so schwierig ist, „Augustins Lust an diesem sich in einem Tränenstrom lösenden Mitleiden zu deuten" (146), bleibe unerörtert. Berechtigter wäre m. E. die Frage nach einer eventuellen Neubegründung tiefer Empfindsamkeit durch die Christen (dazu jetzt Symbolae Osloenses 49, 1973, 118f).

Zwei Partien aus dem dritten Teil der Arbeit erfordern noch ein besonderes Wort der Kritik.

Auf S. 173/75 behandelt W. Augustins Hinweise auf die besseren *spectacula christiana*, zu deren Anschauung der Kirchenvater auffordert. W. nimmt an, Augustin glaube (ebenso wie die anderen Väter: vgl. W. 107/109) an wirkliche ‚Ersatzfunktion' der geistigen Schauspiele des Christen. Er schreibt: „Auch Augustin wußte, daß alle Warnungen und Verbote hinsichtlich der Schauspiele erfolglos bleiben, wenn man den christlichen Theaterfreunden nicht einen Ersatz [!] bietet, an dem sie ihre Schaulust [!] stillen können." Das heißt nun fürwahr, dem großen Psychologen einen schlechten Dienst erweisen! Die Annahme, Vorstellungen wie etwa die des in der Welt umherstreifenden brüllenden Löwen, der durch das Blut des Lammes besiegt wurde (vgl. W. 174[324]), seien geeignet, einen leidenschaftlichen Anhänger blutiger *venationes* im Amphitheater von seinem Laster abzubringen, wäre doch wohl mehr als naiv.

Nein: wenn die Väter die christlichen ‚Schauspiele' empfehlen, dann wollen sie durchaus nicht die Schaulust der Gläubigen befriedigen. Vielmehr fordern sie in bildlicher Sprache die Abkehr von der Anschauung alles Sinnenhaften, die Hinwendung zu Gott. An tatsächlichen ‚Ersatz' könnte man allenfalls bei solchen Äußerungen denken, wo die Väter das erhabene Schauspiel der Natur als erlaubtes Vergnügen den Theateraufführungen usw. gegenüberstellen (W. 109. 175 mit Anm. 328). Die spiritualisierten *spectacula* dagegen können dem Theaterfreund die Trennung von der Bühne nicht erleichtern, es sei denn, er hat sie bereits vollzogen. So wird z. B. auch die Pracht äußeren Götzendienstes dem Nichtchristen nicht etwa durch Hinweis auf den Schmuck des *templum mentis* entbehrlich gemacht. Vergleich und Metapher sind die Mittel, den Kontrast zwischen den Ebenen des Sinnlichen und Geistigen, Heidnischen und Christlichen möglichst scharf hervortreten zu lassen. Wie der Gebrauch des Begriffs ‚*spectacula*' in spiritualisierter Weise keinerlei Annäherung der beiden Ebenen bringt, so ist auch der Sache nach nicht an wirklichen Ersatz gedacht. Der Genuß geistlicher ‚Schauspiele' setzt ja den entscheidenden Schritt fort von der Augenlust, hin zu Gott, bereits voraus. Bezeichnend die Feststellung Novatians (spect. 10; vgl. W. 108), das Schauspiel des unter Christi Füßen liegenden Teufels könne sogar der B l i n d e sehen!

„Augustins Empfinden für das Tragische" behandelt W. in einem besonderen Kapitel (186/195). Er glaubt, eine geheime Seelenverwandtschaft zwischen Augustin und den griechischen Tragikern nachweisen zu können. Eingangs (187) legt sich W. auf eine Definition des Tragischen fest. Wenn sie für die griechische Tragödie gelten soll, wie W. angibt, so hätte allerdings ein für die Tragödie wesentlicher Zug: der Einbruch der göttlichen in die menschliche Welt und die hieraus entstehende Konfliktsituation, keinesfalls gänzlich unerwähnt bleiben dürfen (vgl. Waszink: JbAC 7 [1964] 140. 146). Aber selbst nach Maßgabe der verallgemeinernden Definition W.s wäre bei weitem nicht all das „tragisch" zu nennen, was dann im folgenden vorgeführt wird. Vor allem entwirft W. ein einseitiges Bild des pessimistischen Augustin, wobei gewisse Stellen unvollständig dargeboten und falsch ausgewertet werden.

W. schreibt (190 unten): „Augustin kommt es z. B. beim Tod des Freundes verstärkt zum Bewußtsein, in welch auswegloser [!] ‚*miseria*' der Mensch lebt". W. beruft sich auf conf. 4,11, zitiert die Stelle jedoch (190[424]) so abgekürzt, daß ihr Sinn verzerrt wird. Augustin sagt: *miser eram et miser est omnis animus vinctus amicitia rerum mortalium*[!] *et dilaniatur, cum eas* [!] *amittit, et tunc sentit miseriam, qua miser est et antequam amittat eas.* Von auswegloser *miseria* des Menschen schlechthin ist hier nicht die Rede. Rückschauend auf seine damalige Fehlhaltung ruft der Kirchenvater aus: *o dementiam nescientem diligere homines humaniter! o stultum hominem inmoderate humana patientem! quod ego tunc eram.* Und er gibt auch den Grund an: Gott war ihm nichts Festes, sondern ein leeres Phantasma (conf. 4,12). Damit ist zur Genüge der ‚Ausweg' aus solcher *miseria* gewiesen. Gefangen in ihr bleibt nur der Weltmensch. Wie sie sich für den echten Christen löst, sagt Augustin zum Beispiel civ. 19,4 fin.: die Misere des Lebens wandelt sich ihm durch die Jenseitshoffnung in einen Zustand des Glücks. Aber auch diese Stelle wertet W. einseitig im Sinne seines Beweisziels aus (191 mit Anm. 432; ebenso civ. 9,15,2f.: vgl. 191[430], wo wieder nur ein Satz aus dem Kontext geschnitten wird). Wenn W. schließlich selbst zugibt (193), Augustin habe kein Verständnis für tragische Schuld gehabt, dann wird sich so mancher Leser fragen, wozu der aufwendige Beweisgang gut sein sollte.

Der Wert des Buchs liegt in der Materialsammlung – ein Wert übrigens, den W. leicht hätte erhöhen können, wenn er ein Sach-

register beigegeben hätte. Die Würdigung des Befunds ist im Ganzen unbefriedigend, das Urteil über die Kirchenväter teilweise unerträglich.

Von den Druckfehlern und sonstigen Versehen berichtige ich nur die griechischen, wobei ich jeweils gleich das Richtige einsetze bzw. Fehlendes ergänze:

17: ποιητικῆς; 74[28]: ὑποκριτῇ, πρόσεστι; 95[165]: εἰς τὸ; 111[239]: ἀφελῆ (?); 142[119]: οἰκτρὰς, ἐτραγῴδει, ὑφ' ὧν; 142[123]: ἐπιδακρῦον, sc. τὸ θέατρον; 143[124]: ὅταν ... κλάωσι.

Falsch in den deutschen Text gefügt ist das Griechische S. 141: „So berichtet z. B. Plutarch von einem συμπαθεῖς [sic!] γενέσθαι des Kaisers Vespasian bei einer Theateraufführung." Der Bericht steht außerdem bei Plutarch nicht Gryllos 19 (so W. 141[112]), sondern *de sollertia animalium* 19 (= moral. 974 A), und die Sympathie des Kaisers galt den Kunststücken eines dressierten Hundes, was hier wenigstens nachgetragen sei, da W. die Rührung Vespasians und Augustins erschütternde Theatererlebnise fast in einem Atemzuge nennt.

Altenberge Christian Gnilka

Kannengiesser, Charles: **Athanase d'Alexandrie.** Sur l'incarnation du verbe. Introduction, texte critique, traduction, notes et index. – Paris: Cerf 1973. 484 S. (Sources Chrétiennes 199) br. FF 98.–

Der 1600. Wiederkehr des Todesjahres des alexandrinischen Patriarchen hat C. Kannengiesser, dessen anerkennenswertem Einsatz das Zustandekommen des Athanasios-Kongresses vom 23. bis 25. Sept. 1973 in Chantilly (Paris) zu danken ist, mit der kritischen Ausgabe von DE INCARNATIONE (DI) eine ehrenvolle Ouvertüre verschafft. Damit zeichnet sich endlich, nach Jahrzehnten des Verzugs (von wenigen Ausnahmen abgesehen), in der Edition der Schriften des Kirchenvaters ein Fortschreiten ab, das – durch eine Vielzahl vorbereitender Veröffentlichungen K.s eingeleitet – zugleich einen Höhepunkt seiner Athanasios-Erforschung darstellt. So erweist sich die nun vorliegende Ausgabe von DI dank der patristischen Umsicht des Editors einerseits und aufgrund der textkritischen Exaktheit, eines Zeugnisses bester philologischer Akribie, andererseits als vorbildliche Leistung.

Der Bd 199 der „Sources Chrétiennes" ist in seiner Anlage klar gegliedert: auf ein kurzes Vorwort (7–8), das die Zielsetzung der Ausgabe, ihren Forschungsumkreis und Details zur Entstehung des Editionswerkes von K. andeutet, folgen die Anordnung der handschriftlichen Siglen (9–10) und eine nach sachlichen Gesichtspunkten in sechs Unterabschnitte aufgeteilte Bibliographie (11–19). Zur Einleitung (21–256) steht die zweisprachige Textedition (257–469) in ausgewogenem Verhältnis. Ihr schließen sich an: ein Index der Bibelstellen (471–474), ein Register wichtiger griechischer Begriffe (475–477) – es beschränkt sich meist auf den Nachweis der Belege in der Einleitung – und das Verzeichnis der antiken Autoren (478–479). Die Inhaltsübersicht begegnet auf den letzten Seiten (481–484) – vor bibliographischen Aufstellungen über die „Sources Chrétiennes" ohne Seitenzählung.

In der Einleitung überblickt K. zunächst den Stand der Forschung seit Erscheinen der editio princeps von P. Felckmann (bei J. Commelinus: Heidelberg 1601). Als zentrales Problem der Wertung der Handschriften hebt sich dabei die Schwierigkeit der Beurteilung der zwei Rezensionen von DI, der traditionellen sowie der kurzen Fassung, heraus. Maßgebliche Kriterien zur Entscheidung dieser Frage stellen sehr bezeichnende Auslassungen der kurzen Rezension dar, deren Beobachtung zu dem Ergebnis führt, daß die kurze Fassung zwar als weithin athanasianisch angesehen werden, die Charakteristik der Auslassungen aber theologisch motiviert gedacht werden muß. In der Auswertung der Streichungen gelangt K. zu der minuziösen These, die Entstehung der kurzen Rezension im unmittelbaren Umkreis des Wirkungsbereichs des Athanasios, jedoch unter apollinaristischer Beeinflussung anzunehmen. Vorsichtig formulierend vermeidet es K., den Grad der Wahrscheinlichkeit dieser Auffassung zu verabsolutieren. Bei behutsamer Wertung des jeweiligen Gewichts, das den Auslassungen der kurzen im Vergleich zur traditionellen Fassung von DI eignet, darf die subtile Beurteilung der theologischen Tendenz der kurzen Rezension durch K. als überzeugend gelten. Der Schwierigkeitsgrad der Differenzen zwischen den Handschriftengruppen könnte zwar für Modifikationen im Detail begründbare Handhaben bieten; im wesentlichen aber wird die angemessene theologiegeschichtliche und philologisch-akribische Würdigung des Deutungsgewichts der Tilgungen der kurzen Fassung die von K. aufgewiesene Tendenz bestätigen. Die Bevorzugung der traditionellen Rezension ist gerechtfertigt.

Fragen erheben sich allerdings für die Bezüge, die K. zwischen Athanasios und möglichen Vorgängern wie etwa Philon oder Klemens annimmt. So sehr seine Zurückhaltung hinsichtlich der Problemstellung einer zu überprüfenden Abhängigkeit des alexandrinischen Patriarchen vom Neuplatonismus anzuerkennen ist, so sehr ist auch der durch Verbannungen und Verfolgungen erheblich geprägten literarischen und theologisch-philosophischen Konzeption des Athanasios Rechnung zu tragen. Oftmals über Jahre hin aus der aktuellen, vielschichtigen Bezogenheit des Bischofsstuhles seines Patriarchats herausgelöst, war Athanasios, trotz eines bisweilen sicherlich regen Austausches mit den in seinem Bistum verbliebenen Getreuen oder überragenden Theologen des Morgen- und Abendlandes, doch stark auf sich selbst zurückverwiesen, so daß unter diesem Gesichtspunkt seine ungewöhnliche Eigenständigkeit bedacht sein will. Eher wohl entspräche es einem durch die Orientierung an entwicklungsgeschichtlichen Perspektiven vorbelasteten Denken, in Verkennung der durch einen apologetisch ausgerichteten Biblizismus modifizierten Orginialität des Patriarchen – seine mitunter fast tautologisch anmutenden Argumentationen als Zeugnisse eines epigonenhaften Eklektizismus oder Manierismus zu mißverstehen. Zwar hat Athanasios die theologischen Meinungen seiner Vorgänger – wie er allenthalben beweist – recht gut gekannt; gerade aber ein Vergleich etwa mit der origeneischen Trinitätslehre verdeutlicht, welch unerbittliche Selbständigkeit theologischer Konzeption den Patriarchen auszeichnet.

Andererseits gilt es zu bedenken, daß die griechische Gebildetensprache schon lange vor und auch in der Zeit des Athanasios nachhaltig von der wissenschaftlich-philosophischen oder populärphilosophischen Begriffsreflexion beeinflußt war, so daß sich die Kirchenväter – Origenes z. B. war als Vertreter bester griechischer Bildung weithin bekannt – infolge der vorgeprägten terminologischen Begriffserklärung und -bewußtmachung sowie aus Gründen wissenschaftlicher Redlichkeit nicht über sprachimmanent vorgegebene Wortbedeutungen hinwegzusetzen vermochten. Doch zur detaillierten Erforschung dieses Bereichs stellt für DI die Ausgabe von K. eine notwendige Voraussetzung dar.

Durch die Aufgliederung mittels Kapitel- und Abschnittsüberschriften hat der Text von DI bei K. eine ansprechende Übersichtlichkeit erhalten, die zugleich Anlage und Aufbau der athanasianischen Gedankenbewegungen und Argumentationsgänge klarer hervortreten läßt. – Unter dem griechischen Text sind zwei textkritische Apparate gruppiert, von denen der obere die variae lectiones der traditionellen, der untere die der kurzen Rezension aufführt. Ausgewogenheit im Satzspiegel wird durch die französischen (meist bibliographischen) Anmerkungen oder eine Herübernahme der handschriftlichen Lesarten unter die französische Übersetzung erzielt. Bisweilen sind die französischen Fußnoten um einen speziellen Abschnitt erweitert, der auf Zitate oder Reminiszenzen von Bibelstellen hinweist. Die wertvollen Anführungen der Schriften griechischer Philosophen und der Kirchenväter sind vielleicht aus Gründen räumlicher Begrenzung nur eingeschränktermaßen in die Anmerkungen aufgenommen worden. Der Setzung der Interpunktion im griechischen Text liegt die französische Norm zugrunde.

Folgende Druckversehen wären noch zu berücksichtigen:

DI 260,17: ἔχῃς (irrtümlich: ἔχῆς)
DI 328 (textkritischer Apparat der kurzen Rezension, letzte Zeile): ὑφ' ἡμῶν (irrtümlich: ὑφ' ἡμῶν)
DI 338,37: φθορὰ . . . (irrtümlich: θφορὰ . . .)
DI 432,16: ἀπεστράφη (irrtümlich: ἀπεστράη)
DI 442,46–47: κατ-ήργησε (irrtümlich: κατή-ργησε)

Überblickt man K.s Ausgabe von DI als Ganzes, so darf sie den Anspruch erheben, in ihrer einführenden, textlichen und übersetzerischen Gestaltung ein hohes Maß an Ausgeglichenheit erreicht zu haben und auf der Grundlage gewissenhafter Erforschung der Handschriften wie der Sekundärliteratur einen wissenschaftlichen Stand zu repräsentieren, der diesem einzigartigen athanasianischen Zeugnis von der Philanthropie Gottes in sympathischer Weise Ausdruck verleiht, einen wesentlichen Ausgangspunkt für weitere Beschäftigung mit Athanasios setzt und der übrigen Editionstätigkeit die Forderung sorgsamer Akribie auferlegt: für Studien zum athanasianischen Inkarnationsverständnis in DI ist K.s Ausgabe der wissenschaftliche, kritische Text.

Hamburg Helmut Saake

Schüppert, Helga: **Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts.** – München: Wilhelm Fink Verlag 1972. 224 S. (Medium Aevum. Philologische Studien Bd 23) Ln DM 48.–

Die Zielsetzung dieser von einer Philologin verfaßten und 1967 von der Philosophischen Fak. Würzburg angenommenen Diss. ist auch für Theologen von Interesse. Zwar geht es nicht um die Kritik der mittelalterlichen Bibelkommentare und theologischen Traktate an kirchlichen Verhaltensweisen, die nicht der Braut Christi, sondern einer Dirne angemessen sind. Die Untersuchung beschränkt sich auf Inhalt und Stil jener Kirchenkritik, die vor allem die sich rasch vermehrenden „clerici vagi", aber auch Mönche, Kanoniker und einige Männer in führenden Stellungen wie Walter von Chatillon, Philipp der Kanzler, Petrus de Vinea im 12. und 13. Jahrhundert in lateinischen Versen, die nicht direkt theologische Literatur sein wollten, zum Ausdruck brachten. Die theologischen Tiefendimensionen des Problems der Sünde in der Kirche kommen so kaum in den Blick; stattdessen tritt aber das Entsetzen über die Verfälschungen, Entartungen und Zerstörungen der konkreten Existenz der Kirche in den freizüngigen, von den Zügeln der Theologie nicht behinderten Versdichtungen oft ursprünglicher und drastischer hervor.

Der Vf. ist für vieles zu danken. Für die erste Gesamtdarstellung eines Hauptthemas der lateinischen Lyrik des Hochmittelalters – der Kirchenkritik – hat sie aus einem ungeheuren, in vielen Quellenwerken edierten Material 285 Dichtungen ausgewählt und verarbeitet. Sie läßt viele kaum bekannte Texte selbst sprechen, kommentiert umsichtig und behutsam, unterscheidet Stereotypisches vom direkt Erfahrenen, vermeidet unberechtigte Verallgemeinerungen und Gleichsetzungen mittelalterlicher mit moderner Kirchenkritik.

In der Perspektive der mittelalterlichen Kritik sind am anstößigsten die Habgier – die besonders als Simonie in Erscheinung tritt –, die Verstellung und Flaschheit, die Unzucht, der Amtsmißbrauch und die Rechtsbeugung. Die angegriffenen Personen sind weniger Vertreter des niederen Klerus, dem die Kritiker meist selbst angehören, als Bischöfe und Päpste und deren Beamten. Im Mittelpunkt der antimonastischen Kritik steht die im üppigen Lebensstil der Klöster und der sie regierenden Äbte erkennbare Abkehr von der ursprünglichen Armut und brüderlichen Gemeinschaft.

Die kirchenkritische Lyrik malt natürlich nicht alles schwarz in schwarz. Es gibt feine Schattierungen und malerische Farbtupfen inmitten der Düsternis. Die Vf. notiert es sensibel und sorgfältig. Mit Recht betont sie auch in ihrer Schlußbetrachtung, daß die Weltsicht dieser Kritik noch nicht im neuzeitlichen Sinn säkularisiert ist und daß der christliche Glaube, die Kirche, die Hierarchie und das Mönchtum trotz aller Ablehnung konkreter Erscheinungsformen nicht grundsätzlich in Frage gestellt werden. Die Darbietung des für die Theologie höchst unerfreulichen Stoffes beweist also Augenmaß und Fairneß.

Es wäre nun notwendig, die Fragen jener Kirchenkritik, die nicht selbst unmittelbar Theologie sein will, ins Theologische weiterzutreiben und nach möglichen Antworten zu suchen. Beides ist schon in der Theologie des Hochmittelalters in vielfacher Weise geschehen. Die Erschließung des weithin noch unedierten Materials, das z. B. in den mittelalterlichen Kommentaren zu den Prophetenbüchern, zu den Psalmen, zum Hohenlied, zu den neutestamentlichen Briefen und zur Apokalypse zu finden ist, steckt leider noch in den Anfängen. Man sollte in dieser Hinsicht mehr tun. Denn die theologische Kirchenkritik des Mittelalters könnte auch noch den gegenwärtigen Versuchen, eine kritische Kirche und eine kritische Theologie zu bilden, manche Anregungen und eine gute Richte geben.

Freiburg i. Br. Helmut Riedlinger

Ernst, Wilhelm: **Gott und Mensch am Vorabend der Reformation.** Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie bei Gabriel Biel. – Leipzig: St.-Benno-Verlag 1972. XXII, 434 S. (Erfurter Theologische Studien Bd 28) engl. br.

Das Werk gliedert sich in drei große Kapitel:

Kap. 1: Leben und Werke des Gabriel Biel

Obwohl dieser Abschnitt – außer Teil III,2 – peripher zum Thema steht, so ist man doch für diese ausführliche Biographie B.s dankbar. Theologiegeschichtlich ist der Absatz III,2 ‚Seine Stellung zu Ockham und zum Ockhamismus' von besonderem Wert. Mit einem gewissen Recht ordnet E. Biel ganz in die prinzipiellen Grundlagen der scholastischen Lehre und der kirchlichen Lehrentscheidung ein, ohne zu verkennen, daß bei B. einzelne unbedeutende Abwandlungen gegenüber Ockham und ein stärkeres Hervortreten von Thomas v. A., von D. Skotus und besonders von Alex. v. Hales und J. Gerson vorliegen.

Nun kann man vom Setenzenkommentar her die eigentliche Glaubenshaltung Biels nur z. T. erfassen, weil sein Lebenswerk auf ein gläubig-praktisches Christsein gerichtet ist. B. lebt unter den Forderungen des Konstanzer Konzils, das die Auswirkungen des Großen Schismas und des Verfalls päpstlicher Autorität und die dadurch entstandenen großen seelischen Schäden für den Klerus und für das Kirchenvolk beseitigen wollte: Rückkehr zur reinen Lehre, zum Gehorsam gegenüber Rom, zur Armut und Glaubenstreue der Urgemeinde. Nun treten zu B.s Zeit folgende Erscheinungen stark hervor: Die starke Wertung der Hl. Schrift für das Leben und die Lehre der Christen und der Kirche, die Erkenntnis von der heidnischen Unterwanderung der christlichen Lehre durch den Heiden Aristoteles und den Sarazenen Averrhoes, der Abbau der z. T. heidnisch-bestimmten Säulen einer scholastischen Theologie, das starke Hervortreten der Mystik in den Studienhäusern der Reformklöster der Burisfelder, der Windsheimer und der Melker Kongregation.

Zur (Darstellung der) Biographie B.s diese eine Frage: Sollte nicht B. aus Gewissensgründen Heidelberg verlassen haben, als dort die Lehrrichtung der via antiqua eingeführt wurde? (Vgl. G. Ritter, ‚Die Heidelberger Universität', 1927, p. 328). Unter den von E. angegebenen Namen der Universität fehlen gerade die damals dort wirkenden bedeutendsten Theologen, wie Jakob von Jüterbog (alias: Jakob von Krakau, Jacobus Carthusiensis), der als Karthäuser und Professor der Theologie an der Universität Erfurt, die Not seiner Zeit in seltener Eindringlichkeit geschildert und gegen die weltlichen und kirchlichen Mißstände seiner Zeit angekämpft hat. Ebenso hätte der bedeutende praktische Reformtheologe Johannes Carthusiensis, Prior der Kathause auf dem Petersberg zu Erfurt, genannt werden müssen. (Vgl. J. Klapper, ‚Der Erfurter Karthäuser Johannes Hagen', 1960f; R. Damerau, Studien z. d. Grundl. der Reformation', Bd. III, Bd. IV, Bd. X und Bd. XI).

Es ist zu begrüßen, daß sich der Autor nicht dem Jargon dominikanisch-thomistischer Theologen anschließt und Ockham als Verfechter einer destruktiven und antikirchlichen Haltung ansieht. Gerade in der größten Not der Kirche und des Papsttums haben gläubige Nominalisten wie Nikolaus von Dinkelsbühl[1], Johannes Gerson[2] und Peter von Ailly[3] die Kirche während des Konstanzer Konzils gerettet.

Nach der Ansicht des größten Theologen und Philosophen des 14. Jahrhunderts, Heinrich von Langenstein (von Hessen), hat die Kirche durch die Sanktionierung der Lehre des Thomas von Aquin eine folgenschwere Entwicklung eingeleitet und in der Konsequenz davon Verfechter anderer philosophischer Grundhaltungen zu Häretikern gemacht und philosophische Unmöglichkeiten determiniert. Es ist darum nur zu verständlich, daß die meisten philosophisch-theologischen Fragestellungen von Nominalisten dazu genutzt werden, den Argusaugen der Ketzerriecher zu entgehen. Von diesen Fakten aus muß die Irrtumslosigkeit der Kirche anders beurteilt werden, wie E. es will und tut[4]. Das Zentrum dieser grundsätzlichen philosophischen Auseinandersetzungen war die von der Kirche sanktionierte Transsubstantiationslehre. Das schlug sich z. B. in der Metaphysik B.s nieder: Das Accidens wird zur Substanz gemacht etc. Damit wird die aristotelische Lehre als Stütze der Kirchenlehre unmöglich. Die Folgen sind: Der Antiaristotelismus, das Ausweichen in die Potentia Dei absoluta, das Entblättern der kirchlichen Determinationen von ihrem philosophischem Unterbau und ihrer Überprüfung an den Aussagen der Hl. Schrift. Nur ein Hinweis auf eine Äußerung Biels in seinem Metaphysikkommentar, die unsere These bekräftigt: ‚Theologia vero supernaturalis est fundata super articulis fidei firmiter simpliciter evidentia naturali creditis aut credendis in mente. De illa theologia non est locutus Aristoteles, naturalis philosophus, sed de theologia seu sapientia in hac naturali acquisita sine speciali influentia'[5]. Neben dem subtilen, logischen, vom Utrum-Fragen beherrschten Wortgeplänkel der Universitätstheologie floß der Strom ernster und devoter Frömmigkeit in den Klöstern und in ihren Studienhäusern von Bernhard her. Er ist repräsentiert durch J. Gerson und Johannes Hagen (Carthusiensis), dazu von der Imitatio Christi. Bereits 1965/66 warnte ich vor einer Verzeichnung des religiösen Lebens B.s, da im Sentenzenwerk diese tiefen religiösen Anliegen nur z. T. zu finden seien[6]. Hier klafft eine gewisse Lücke in der Biographie B.s, obwohl E. selbst feststellt, daß B. der Theologie den Vorrang gebe (p. 163). Ebenso hatte Oberman geurteilt[7].

Der Autor macht nun die Einordnung der Morallehre im Sentenzenwerk B.s deutlich: Sie schließe an die Tatsachen der Heilsgeschichte an, die in der Schöpfungslehre, Christologie und Erlösungslehre verhandelt würden. Das geschehe ganz nach dem Vorbild der Sententziarier: Hier Gott als Spender der Gnade und dort der Mensch, der mit dem freien Willen und mit der Vernunft ausgerüstet ist, der sich selbst

[1] R. Damerau, ‚Die Abendsmahlslehre des Nominalismus, insbesondere die des Gabriel Biel' in ‚Studien zu den Grundlagen der Reformation' Bd I, p. 76ff.

[2] R. Damerau, ‚Der Laienkelch', in ‚St. z. d. Grdl. d. Ref.', Bd II, p. 57ff.

[3] a.a.O. Bd. I, p. 60ff.

[4] s. dazu Damerau, R. ‚Stud. z. d. Grdl. d. Ref.' Bd. I p. 53 u. 42, Bd XI p. VII, dazu Hs. Nr. 4319 fol. 231v der Nat. Bibl. Wien.

[5] Zu d. Anm. 377 p. 102 bei Ernst: E. dürfte nicht zutreffend gelesen haben: s. Damerau, R. a.a.O. Bd I p. 17: ‚Dort behandelt Biel von Bl. Ir–196vII die Metaphysik des Aristoteles'. Der Rezensent hat als erster auf diese Hs. aufmerksam gemacht.

entscheiden kann und das Gute verwirklichen soll. Die Grenzen der menschlichen Fähigkeiten werden nun verschieden gesetzt und geben Anlaß zu Diskussionen.

Kap. 2: Gott – Welt – Mensch

Die Einfachheit Gottes. Biel lehnt die Formaldistinktion des Skotus und die distinctio virtualis des Thomas ab, da sie überflüssig seien, denn in Gott liege eine reale und formale Identität von seinem Wesen und von seinen Attributen vor. B. beruft sich auf die Autorität der Hl. Schrift, der Kirche und auf das philosophische Sparsamkeitsprinzip, das seine Vielfalt ohne einen zwingenden Grund ausschließt. Das göttliche Wesen ist mit der göttlichen Weisheit etc. identisch. B. unterscheidet zwischen der Vollkommenheit als einer Sache und als Zeichen (conceptus) für eine Sache. Auf Gott angewandt: In Gott gibt es nur ein Wesen höchster Vollkommenheit etc. Die Aussagen darüber sind nur Konzeptus, also Zeichen, Namen etc. Die Vielfalt der göttlichen Attribute kann also zusammen mit der Realidentität Gottes bestehen. Nach E. gibt B. der Theologie den Vorrang.

Der göttliche Intellekt: B. geht von der Voraussetzung aus, daß in Gott Wesen und Intellekt etc. identisch sind; d. h. Gott ist Substanz, ist Intellekt etc. Erkennt nun Gott evtl. durch Ideen? Dem steht die Unveränderlichkeit Gottes von Ewigkeit her entgegen. Für B. ist eine ‚Idee' nur relativ, sodaß die Idee im göttlichen Geist nur die Kreatur selbst ist. Das Gleiche gilt für den Intellekt, da das Wesen Gottes selbst Erkenntnis ist.

Hinter dem göttlichen Willen steht der eine Gott mit allen seinen Atributen, der also auch vom Intellekt bestimmt ist und so ein vernünftig handelnder Wille ist. Er kann alles tun, was nicht einen logischen Widerspruch einschließt. So kann Gott manche Dinge de potentia ordinata und andere de potentia absoluta tun und bleibt trotzdem die eine Macht Gottes, die das, was sie durch Zweitursachen hervorbringt, auch unmittelbar hervorbringen kann, da Gott tatsächlich in die von ihm eingesetzte Ordnung eingegriffen hat.

Was ergibt das für die moralische Ordnung? Gott hat in seiner Freiheit diese Ordnung gesetzt, an die er nicht gebunden ist, denn in der Heilsgeschichte sind Beweise dafür vorhanden, daß Gott die gesetzte Ordnung durchbrochen hat. So ist der Wille Gottes (incl. ratio Dei) der Maßstab eines sittlichen Handelns der recta ratio des Menschen, wenn dieser Gott als ultimus finis hat.

Wie ist nun B.s Stellung in der Theologie und Philosophie des Spätmittelalters zu bestimmen? Trotzdem sich B. zu Ockham bekennt, sind die Urteile über die Abhängigkeit B.s von Ockham verschieden. Diese Urteile hinken jedoch, da bisher nur wenige Einzelfragen des B.schen Werkes behandelt wurden. Gewiß ist eine starke Abhängigkeit von anderen großen scholastisch-theologischen Werken, von den Kirchenvätern und von der Tradition gegeben[8]. Verzeichnet scheint uns das Urteil von E. Iserloh zu sein, denn B. als ‚Schüler Ockhams' hat die Hl. Schrift besonders intensiv benützt. Wir haben nachgewiesen, daß B. in der Laienkelchfrage und besonders in der Gebetslehre sehr stark von Nikolaus von Dinkelsbühl abhängig ist[9]. Mithin stehen die meisten Urteile über B. auf sehr schwankendem Boden und sind einer Überprüfung wert.

Diese moralische Ordnung ist gerecht und gut, weil Gott sie setzt, denn sie fließt aus der freien Güte und Barmherzigkeit und aus der Weisheit Gottes. Trotzdem bleibt die moralische Ordnung unverändert. Wie wird nun der Wille Gottes erkannt? Einerseits durch die Offenbarung und andererseits durch das Geschehen selbst, denn der Mensch muß und kann sich dem Gotteswillen gegenüber konformieren. Die vielen Abschattierungen und Nivellierungen, die hier von B. abgehandelt werden, können wir in diesem Rahmen nicht nachzeichnen. So spiegele die recta ratio hominis die recta ratio Dei – das ewige Gesetz – wieder, sodaß ein Tun wider die recta ratio ein Tun wider die lex aeterna sei. Die recta ratio habe in jedem Menschen die gleiche immanente Gültigkeit und schließe den Verpflichtungscharakter des göttlichen Gesetzes ein. Die Erkenntnisquelle für das ewige Gesetz sei die Offenbarung, für das sittliche Naturgesetz sei es das natürliche Licht der Vernunft. An dem geoffenbarten Dekalog entstehe die Frage, inwieweit er Gottesgesetz oder Naturgesetz sei. Im engeren Sinne dürften lediglich das 1. und 2. Gebot des Dekalogs Naturgesetz sein, da sie Gott als ultimus finis haben[10]. Nach dem scholastischen Lehrrhythmus folgt nun bei B. ein Vergleich zwischen altem und neuem Gesetz, zwischen der lex occidens und der lex vivificans, zwischen der lex timoris und der lex amoris.

[6] s. Damerau, R. a.a.O. Bd III p. 10

[7] Oberman, ‚Spätschol.' p. 393

[8] Interessant ist, daß N. v. Dinkelsbühl in seinen Quästionen zum Galaterbrief, qu. 11 u. 12 mit denselben Beispielen wie Biel argumentiert. s. Damerau, R., Stud. z. d. Grdl. d. Ref.' Bd IX p. 99–141

[9] s. Damerau, R., ‚Das Herrengebet' in Bd III und ‚Der Laienkelch' in Bd II der ‚Stud. z. d. Grdl. d. Ref.'

[10] Nikolaus von Dinkelsbühl hat diese Frage gründlich abgehandelt. s. Damerau, R. a.a.O. Bd IX p. 99–126: Utrum omnia praecepta decalogi sint de lege nature?'

Kap. 3: ‚Der Mensch in der Welt und vor Gott'

Welche Voraussetzungen muß der Mensch zur Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe mitbringen? B. lehnt gegenüber Ockham und Thomas jede Unterscheidung zwischen der Seele und ihren einzelnen Vermögen ab. Eine Aufteilung der Seele in ihre einzelnen Potenzen sei nach B. nicht möglich.

Der Mensch hat einen naturgegebenen Willen, der mit dem freien Willen realidentisch ist. Diese natürlichen Strebevermögen entsprechen in ihrer Anzahl den apprehensiven Vermögen und Kräften des Menschen. Unter ‚Willen' versteht B. ein vernünftiges Streben, das ein Verstandesurteil voraussetzt und das den Menschen befähigt, seinen Akt in Freiheit zu wählen. Nach einer gründlichen Durchleuchtung der Begriffe amor amicitiae und amor concupiscentiae fügt B. das weitere wichtige Moment eines geordneten oder ungeordneten Wollens hinzu. Für B. kann der Wille infolge seiner naturgegebenen Freiheit seinen Antrieb zügeln, trotzdem er nur mit Hilfe der eingegossenen Gnade verdienstlich handeln kann. Das war die ontologische und physische Ebene des Willens. B. geht nun zur ethischen Sphäre des Willens über.

Welche Verpflichtung hat nun der Willen? Die Regel seines Handelns erhält er vom höheren Willen, der ihn dazu verpflichtet sich zu zügeln. Dieses Problem stellt B. an der Sünde des ersten Engels dar. Die Norm des freien Willens sei der Wille Gottes, d. h. das in die recta ratio eingeschriebene Naturgesetz. Der Mensch habe die Originalgerechtigkeit verloren und damit die Harmonie zwischen dem sinnlichen Strebevermögen und dem Willen. Die Willensfreiheit werde als ein unwiderlegliches Phänomen in der ganzen scholastischen Theologie gelehrt. Für Biel sei das liberum arbitrium nach einer Definition des Bernhard von Clairvaux eine auf Grund der Willensfreiheit unverlierbare, vom Willen untrennbare und vom Vernunfturteil unlösbare Befähigung seiner Zustimmung zum sinnlichen oder geistigen Streben. Der Mensch selbst habe also die Verantwortung für sein Heil in positiver und in negativer Sicht. Die Vernunft dirigiere den Willen zu einem Akt, denn sie könne zwischen Gut und Böse unterscheiden. Trotzdem eine Reihe von Einwirkungen auf den Willen gegeben seien, könne er grundsätzlich nicht gegen sein Wollen zum Wollen gezwungen werden.

Freiheit von Knechtschaft: Gemeint sei die Freiheit von Schuld, von ewiger oder zeitlicher Strafe. Es sei also ein Sündigenkönnen ohne das liberum arbitrium nicht möglich, trotzdem das posse peccare nicht zur Freiheit gehöre. Solange der Mensch als Erdenpilger lebe, sei er nicht von der Anschauung Gottes erfüllt, das bedeutet, daß er sündigen und seine Freiheit mißbrauchen könne.

Der Wille im Stand der gefallenen Natur: Für Biel ist die Erbsünde ein Fehlen der geschuldeten Originalgerechtigkeit, hinzu trete noch die concupiscentia. Hier schließe sich B. Anselm an, der die Erbsünde als carentia originalis iustitiae definiert. Der Wille habe nicht seine Freiheit verloren, besitze aber von Jugend auf eine Neigung zum Bösen. Der Wille sei lediglich verwundet und werde dadurch im Vollzug seiner Freiheit behindert[11].

Was vermag der Wille zu tun? Kann B.s Lehre als Pelagianismus oder Semipelagianismus abgetan werden? Nun B.s Lehre: 1.) Das liberum arbitrium könne de natura sine gratia einen moralisch guten Akt wählen. 2.) Der Mensch könne mit seinen natürlichen Kräften die göttlichen Gebote hinsichtlich der Substanz des Aktes erfüllen. 3.) Der Mensch könne de natura die Todsünde vermeiden. 4.) Der menschliche Wille könne ex naturalibus Gott über alles lieben, denn das sei ein Befehl der recta ratio. 5.) Der Wille könne ex natura auf die Gnade vorbereiten. Wenn er das tue, was in seinen Kräften stehe, so verdiene er die Gnade de congruo. Es geht eben nicht um verschiedene Denkweisen, wie E. in Entschuldigung B.s argumentiert, sondern um die göttliche Botschaft, daß Christus allein der Retter ist. E. gesteht allerdings zu, daß B. dem Semipelagianismus bedenklich nahegekommen ist.

Das sittliche und verdienstliche Handeln: B. nennt dafür folgende Bedingungen: 1.) Eine bewußte und freie Setzung des Aktes durch den Willen 2.) Die Übereinstimmung des Willens mit der recta ratio 3.) Die notwendige Übereinstimmung des Aktes mit den erforderten Umständen. Der Akt sei tugendhaft, wenn er bewußt mit der recta ratio übereinstimme. So sei auch für einen tugendhaften Akt die Aktivität der Klugheit und des Willens erforderlich. Es müsse demnach die aktuelle recta ratio das Partialobjekt des actus elicitus sein.

Notwendige und freie sittliche Akte: Es gebe bei B. einen seinsgemäß tugendhaften Akt, durch den der freie tugendhafte Akt bestimmt werde. Die sittliche Qualität eines äußeren Aktes bestehe im Befohlensein durch den inneren actus elicitus bonus, während der äußere Akt keine Qualität besitze. B. legt also den größtmöglichen Wert in der ethischen Qualifikation auf den inneren Willensakt.

Die Intention: Nach Ockham und B. seien die recta ratio und die gebotenen Umstände als Objekt des notwendig guten Aktes anzusehen. Die Intention sei also ein Willensakt in Bezug auf den finis, also gut. Erforderlich dazu sei auch die rechte Ordnung der Mittel.

In der Frage nach den sittlich indifferenten Akten spricht Ernst B. eine letzte Klarheit ab. Indifferent sei ein Akt – weder

[11] s. dazu Damerau, R. a.a.O. Bd III p. 108ff.

moralisch gut oder schlecht – der vom dictamen rectae rationis garnicht berührt werde. Zu diesen Akten gehören alle vom Willen befohlenen inneren und äußeren Akte des Verstandes und der anderen Vermögen. Diese Akte könnten durch die Änderung der Intention verschiedene sittliche Bestimmungen erhalten.

Der Wert des menschlichen Handelns: Meritorisch gute Akte seien diejenigen, die entsprechend der recta ratio um Gottes willen – das ist ihr Ziel – entsprechend der caritas und der dem Menschen innewohnenden gratia gesetzt seien. Die Bedeutung eines sittlich guten Handelns ergebe sich daraus, ob das Tun ex puris naturalibus ein gutes oder wertloses sittliches Handeln sei. Wer die Tugend um ihrer selbst willen tue, handle nach der recta ratio, also tugendhaft. Folglich müsse also nicht jeder Akt tatsächlich auf den finis ultimus bezogen sein. Der unvollkommene tugendhafte Akt ex puris naturalibus sei also bei B. möglich, der vollkommene allerdings nur mit Gottes Gnade. So sei auch der Mensch aus seinen natürlichen Kräften in der Lage neue Todsünden zu meiden. Gott als finis ultimus müsse nicht jeden guten Akt nach seiner Barmherzigkeit bestimmen.

Die Fähigkeit zur Erfüllng der Gebote nach ihrer Substanz besitze der Mensch ex naturalibus, aber nicht gemäß der Intention des Gesetzgebers, da diese nur durch meritorische Akte möglich sei. Zu diesem Tun genüge – so B. – die gratia gratis data, unter der kaum mehr als das zu allem Handeln notwendige Mitwirken der causa prima mit den causae secundae zu verstehen sei, hinter dem der Heilswille Gottes stehe.

Die Gottesliebe und die Disposition zum Gnadenempfang: Der Mensch könne aus den naturgegebenen Kräften Gott über alles lieben, da der Wille das dictamen rectae rationis erfüllen könne, da die Ratio die Fähigkeit habe, da höchste Gut zu erkennen. Der freie Wille des Menschen könne also das Gute wählen. Der Analogiebeweis dafür: Ein Mensch könne ein irdisches Wesen über alles lieben; also auch Gott. Beseitige der Mensch den obex und tue er das, was in seinen Kräften stehe, so nehme Gott dieses Tun zur Eingießung der Gnade an. Der Mensch könne das, so glaubt Biel.

Das verdienstliche Handeln: Akte der natürlichen Sittlichkeit und des verdienstlichen Handelns seien als Akte des Gehorsams gleicher formaler Struktur: Die einen im Gehorsam gegenüber der recta ratio, die anderen gegenüber dem Gebot der Gottesliebe. Der Unterschied der beiden Akte liegt im Willen Gottes begründet, denn er akzeptiere das Werk als verdienstlich. Absolut betrachtet sei die Rechtfertigung des Menschen nur an Gottes freischenkende Huld gebunden, da Gott frei verfüge. De potentia Dei ordinata werde nur der zum ewigen Leben angenommen, der die gratia infusa oder die caritas besitze. Der Beweis dafür liege für B. in 1. Cor. 13 vor, wo die caritas creata gemeint sei. Die Verdienstlichkeit eines Aktes hänge somit allein vom gnädigen Willen Gottes ab. Alleiniger Maßstab für die Verdienstlichkeit eines Aktes sei seine Akzeptation durch Gott (gratia increata).

Nach der potentia Dei ordinata sei die gratia infusa aus der barmherzigen Anordnung Gottes de facto die Norm für die meritorische Annahme eines Tuns. Die Gnade und der freie Wille seien die Ursachen eines meritorischen Aktes. Durch die Gnade sei ein Akt einer solchen Belohnung würdig. Die moralische Anstrengung des Menschen sei erforderlich, denn die eingegossenen Tugenden gehen ohne die erworbenen nicht in den Akt über.

Biels Anthropologie: Trotz der Erbsünde sei die Grundfreiheit des Menschen nicht aufgehoben; dadurch sei die Möglichkeit eines sittlich guten Handelns gegeben. Ernst schließt mit der Feststellung: ‚Luther mußte Biels Lehre vom Menschen und von den Fähigkeiten des freien Willens ablehnen, denn von der Schultradition des Augustinismus mußte er dem Willen die Fähigkeit zur Setzung sittlich guter Akte absprechen. Nach Luther ist alles sittliche Handeln ein Handeln ‚coram Deo'.

Zur Beurteilung: Ernst's Werk ist ein dankenswerter Beitrag zur Eruierung spätmittelalterlicher Lehrstücke. Im Gegensatz zu E. beurteilen wir die Bedeutung B.s, besonders seines Sentenzenwerks, für Luthers theologische Entwicklung als wenig bedeutsam. Von diesem Urteil nehmen wir die ‚Expositio canonis missae' B.s aus, die für die Gebets- und Abendmahlslehre Luthers von erheblichem religiösem Interesse war. Das positive Urteil Luthers über B. betrifft ohne Zweifel dessen Meßkanonauslegung, die Luther in seiner katholischen Zeit sehr geschätzt und intensiv gekannt hat. Luthers reformatorisches Werden von B. her deuten zu wollen, ist deshalb nicht zutreffend, weil Luther den Weg der mystisch-mönchisch-introversen Frömmigkeit durchlebt und durchlitten hat. Wir weisen auf unser Werk ‚Die Demut in der Theologie Luthers'[12] hin, das in aller Gründlichkeit dieser für Luther so bedeutsamen religiösen Welt nachgegangen ist. Luther war in seiner reformatorischen Erkenntnis gefestigt, als er seine Glossen zum Sentenzenkommentar B.s am Textrand zufügte. Zur Ausdeutung der ‚Quaestines metaphysicae' und des Sentenzenkommentars haben wir uns zur Ansicht G. Ritters durchringen müssen, daß gerade im Arguitur und in den Rationes die eigene Haltung des Nominalisten in den meisten Fällen deutlich wird. Bestärkt wurden wir darin durch das Urteil Heinrichs von Langenstein[13], der in seinem Sentenzenkommentar der Kirche vorwirft, durch die Sanktionierung des Realismus schwerwiegende Folgen für die Lehrentwicklung der Kirche heraufbeschworen zu haben. Das wären wohl: Die Außerkraftsetzung des Ökonomieprinzips, die Setzung von philosophischen Unmöglichkeiten, die Verketzerung philosophisch anders Denkender. Die Kirche ist mithin schuldig an der darauf folgenden philosophisch-theologischen Entwicklung: So wird Aristoteles Substanz-Accidenzlehre in der thomistischen Transsubstantiationslehre außer Kraft gesetzt; er wird als heidnischer Philosoph erkannt und seine Lehren werden auch angezweifelt. Das erstreckt sich bis in die Sittenlehre hinein, wo der Semipelagianismus der thomistisch-bestimmten Lehre entdeckt oder sogar weiterentwickelt wird. Die nicht realistisch bestimmten Theologen sind zur starken Ausweitung der potentia Dei absoluta gezwungen worden, um die philosphischen Unmöglichkeiten der kirchlichen Determinationen begründen zu können. In der Folge davon werden die causae secundae und die potentia Dei ordinata abgewertet. Die durch Determinationen der Kirche begründeten Kirchenlehren werden ihres philosophischen Unterbaus entblättert und an der Hl. Schrift geprüft; ihre Geltung hatte im 15. Jahrhundert erheblich zugenommen. Das Versagen der Universitätswissenschaft – ihre Superbia, ihr formal-logistisches Denken – erbrachte eine Neubelebung des Mönchtums und der introversen Frömmigkeit nach dem Ruin der Kirche und ihrer Vertreter im und nach dem Großen Schisma. Die Verunsicherung der Gläubigen hatte erheblich zugenommen. Daraus erklärt sich deren Rückblick auf die Urgemeinde als dem Ideal einer rechten Kirche[14], ihre Ungewißheit über ihren Heilsstand gemäß der Kirchenlehre nach der Aussage Gregors: ‚Bonarum mentium est timere culpam, ubi non est culpa', dazu ihre Bedrohung durch den Teufel und die Dämonen[15]. Wir weisen auf unsere Darstellung über Biels devote Haltung hin[16]. Vom Sentenzen-Werk her Biels letzte religiöse Anliegen deuten zu wollen, dürfte doch fragwürdig sein. Das Urteil von E., daß Luther aus dem Augustinismus, seiner Ordenstradition, zu deuten sei, dürfte nur zu einem kleinen Teil berechtigt sein. Es wird darin übersehen, daß Luther beim Klostereintritt bereits Magister artium, also ein versierter Kenner der Philosophie, war; wie es seine frühesten Äußerungen zeigen, war er ein guter Nominalist. Bereits 1509 lehnt Luther den Analogiebeweis innerhalb der Theologie ab[17]. Es liegt schon zu dieser Zeit eine antiaristotelische Haltung beim Augustinermönch vor[18]. Das bedeutet aber auch gleichzeitig eine klare Abgrenzung gegen die Prinzipien eines Thomas v. A. und eines D. Skotus. Gleichzeitig ist eine andere Deutung der Grundthese der Ethik des Aristoteles – damit auch der scholastischen Theologie und Morallehre – festzustellen: ‚Ein Mensch, der im Gerechten seine Existenz hat, wirkt Gerechtes.' Ebenso ist eine metaphysikkritische Haltung des katholischen Luther und ein erheblicher Gegensatz gegenüber der statischen Gottesauffassung des Aristoteles zu eruieren[19]. Dazu tritt die mönchisch-mystische Erfahrungstheologie, die in der Wertung der Regula Augustini et Benedicti fundiert ist, und die in ihrer von Luther erfahrenen und erlebten Konsequenz den Grundsatz der scholastischen Morallehre ‚facere, quod in se est' ad absurdum führt und annulliert. Dazu kommt die meditative Betrachtung der Passion Christi ‚pro te', die für das geistliche Leben des Servus Dei bestimmend ist[20].

Luther hat die wertvolle introverse Religiosität der militia Christi – pauper Christi, Servus Dei – von Augustin, Cassian, Benedikt, Bernhard v. Cl., Anselm, Hugo v. St. V., Gerson entgegengenommen. Die intellektbestimmte scholastische Theologie mußte er in seiner katholischen Zeit nicht verarbeiten. Seine theologischen Grundlagen waren selbst erlebt und erfahren und hatten so einen Konfessionscharakter. Das Zentrum seines religiösen Mühens war Gott als letztes Ziel und Inhalt, der in seiner absoluten Freiheit, Macht und Barmherzigkeit, nach seinem Ermessen verfügte.

Einige Konsequenzen aus B.s Sittenlehre: Gottes Tun hängt von der Würde einer Person ab, der Gottes Gnade zugeeignet wird. Es stehen das Tun des Menschen und sein persönlicher Wert der Gnade Gottes gegenüber. Ist das nicht ein menschlich-allzumenschliches ‚Do, ut des' – Verhältnis? Der christliche Sinn des Gesetzes nach Gal 3,24 und nach Röm 3,20, Erzieher auf Christus hin zu sein, wird ins Gegenteil verkehrt. Das Gesetz muß geistlich verstanden werden. Das ganze Leben des Menschen steht unter der Versuchung und unter der Anklage. Wo bleibt die tiefe seelische Wahrheit in der Anwendung des geistlichen Gesetzes? Das christlich-verstandene Gesetz führt zu Christus, dem Salvator, und nicht zu dem Richter. Es geht in der Offenbarungstheologie nicht um das moralisch-ethische Tun dieser Welt, sondern um die Gerechtigkeit, die Gott aus Gnaden schenkt. Es geht also nicht um menschliche

[12] s. Damerau, R. in Stud. z. d. Grdl. d. Ref. Bd V

[13] s. Damerau, R. a.a.O. Bd I p. 32ff.; besonders p. 42; u. Bd XI, p. VII

[14] s. Damerau, R. a.a.O. Bd X p. VIIIff.

[15] ebda. p. XVf.; Bd XI, p. VIIIff.

[16] a.a.O. Bd V, p. 47–51

[17] a.a.O. Bd V, p. 139

[18] a.a.O. Bd V, p. 55

[19] a.a.O. Bd V, pag. 111

[20] a.a.O. Bd V, pag. 110–118

Qualitäten – freier Wille, natürliche Erkenntnisse, Reinheit kreatürlicher Dinge, um Verdienen und Erwerben der Gnade – sondern um den einzigen von Gott gewiesenen Weg zu ihm, Christus. Auch die Kirche steht unter dem Verdikt der Kreatur, wenn sie darum betet: ‚Vergib uns unsere Schuld...' Die Sünde des Menschen wird bei B. seziert, abgestuft und so nivelliert; deshalb folgt daraus der Traum vom meritum de congruo und de condigno. Der ganze Mensch ist der Sünde verfallen, also auch die Ratio, die der größte Feind Gottes ist. So werden die Begriffe der Moralphilosophie – eine heidnisch-christliche Mixtur – in die Offenbarungstheologie übertragen, denn die recta ratio und die bona voluntas gelten nicht im Offenbarungsbereich, da Gottes und des Menschen Urteil grundverschieden sind. Es geht also nicht um die fides formata, weil der Glauben, sofern er lebendig und echt ist, die caritas, die Taten der Liebe, sine merito, einschließt. Es ist also der Glauben an Christus: ‚Dir sind Deine Sünden vergeben!' Es werden Begriffe aus der Moralphilosophie, wie z. B. Facere, operari etc., entnommen und so statuiert, als ob sie in der Welt der Offenbarung Geltung hätten. Heilsnotwendig bleibt allein der Glauben an Christus. Es geht hier also um die Reinheit der Lehre – der von Gott gegebene Heilsweg, Christus allein – und nicht um die Lebensführung, die ebenso wie der Mensch Erde ist. Der neue Mensch – eine Tat der Barmherzigkeit Gottes – sucht die guten Taten und die Reinheit nach dem Willen Gottes. Es wird also der ganze Mensch durch Gottes Gnade in Christus neu; er wandert von Tugend zu Tugend in der Unvollkommenheit und in dem Angefochtensein dieses irdischen Lebens weiter, bis er die Erfüllung seiner Glaubenshoffnung im neuen Leben erhalten darf.

Marbach Rudolf Damerau

Pfister, Rudolf: **Kirchengeschichte der Schweiz Zweiter Band: Von der Reformation bis zum zweiten Villmergerkrieg.** – Zürich: Theologischer Verlag 1974. XX, 756 S. Ln sFr. 96.–

Zehn Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes kann Rudolf Pfister, Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte an der protestantischen Theologischen Fakultät in Zürich, den zweiten Teil des auf drei Bände berechneten Werkes vorlegen. Der Band umfaßt den Zeitraum vom Beginn der Reformation bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts (Vierter Schweizerischer Landfriede 1712). Zum erstenmal wird in diesem Werk die katholische und protestantische Kirchengeschichte der Schweiz zusammen behandelt, und man darf dem Autor dankbar anerkennen, daß er dies mit großer Sorgfalt, ja mit erstaunlichem Verständnis auch für die katholischen Belange tut. Vielleicht hängt es mit diesem Bemühen nach ökumenischer Haltung zusammen, daß der Vf. den sehr schwierigen Stoff rein referierend behandelt. Das hat aber zur Folge, daß man an manchen Stellen eine Akzentsetzung vermißt. So etwa in der Behandlung der Täuferbewegung, bei der Reformierung der bündnerischen Vogteien Veltlin, Chiavenna und Bormio und besonders bei einer Wertung des 2. und 4. Landfriedens.

Es liegt wohl in der besseren Quellenlage und in der vorangetriebenen historischen Forschung, daß der protestantische Teil dieser Epoche breiter und plastischer erscheint als der katholische, geht es doch in der protestantischen Forschung hier um die Anfänge der Reformation und die Pioniergestalten dieser Bewegung (Zwingli, Farel, Calvin etc.). Trotzdem wären gerade für das 16. Jh. aus den zahlreichen Arbeiten der Vasella Schule Erkenntnisse zu fördern, die über Reinhardt – Steffens und J. G. Mayer hinausführen.

Es ist ein besonderer Vorzug des Werkes, daß auch Literatur- und Kunstgeschichte und sehr viel Volkskundliches hineingewoben ist. Eine sorgfältig ausgewählte Reihe von 80 Illustrationen mit eingehenden Legenden, ein ausführliches Register und eine stattliche Zahl von Ergänzungen und Korrekturen zum ersten Band schließen den wertvollen Band.

Dieser 2. Band der Kirchengeschichte der Schweiz bekommt noch eine besondere Bedeutung dadurch, daß der Autor die Ergebnisse der neuesten Zwingli- und Calvinforschung auch in ihren theologischen Aspekten zusammenfaßt. Ebenso gibt das Werk eine willkommene Darstellung des Humanismus im schweizerischen Raum.

Sarnen Leo Ettlin

Fischer, Kurt: **Sakrale Goldschmiedekunst im Kreise Coesfeld.** – Coesfeld: Im Selbstverlag hrsg. von der Kreisverwaltung Coesfeld 1973. 219 S. mit 64 (+ 88) Abb., dazu 6 Farbtafeln. (Beiträge zur Geschichte und Volkskunde des Kreises Coesfeld, Bd 13)

1959 erschien der erste Band dieser verdienstvollen „Beiträge", unter denen K. Fischer nun ansehnliche Goldschmiedearbeiten aus dem Kirchenbesitz vorstellt. Das geschieht in 64 Abbildungen mit jeweiliger Beschreibung samt Herkunftsangabe. Bei der außerordentlich reichen Ausstattung des Buches kommen aber bei manchen Abbildungen noch Detail-Aufnahmen hinzu, die zusammen mit Strichzeichnungen von Beschau- und Meisterzeichen 88 weitere Abbildungen zählen lassen. Für die Kunde vom Handwerk und die Heimatkunde des Kreises sind ergiebig die Abhandlungen „Die Goldschmiede und die St. Lukas-Gilde in Dülmen" (3–11) und „Die Coesfelder Goldschmiede und ihre Gilde" (13–35). In beiden Fällen wird die Gildenordnung veröffentlicht (7–10 und 29–35). Außer mehr sporadischen Angaben über die in Dülmen (6) und Coesfeld (14ff) nachweisbaren Goldschmiede kann von Coesfeld zwischen 1547 und 1878 eine Reihe von 35 Meistern nachgewiesen werden. Alle diese forschende Arbeit ist in den Anmerkungen mit vielen Verweisen auf die Archivalien belegt. Die gute Leistung von Verfasser und Herausgeber samt Druckerei rechtfertigen die Unterstützung, die das Bistum dieser Edition hat zukommen lassen. – In den „Beiträgen" ist übrigens auch als Band 3 erschienen: Coesfeld um 1800. Erinnerungen des Abbé Baston", der als französischer Emigrant dort gelebt hat und in diesem Tagebuch höchst interessante Schilderungen damaliger Verhältnisse gibt .

Münster Hermann Eising

Weninger, Peter: **Volkskunst in den Alpen.** Einleitung und Bearbeitung von Franz Colleselli. – Frankfurt/M, Innsbruck: Umschau Verlag, Pinguin Verlag 1971. 116 S. mit 16 farb. und 85 schwarz-weißen Abb.; Ln DM 22.80

Der vorliegende Bildbd bietet einen Ausschnitt aus der Volkskunst in den Alpen. Die Auswahl reicht von einem Palmesel des 15. Jh.s bis zu einer Gasteiner Schiachperchten-Maske um 1950. Der Schwerpunkt liegt auf dem 17. bis 19. Jh. Der Bd vermittelt einen Einblick in eine aus dem Volk gewachsene, vor allem von der bäuerlichen Bevölkerungsschicht getragene Kunst, die eine ganzheitliche Lebenshaltung bezeugt und alle Lebensbereiche durchdringt (Stube, Kammer, Küche, Tisch; Feld, Stall, Werkstatt; Geburt, Liebe – Ehe, Tod), in den Alltag einen Zug spielerischer Muse bringt (vgl. Kummet mit geschnitzten und bemalten Mohrenköpfen: 56.57; verzierte Wetzsteinkumpfe und Kleienspeier: 60.61; bemalte Bienenstockbrettln: 66.67; mit Schnitzereien verziertes Melkgefäß: 74; Mangelbrett mit Kerbschnitzerei: 87) und ihn auf einen letzten Lebenssinn ausrichtet (vgl. Mangelbrett: 87; Bettschere: 75; Bienenstockbrett: 67; „Eingericht": 36; Fayencekrug: 25; Weihnachtskrippen: 37,48–51; Votivbilder, Hinterglasbilder, Lüftlmalerei: 98–112; Grabkreuz: 40.41). Unter diesem Gesichtspunkt dürfte dieser Band auch für den Theologen von Interesse sein.

Die in deutsch, englisch und französisch beigegebenen Texterläuterungen könnten etwas ausführlicher sein. Vor allem sollten m. E. die auf den Abbildungen nicht vollständig oder nur schwer lesbaren Aufschriften z. B. auf Krügen, Flaschen, Löffeln etc. im Text wiedergegeben werden.

Eine Auswahl aus diesem Bd (Format 21 x 27) in Kleinformat (11 x 15) erschien 1972 (Pinguin, Umschau; 56 S.; DM 5.60).

Amelsbüren Vinzenz Pfnür

Weber, Klaus: **Der moderne Staat und die katholische Kirche.** Laizistische Tendenzen im staatlichen Leben der Dritten Französischen Republik, des Dritten Deutschen Reiches und der Volksrepublik Polen. – Essen: Ludgerus 1967. XXXV, 439 S.

Durch die Vorlage der 14 Kirchenthesen der F.D.P. im Jahre 1973, die unter der Überschrift „Freie Kirche im freien Staat" die Verdrängung der Kirchen aus dem politischen und öffentlichen Leben in Deutschland anstreben, hat Webers Untersuchung einige Jahre nach ihrem Erscheinen besondere Aktualität gewonnen. Sie macht deutlich, wie die Verfasser jener Thesen bis in den Titel hinein von deutschen und europäischen laizistischen Bewegungen der Vergangenheit abhängig sind – ein Umstand, dessen sie sich wahrscheinlich nicht einmal bewußt sind.

Über diese kirchenfeindlichen Bestrebungen europäischer Staaten in der jüngsten Vergangenheit vermag Webers Buch vorzüglich zu informieren. Es schildert die Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche und die schließlich erfolgte Trennung im liberalistisch regierten Frankreich nach 1880, den „Kirchenkampf" im nationalsozialistischen Deutschland nach 1933 und im kommunistischen Polen nach 1945. W. bringt vorzügliche Detailuntersuchungen zu einzelnen Streitpunkten wie etwa dem Schulkampf im Dritten Reich. Insgesamt liegt jedoch der Wert des Buches weniger in einer detaillierten Einzeldarstellung der drei Bewegungen, die in diesem Rahmen gar nicht möglich gewesen wäre und für die es zunächst der Öffnung der Archive und noch mancher Voruntersuchungen bedarf (an denen z. B. im Auftrage der

„Kommission für Zeitgeschichte bei der kath. Akademie in Bayern" gearbeitet wird). W. beschränkt sich auf die laizistischen Tendenzen in der Gesetzgebung und Rechtsprechung und macht im Vergleich der drei Länder Übereinstimmungen und Unterschiede des komplexen Phänomens deutlich, das man in Frankreich „Laizismus" nannte, während man bei uns – bis heute – von „Entkonfessionalisierung" des öffentlichen Lebens spricht.

Das Ziel ist eigentlich immer das gleiche: Um der in einem modernen Staat gebotenen Neutralität in religiösen Fragen willen suchte der Gesetzgeber offiziell lediglich eine „Trennung von Staat und Kirche" herbeizuführen. Sein unausgesprochenes tatsächliches Ziel war aber in allen drei Fällen eine Schwächung oder gar Vernichtung der katholischen (und evangelischen) Kirche, die als Konkurrentin auf den Alleinvertretungsanspruch des Staates für die Interessen der Bürger verdächtig war. In allen drei Fällen zeigte der Laizismus sich als Weltanschauung bzw. Ersatzreligion mit der Intoleranz gegenüber allen öffentlichen Aktivitäten der Kirchen, die solchen Erscheinungen meistens innewohnt.

Die Unterschiede ergeben sich aus der jeweiligen Vorgeschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche in den Ländern, die W. den drei Kap. seiner Untersuchung voranschickt, und aus den verschiedenartigen Staatsformen, unter denen der Prozeß sich abspielte. So waren in Frankreich die vornehmlichen Angriffsziele der antikirchlichen Gesetzgebung das kirchliche Schulwesen, die Stellung der Orden und die kirchlichen Organisations- und Besitzstrukturen. Im nationalsozialistischen Deutschland hatte man es mehr auf das reich entwickelte kirchliche Vereinswesen sowie auf Zeitungen und Zeitschriften als Einflußorgane der Kirche abgesehen. Auch bediente man sich weniger der kontrollierbaren Gesetzgebung als der Verwaltungsverordnungen und der unkontrollierten Maßnahmen untergeordneter Instanzen. In Polen wurde zusätzlich der caritativ-soziale Bereich als Weg zu Einfluß auf breite Volksschichten vom kommunistischen Staat der Kirche entzogen.

Gemeinsam ist allen drei Bewegungen das Anliegen, die Kirche vor allem von jedem Einfluß auf die Jugend abzuschneiden. Die totalitären Systeme gingen in der Verfolgung ihrer Ziele wesentlich rücksichtsloser vor als der grundsätzlich liberale französische Staat um die Jahrhundertwende. Das Ergebnis des Kampfes ist in Polen noch nicht abzusehen; im nationalsozialistischen Deutschland wurde der Kampf aus innenpolitischen Rücksichten nicht in voller Schärfe zuende geführt und durch das Ende des 2. Weltkrieges abgebrochen. In Frankreich lief sich die laikale Gesetzgebung, die eigenartigerweise vor Rückfällen in Methoden des vom Liberalismus verurteilten Staatskirchentums nicht zurückschreckte und Einschränkungen der Vereinsfreiheit und anderer demokratischer Grundrechte zu Ungunsten von Orden und sonstigen kirchlichen Körperschaften nicht scheute, am passiven Widerstand der Kirche tot und wurde von einer im echten Sinne des Wortes liberalen Rechtsprechung des obersten Verwaltungsgerichts (Conseil d'État) gemildert, bis sich der Staat ohne förmliche Aufhebung der anstößigen Gesetze zu einer für die Kirche erträglichen Handhabung derselben entschloß.

Der Vf. hat zu jedem Augenblick das Gesamtziel seiner Untersuchung im Auge und versteht es, die Details mit dem ihnen zukommenden Gewicht einzuordnen. Die in unterschiedlicher Dichte und zum Teil nur unter Schwierigkeiten zugänglichen Quellen und die reichhaltige bis überbordende, qualitativ jedoch unterschiedliche Literatur weiß er kritisch zu werten und zu verarbeiten. Im Anhang veröffentlicht W. einige bisher unbekannte bzw. schwer zugängliche Dokumente zum deutschen und polnischen Kirchenkampf. Zu den Vorzügen des Buches gehört ein flüssiger und angenehm zu lesender Stil, der die Sicherheit des Autors in seiner Materie verrät.

Köln Norbert Trippen

Rumscheidt, H. Martin: **Revelation and Theology.** An analysis of the Barth-Harnack correspondence of 1923. – Cambridge: University Press 1972. X, 219 S. (Monograph Supplements to the Scottish Journal of Theology. General Editors: T. F. Torrance u. J. K. S. Reid) Lw. £ 3.40

Anhand einer eingehenden Analyse der Korrespondenz zwischen Harnack und seinem ehemaligen Schüler K. Barth aus dem Jahre 1923 sucht Vf. der englischsprechenden Welt den Übergang von der durch Harnack und seine Freunde bestimmten theologischen Position zur Stellung der Dialektischen Theologie Barths zu verdeutlichen. Dabei wird einerseits die Seriösität beider wissenschaftlichen Standpunkte sichtbar, zum anderen aber auch die Tatsache, daß beide Ansätze bis in unsere Zeit hinein weiterwirken.

Nach einer hinführenden Beschreibung des Beziehungsverhältnisses zwischen Harnack und Barth bietet Teil 1 die Übersetzung des Briefwechsels, der in der Zeitschrift „Christliche Welt" veröffentlicht wurde, und eine ausführliche Textanalyse. Harnack hatte das Gespräch mit 15 Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie eröffnet. Er sah diese dadurch gefährdet, daß an die Stelle historischer Kenntnisse und kritischer Reflexionen ein naiver Biblizismus trat; daß Gott und Welt sosehr auseinandergerissen wurden, daß ein radikaler Dualismus entstand; daß folglich auch die Theologie ihre Verbindung zur universitas litterarum verlor; daß an die Stelle der Vernunft die dunkle Sphäre der Subjektivität bzw. die subjektive Erlebnissphäre trat. Vf. faßt die Fragen Harnacks dahin zusammen: „Welchen Wert und welche Überzeugungskraft hat eine Theologie, die belastet ist mit Biblizismus, Fanatismus, Dualismus, Doketismus, gnostischen Spekulationen und Paradoxien? Ist sie noch wirklich Theologie, wirklich Wissenschaft, wenn sie subjektiv ist? Wie kann sie noch überzeugen, wenn sie sich selbst jenseits aller Verpflichtungen gegenüber der Kultur und der universitas litterarum sieht?" (59) – Auf die Anfragen Harnacks hatte Barth seinerseits ausführlich geantwortet. Für ihn hatte es Theologie zu tun mit der einen Offenbarung Gottes, Jesus Christus, der allein durch sich selbst geoffenbart wird. Objekt der Theologie ist einzig das Subjekt Jesus Christus, den wir nur erkennen und finden durch seinen Geist, der nochmals Gott selbst ist. Der von Gott geschenkte Glaube aber besteht in der Erkenntnis der Einheit von Gott und Mensch in ihrer äußersten Gegensätzlichkeit, die sichtbar wird am Kreuz. Kultur und Moralität sowie ein schrittweises wissenschaftliches Begreifen stellen keine Alternative zur wahren Gotteserkenntnis dar; unsere Erkenntnis von gut, wahr und schön ist nicht identisch mit der Erkenntnis von Gottes Güte, Wahrheit und Schönheit. Es gibt das Ja Gottes nur durch sein Nein hindurch. Theologie ist folglich nicht Werk der Vernunft, sondern Zeugnis vom Worte Gottes, das uns im Glauben an Christus erreicht. Dieses Zeugnis aber gibt der Theologie auch ihre Sachlichkeit, ihre Überzeugungskraft und ihren Wert. – Die nachfolgenden drei Stellungnahmen – Harnack hatte das letzte Wort – zeigen bei aller Höflichkeit wenig Versöhnlichkeit. H. bekräftigte seinerseits, daß es ihm um die rechte Verkündigung des Evangeliums gehe. Doch meint er zugleich, daß Barths Theologie sich am Ende in frommes Predigen auflöse.

In der Analyse der beiden gegensätzlichen Positionen fragt Vf. hinsichtlich Harnacks nach seinem Theologieverständnis, die er als eine biblische Geschichtswissenschaft bezeichnet (69), sodann nach seinem Verständnis des „einfachen Evangeliums" bzw. nach dem Wesen des Christentums, schließlich nach der Depravationsform des Evangeliums, die er bei Markion und nun bei Barth wiederentdeckte. Vier Punkte findet Harnack bei Markion bedenkenswert: 1) seinen Dualismus zwischen einer völlig bösen Welt und dem guten Erlösergott, 2) die radikale Neuheit des Evangeliums ohne Anknüpfungspunkte, 3) die Unmöglichkeit, sich diesem neuen Evangelium von außen zu nähern, und den Verweis an die reine Innerlichkeit, 4) den immanenten Doketismus der Erlösungstat Christi, die nur im Glauben hoffend zugänglich ist. Diese Tendenzen scheinen nach Harnacks Befürchtung bei Barth neuaufzubrechen. Gegen alle Verkürzungen des Historischen betont er die Notwendigkeit der historischen Studien für den Glauben. Vf. weist darauf hin, daß Harnack wie seine Zeitgenossen nicht mehr von der Frage „Wie finde ich einen gnädigen Gott?", sondern von der Frage „Wie kann ich zur Erkenntnis Gottes kommen?" beseelt ist. – Hinsichtlich der Position Barths beginnt Vf. mit einer Darlegung der Ablegung der wissenschaftlichen Theologie, d. h. der „Zuschauertheologie", durch K. Barth. In diesem Sinne lehnt Barth eine bestimmte Form der Theologie ab, nämlich jene, die sich Gott als ein Sachobjekt gleichsam gegenüberstellt. Demgegenüber betont er 1) die Verläßlichkeit und universale Gültigkeit der Kenntnis der Person Christi in einem von Gott geschenkten Glauben, 2) die Einheit von Theologie und Verkündigung, 3) die Bestimmung der Theologie als Bezeugung der Offenbarung, 4) die Bestimmung der Theologie als einer Wissenschaft, die sich aus dem Inneren ihres Objektes heraus entfaltet. Innerhalb dieses Rahmens findet auch nach K. Barth die historisch-kritische Analyse ihre Anwendung, wird sie bejaht. Vf. geht dann einmal der Barthschen Auffassung der Gotteserkenntnis nach, sodann der Sprache des Zeugnisgebens, um schließlich die dialektische Beziehung zwischen Offenbarung Gottes und menschlichem Sprechen über sie zu erläutern.

Der abschließende Teil 2, der umfangmäßig etwa der Einführung gleichkommt (169–198), ist einer letzten Bewertung der Korrespondenz gewidmet. Vf. kehrt noch einmal zur Konfrontation der Theologie des 19. Jh. mit der Orthodoxie und dem Pietismus einerseits und dem Positivismus in seinen vielfältigen, naturwissenschaftlich geprägten Formen andererseits zurück. Entsprechend stellte sich für die Theologie die Frage nach der Objektivität. Harnack erblickt offensichtlich in der Abstrahierung vom Subjektiven und der reinen Erkenntnis des Objekts das Ideal der Wissenschaft. Für K. Barth ist die erste Stufe der Realität Gott als verborgener Gott, in seiner Aseität, die für uns aufgrund der Selbst-Offenbarung in der Geschichte – 2. Stufe – erkennbar und vom gläubigen Menschen – 3. Stufe – erkannt wird. Diese 3. Stufe aber ist, wo sie verwirklicht wird, Werk Gottes. Objektivität und Subjektivität sowie der Prozeß der Erkenntnis haben folglich bei beiden Theologen ihren je eigenen Stellenwert.

Wo Vf. die Frage zu beantworten sucht, worin die bleibende Bedeutung der Korrespondenz liegt, zeigt sich noch einmal in aller Deutlichkeit seine persönliche Option für die Zukunftsträchtigkeit der Barthschen Konzeption. Ob allerdings an dieser Stelle nicht doch die Fragen der – vom Vf. selbst angesprochenen – post-barthschen Periode hätten vorgetragen werden müssen? Die beiden Standpunkte übersichtlich und eindringlich gegenübergestellt zu haben, bleibt das Hauptverdienst des Buches.

Wittlaer Hans Waldenfels SJ

Sölle, Dorothee: **Leiden.** – Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag 1973. 223 S. (Themen der Theologie, Ergänzungsband) Ppb. DM 18.50

„Wir können uns dem Thema des Leidens annähern, wenn wir von Leidenssituationen ausgehen und zeigen, wie sie verstanden wurden und welche Veränderungen sie hervorrufen" (186). Dorothee Sölle steht Annäherungen an das Thema Leiden durch. Sie interpretiert die Gethsemane-Geschichte, die Jjob-Dichtung, die Antigone-Tragödie, Sprüche von Meister Eckehart und Reden Thomas Müntzers, Notizen der Simone Weil, Briefe von Naziverfolgten, Arbeiterberichte und chilenische Aufstandslieder. Die Interpretationen werden zu einem Bericht über die „condition ouvrière". Die in der Textinterpretation ansetzende, verstehende Meditation verfolgt das Ziel, unter den härtesten Bedingungen des Leidens der Apathie, dem Masochismus, dem Sadismus, dem Zynismus, dem Traum der Sünde, dem Selbsthaß und dem Ekel zu widerstehen. Widerstand aber ruft zuletzt nach Veränderung. Deshalb werden die Berichte von Frau Sölle als Klage- und Anklagepsalmen gebetet. Beten verändert, stärkt, sammelt zur äußersten Aufmerksamkeit, die dem Leiden abgerungen wird und die wir im Lieben selber geben (109). Dorothee Sölles Buch „Leiden" ist als Gebetbuch (97ff) ein theologisches Buch, das man zur Hand haben sollte.

Warum wirkt dieses Beten nicht peinlich? Frau Sölle beachtet die Bedingungen der äußersten Aufmerksamkeit: ohne Pathos in der Wortwahl, exegetisch, kritisch, ohne ein Wort zuviel werden Geschichten der kritischen Erinnerung an das Leiden interpretiert. Die Interpretation stellt sich der Wirklichkeit, weicht der Realität, in deren Mitte das Kreuz steht, nicht aus. Beim Sehen dessen, „was ist", wird die Argumentation nonkonformistisch.

Weder der allzu gängige Protest gegen den Fortschritt (132) noch totalisierende Erklärungen (134) noch die Theodizee-Lösungen, die mit dem mächtigen Herrscher-Gott arbeiten (176, 178, 183; 17ff; 118) werden zur Interpretation des Leidens zugelassen. Die bekannten Lösungen bleiben Theorie, werden in ihren Verallgemeinerungen unverschämt gegenüber den Leiden der Leidenden, weil Theorien allgemeingültig sind, das konkrete, individuelle Leid der Leidenden vereinnahmen wollen, also nicht achten. Äußerste Aufmerksamkeit will nicht theoretisch vereinnahmen. Sie will Annäherungen an die Wirklichkeit. Annäherungen an die Wahrheit in der Realität. Deshalb sucht Frau Sölle die noch emotional-sensitiv geladene Sprache: ist diese doch die Bedingung dafür, daß Menschen nicht als Stumme im Leiden unverändert bleiben, daß Leidende die Krise des Schreiens, der Klage und Anklage dem Warten auf den Schrei vorziehen (106). Die Wahrheit annehmen, das ruft nach dem zweiten Schritt im Gefüge der Schritte des Leidens, nach einem mystischen Trotz in der Kreuzesminne, der zum Schrei der Anklage wird (128f, 202). Ausgesprochenes Leiden ist und war Widerspruch zum Bestehenden. Als Widerspruch transzendiert es die bloß beschreibende, angepaßte Sprache, wird zur Affirmation dessen, was sehr gut ist und derzeit nicht gegeben wird (130, 198, 205). Äußerste Aufmerksamkeit, sie schreit danach, die Sprache als Bündel der Absicherungen zu überschreiten bis hin zu jener „Schwelle" (Simone Weil), die den Schnittpunkt bezeichnet (etwa im Christentum) mit allem, was die schon zur angepaßten Sprache gebrachte Wirklichkeit „nicht ist" (186f). Wie der Mythos die Mächtigen ihres Unrechts überführt (139f), wie die Psalmen-Klage zur Anklage wird (153) und die Metaphern des Leidens die Hoffnung und das Heil an das Leiden und sein Lernen binden (155f) – so gilt es eine Interpretationssprache der Leidenden zu schaffen, die das einklagt, was wir am meisten brauchen: die Liebe, die sagt, es gibt kein fremdes Leid (183f; 190, 202). Zur Sprache gebrachtes Leiden klagt Liebe ein. Sprache finden, in der alles nach Liebe schreit, das ist die Motivation und das Ziel einer Interpretation der äußersten Aufmerksamkeit, für die das Buch „Leiden" eintritt.

Sölle treibt die Sprache des Leidens vor bis zur Anklage, die die Affirmation einbringt durch Negationen. Wie die Nonkonformisten Simone Weil, Jjob, Ernst Bloch, Thomas Müntzer „definiert" sie die Frage nach dem, „was uns am meisten nottut", in zwei Angängen:

Es gilt, die Wahrheit der Realität anzunehmen und sich dann der theoretischen Frage zu stellen: wem dient das Leiden? (165). Diese Frage wird zur wichtigsten Frage, weil auch der Teufel seine Martyrer hat (Thomas Müntzer). Dem wird niemand widersprechen. Doch scheint der äußersten Aufmerksamkeit von Sölle zu entgehen, daß der „Teufel" wie das „Leiden" nicht nur in der Theorie, sondern als Realitäten Negationen sind. Negationen Gottes, Negationen der Liebe. Ist dem so, dann wird die Annäherung an die Affirmation, dann wird das, was uns am meisten nottut, via negationis gewonnen, nonkonformistisch zwar, aber doch nur theoretisch. Das ist zwar visionär der Erkenntnisweg der Mystik (118ff, 143, 156), aber eben auch (und dann dezisionistisch) der Erkenntnisweg der Canones der Konzilien oder auch der Juristerei. Sie alle klagen an, was nicht sein soll. Fragt man sie aber, was denn positiv eingeklagt wird, dann verweisen sie auf eine andere Instanz, auf eine Einsicht in die Liebe. Negationen leben als Definitionen weit mehr von affirmativ-dogmatischen Behauptungen denn vom gelebten Leben. Die Folge dieses theoretischen Ansatzes ist: die äußerste, hier theoretisch „reine" Aufmerksamkeit auf die Realität des Leidens bringt der die Liebe einklagenden Anklage die Wirklichkeit nur als Paradox, als unaufhebbaren Widerspruch eines theoretischen Behauptungswillens gegen die leidvolle Realität ein (199, 206). Die Position des Paradoxes schärft zwar die Kritik an die Abgewöhnungsmechanismen eines Bert Brecht (180) oder an den Selektionswahn eines Friedrich Nietzsche (197). Theorie kann Theoretiker kritisieren. Doch bleibt – und dies nicht nur theologisch – das Fragen in paradoxer Situation offensichtlich zuletzt entweder nur beständig weitertreibende Anklage (also die Affirmation einer speziellen Fortschrittstheorie) oder es mißlingt zum „guten Schluß" (185ff) zur Affirmation eines nur moralischen Imperativs, der sich und anderen sagt, daß es kein fremdes Leid gibt. Die äußerste Aufmerksamkeit auf die Leiden der Mitmenschen führt hier zu einer Reduktion, die als Theorie die Wirklichkeit nur als Leid sieht und dann um der Anklage willen selbst die Position der „Schwelle" einnimmt, die nicht zum Handlungsentscheid vordringt, weil sie theoretisch-paradox bleibt (186f, 199, 205f) und als Interpretationssprache die des einklagenden Berichtes wählt. Eines Berichtes, der zwar die Naivität der Kinder, die nicht um eines „Anliegens" willen starben, nicht unterschlägt (174), dann aber doch nicht zur Leidens-Praxis der Naiven, der Kinder und der Alten, vordringt, sondern deren „Optimismus" mit Schopenhauer verklagt (174f).

So gewiß ist es, daß es nicht nur Klagepsalmen gibt, sondern geben muß – so gewiß scheint es auch zu sein, daß Sölles Interpretation, die in der Tradition aufbewahrte Erfahrung von Gott als „Macht" sei nur zu verstehen als die versklavende Erinnerung an den „großen Pharao" keine Interpretation ist, sondern nur eine Negation des höchst praktischen Satzes der Naiven und der Frommen im Lande, die so oder so den Satz lebten, „ich bete an die Macht der Liebe".

Vielleicht hilft es dem Weiterfragen in paradoxer Situation schon auf, wenn sich einige Leser mit Frau Sölle um die Korrektur eines Widerspruchs bemühen: mit Simone Weil sagt die Autorin, das Mitleid mit dem Unglücklichen sei eine Unmöglichkeit (145, 193, 197); übernommen wird diese das Mitleiden negierende Theorie von Nietzsche. – Dort aber, wo Sölle von der Praxis der Simone Weil auf der Grenze zwischen kontemplativer Mystik und politischem Engagement spricht, heißt es kontradiktorisch zur Theorie Nietzsches: „Da sie als Jüdin nicht aktiv am Kampfe um Frankreich teilnehmen konnte, ging sie den solidarischen Weg des Mitleidens" (188). Bleibt zu fragen, ob es ein nichtsolidarisches Mitleid gibt und wenn ja, ob Mitleid durch solidarische Aktivitäten eine Qualität erhält, die seine „Unmöglichkeit" in „Möglichkeit" überführt. Ist bei diesem Transzendieren in der Aktion (Blondel) die Grenze, die Schwelle, das Paradox der Theorie überschritten?

Ein Letztes: In ihrem Bericht über ihre Erfahrungen in Nordvietnam vergißt Frau Sölle sonst streng beachtete Interpretationsregeln: Superlative wie „sehr" häufen sich (75, 87); Sarkasmen, die an Zynismus erinnern, werden für witzig gehalten (72, 75, 76). Sowas ist in einem konzentriert geschriebenen Buch ärgerlich. Es weist auf eine Grenze hin: Aufmerksamkeit auf die Wahrheit im Leiden duldet keine Propaganda. Auch keine, die aus der Überzeugung von betroffenen Augenzeugen stammt. Den Haß wird niemand in Stärke verwandeln (71), der Ideen wie „Nation",

„Freiheit des Volkes" als Traumziele setzt. Begeisterung für Theorien ersetzt Erfahrung nicht. Eher noch verstellt sie den Interpretationsweg der äußersten Aufmerksamkeit. Der Vietnambericht (65–78) könnte davor warnen, theoretisch und dann propagandistisch umgemünzte Erfahrungen für aufmerksame Interpretationen zu halten.

Eine aufmerksame Interpretation von Leidensberichten, wie sie Dorothee Sölle vorlegt, mag zum Widerspruch reizen. Angemessener Dank wäre es, würden Mitmenschen sich den in der Theorie paradox sich gebenden Situationen stellen, um auch noch über diese Schwelle hinauszukommen. Mit theoretischer Kritik wird diese Befreiung nicht gelingen. Vielleicht aus der Kraft der Affirmation. Dann aber ist die Bejahung, zu der Dorothee Sölle hinführt, zugleich das Ende der Kritik. Auch der Kritik einer Rezension.

Regensburg Norbert Schiffers

Welte, Bernhard: **Dialektik der Liebe.** Gedanken zur Phänomenologie der Liebe und zur christlichen Nächstenliebe im technologischen Zeitalter. – Frankfurt: Knecht (1973). 127 S. kart DM 14.80

Für jeden Christen, aber für den Theologen insbesonders, ist es notwendig, sich nicht nur das Glaubenswissen, sondern die großen Grunderfahrungen vor Augen zu führen, aus denen das christliche Zeugnis lebt. Diese tragenden Grunderfahrungen geraten nämlich im Verlaufe der (ohne allen Zweifel nötigen) theologischen Forschung im einzelnen und angesichts der vielfältigen Anforderungen des Alltags allzuleicht in Vergessenheit. Man muß deshalb B. W. dankbar dafür sein, daß er in einem schmalen Bd eine in der Sprache einfache und verständliche, von dem Gedanken her aber anspruchsvolle Besinnung auf die Grunderfahrung der Liebe vorlegt, der Liebe zwischen Menschen überhaupt und der christlichen Liebe insbesondere. Die Überlegungen W.s tragen zu Recht den Untertitel „Gedanken zur Phänomenologie der Liebe". Denn die Weise, in der W. seine Besinnung durchführt, ist durchgängig eine phänomenologische. Der Gedanke konstruiert nicht. Sondern er deckt behutsam auf, was sich von sich her zeigt und bringt es zur Anschauung.

Ganz besonders stellt sich freilich der 1. Teil des Buches (13–63) als eine Phänomenologie der Liebe dar. Er schreitet die Dimensionen der Liebe aus, die sich in Personalität, Universalität und dem Geschenkcharakter der Liebe zeigen. Er läßt die „Sache" der Liebe sehen, die W. in einem kühnen Gedanken, welcher die Erkenntnis der Personalität der Liebe voraussetzt, das Schöne und das Gute nennt. Er spricht von dem dadurch bedingten beständigen Werden der Liebe, ihrer Geschichtlichkeit schlechthin. Und er legt die Dialektik von Aktivität und Passivität im Akt der Liebe dar, welcher die nicht weniger entscheidende Dialektik von Sichbewahren und Sichverschenken entspricht. Der Aufweis dieser Dialektik führt unmittelbar in die Erkenntnis, daß menschliche Liebe gerade dann, wenn sie sich selbst ganz ernst nimmt, stets in der Angst um ihr Glücken geschehen muß. Sie führt in die Erkenntnis, daß menschliche Liebe über sich selbst hinausweist, weil sie „nicht ganz das ist, was sie eigentlich sein will" (55), weil sie als geschichtliche Liebe in einem wesentlichen Sinne nur zusammen mit Leiden gegeben ist.

An dieser Stelle setzt W. mit dem 2. Teil seiner Besinnung (67–127) ein, der zunächst einmal darlegt, inwiefern das Sinngeschehen in Jesus Christus eine Offenbarung der Liebe Gottes genannt werden kann. Dies geschieht sehr schlicht so, daß vor dem Horizont der phänomenologisch gewonnenen Dimensionen der Liebe das Selbstverständnis des Neuen Testamentes hinsichtlich der Liebe dargelegt wird. Der eschatologische Vorbehalt spielt dabei eine wesentliche Roille.

Nun nimmt W. die Geschichtlichkeit der Liebe aber mit Recht derart ernst, daß er in drei weiteren Abschnitten diese Grundaussagen des Neuen Testamentes auf die gegenwärtige Situation der technischen Zivilisation anwendet, weil nur so eine Besinnung auf die Wirklichkeit der Liebe eine konkrete Besinnung sein kann. In diesen drei letzten Abschnitten des Buches werden die vielleicht wichtigsten Aussagen gemacht, die zeigen, in welchem Maß konkrete Liebe von der Sache her und im Sinne des Neuen Testamentes heute schwierig ist und nur leidende Liebe sein kann. W. wertet die technische Zivilisation in keiner Weise ab, sondern erkennt sie rundweg als die Bedingung der Möglichkeit unseres gegenwärtigen geschichtlichen Daseins an. Aber er zeigt, wie sich Liebe eben nur unter den Bedingungen dieses Daseins entfalten kann als Liebe, welche die Rationalität dieser Welt ebenso ernst nimmt wie ihre gesellschaftliche und politische Dimension.

Aus diesen Erkenntnissen ergibt sich eine letzte Dialektik der konkreten Liebe, die sich als Dialektik von geschichtlicher Schuld und geschichtlicher, unter dem eschatologischen Vorbehalt stehender Liebe erweist. Hier, wenn irgendwo, zeigt die konkrete Liebe ihr Gebundensein an Glauben und Hoffnung.

Die Gedanken Weltes sind für jeden, dem am Glauben liegt, deshalb hilfreich, weil sie die zu lebende Mitte des Christentums in einer einfachen und reifen Weise so zur Sprache bringen, daß sich Denken und Glauben hier gegenseitig erhellen.

Augsburg Bernhard Casper

Hildebrand, Dietrich von: **Das Wesen der Liebe.** Dietrich von Hildebrand: Gesammelte Werke, Hrsg. von der Dietrich von Hildebrand Gesellschaft Bd III. – Regensburg: Josef Habbel (1971). 532 S. Lw. DM 38.–; Ppb. DM 24.–

1) Nach einer vierfachen Flucht im Dritten Reich fand Dietrich von Hildebrand seinen bleibenden Wirkungskreis in den Vereinigten Staaten. Er lebt in New Rochelle, 100 km nördlich von New York.

Von Hildebrand ist 83 Jahre alt, geistig ist er aber sehr jung geblieben. „Das Wesen der Liebe" ist das letzte seiner vollendeten Werke. Aber er hat noch weitere Pläne: Zunächst überarbeitet er vier Bücher, die im Jahre 1974 in den „Gesammelten Werken" erscheinen sollen. Ferner liegen mehrere Manuskripte vor, in denen es im wesentlichen um ethische Fragen geht. Schließlich plant er eine Abhandlung über „Richard Wagner". Damit setzt er seine Untersuchungen über Mozart, Beethoven und Schubert fort, die bereits im Verlag Habbel veröffentlicht sind.

2) Die Werke von Dietrich von Hildebrand werden von der „Dietrich von Hildebrand Gesellschaft" herausgegeben. Schüler und Freunde des Philosophen gründeten sie im Jahre 1969 in München. Zu ihr gehört ein innerer Kreis von 20 aktiven Mitgliedern und ein äußerer Kreis von zahlreichen Freunden und Förderern. Frau Dr. Klara Mertens, eine Schülerin des Philosophen, die sein Gesamtwerk wohl am besten kennt, und die seine in englischer Sprache erschienenen Werke übersetzt, ist die Vorsitzende der Hildebrandgesellschaft. Diese Gesellschaft ist ein geistiges Ereignis in unseren Tagen. Sie hat sich nicht nur das Ziel gesetzt, die „Gesammelten Werke" des Philosophen herauszugeben, sondern auch ihren wegweisenden Inhalt – in der gegenwärtigen geistigen und ethischen Krise – vielen Menschen nahezubringen. In den Gedanken von H.s sieht sie „revolutionäre Anstöße", die die Menschen aus der Verfangenheit in Ideologien zu Unmittelbarkeit und Sachnähe zurückführen können. Der Freundeskreis schickt zahlreiche Exemplare in alle Welt; auch in die Ostblockländer, ferner nach Jugoslawien, nach Südafrika, Korea und Südamerika, sogar nach Saigon. Durch Spenden und Drucküberschüsse werden diese Freiexemplare ermöglicht.

3) Das Gesamtwerk des Philosophen von Hildebrand soll in 10 Bänden herausgegeben werden: 5 Bände im Habbel-Verlag und 5 Bände im Verlag Kohlhammer.

Die Herausgabe ist in folgender Reihenfolge geplant:

1. Band: Was ist Philosophie? (Erscheinungsjahr 1974)
2. Band: Ethik, erschienen 1973, aus dem Englischen übersetzt von Frau Dr. Klara Mertens
3. Band: Das Wesen der Liebe, erschienen 1971
4. Band: Metaphysik der Gemeinschaft (noch nicht erschienen)
5. Band:
und
6. Band: Aesthetik (Erscheinungsjahr 1974)
7. Band: Substitute der Sittlichkeit (Erscheinungsjahr 1974)
8. Band: Situationsethik und neuere Aufsätze (Erscheinungsjahr 1974)
9. Band: Moralia (Erscheinungsjahr 1974)
10. Band: Umgestaltung in Christus, erschienen 1971

4) Der dritte Band der „Gesammelten Werke": „Das Wesen der Liebe", ist, wie schon gesagt, das letzte seiner vollendeten Werke. 12 Jahre hat v. H. daran gearbeitet. Es enthält die Summe seiner Forschungen und seiner Lebenserfahrungen. Man kann es wohl, wie die „Ethik" und „Die Metaphysik der Gemeinschaft", zu seinen bedeutendsten Werken rechnen.

Auch „Das Wesen der Liebe" ist, bei aller Zeitunabhängigkeit, sehr zeitbezogen. In ihm stellt sich v. H., wie in den anderen Schriften, brennenden Fragen seiner Zeit. Allerdings werden nur solche Menschen, die seine Gedanken ganz mitdurchdenken, jene helfenden Einsichten finden, die in dieser realen Welt wieder zu einem zuversichtlichen Standort zurückführen.

Mit dem Thema „Liebe" hat sich v. H. seit Anfang seiner philosophischen Tätigkeit beschäftigt. Schon in seiner Schrift „Reinheit und Jungfräulichkeit" (1927) verwies er auf den tieferen Sinn der Liebe über alles Geschlechtliche hinaus. Die geschlechtliche Sphäre soll von der Liebe durchdrungen und durchgeistigt sein. Den primären Sinn des ehelichen Aktes als Liebesgemeinschaft verteidigte er damals auch gegen die Kirche, die in dieser Zeit noch eine andere Auffassung lehrte. Den Aspekt, den v. H. schon nach dem ersten Weltkrieg vertrat, betont

er heute von neuem, weil die Liebe weithin rein in die biologische Sphäre abzusinken scheint.

5) Der einzige Weg zu einer adäquaten Erkenntnis der Liebe ist für v. H. die phänomenologische Methode. Die entscheidende Anregung zu dieser Urmethode aller Philosophie erhielt er von Husserl in Göttingen. Von Hildebrand entwickelte sie zu einer solchen Vollendung, daß Husserl ihn seinen „Meisterschüler" nannte. Die unbeirrbare Sicherheit in der Anwendunhg dieser Methode gewann er im Kontakt mit Hedwig Conrad Martius, mit Adolf Reinach und mit dem befreundeten Max Scheler.

In der Göttinger Zeit konvertierte v. H. zur katholischen Kirche. Seitdem ist das christliche Element der beherrschende Hintergrund, vor dem er sein ganzes Denken prüft. Seine philosophische Forschung aber gründet allein auf den natürlichen Erkenntnisfähigkeiten. Nichts liegt ihm ferner, als beide Bereiche zu vermengen.

In den „Prolegomena" zu seinem Werk „Das Wesen der Liebe" erläutert der Vf. seinen Weg zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Liebe, wie er es – noch ausführlicher – in den „Prolegomena" zur „Ethik" versucht hat. Für jeden Studierenden wäre es ein großer Gewinn, wenn er die 23 Seiten der „Prolegomena" zur „Ethik" durcharbeitete. Dann würde er Aufgabe, Weg und Möglichkeiten der Philosophie verstehen und den Ausgang allen Wissens einsehen.

Aufgabe der philosophischen Erkenntnis ist für den Vf. zunächst das Freisein von allem Dogmatismus, sodann das Freisein im Sinne der „nichts-als-Methode" (Ethik, 18) und schließlich von der selbstverständlichen Ableitung alles „Höheren" aus den ontologisch niederen Bereichen. Es sind alle Theorien und Aussagen zu vermeiden, die uns nicht von den Gegebenheiten auferlegt werden.

Das verlangt vom Philosophen: zunächst Kontakt haben mit den Gegebenheiten der Liebe; auf die Stimme des Seienden hören; den verstehbaren Sinngehalt des Gegebenen erfassen. Denn das Gegebene ist ein Sachverhalt in einer spezifischen Eigenart. Er ist objektiv, eindeutig, in sich betimmt und verstehbar. Nicht Hypothesen und Theorien sind der primäre „Gegenstand" der Philosophie, sondern es ist das „Gegebene" als verstehbare Seinsgegebenheit: wie Raum und Zeit, Mensch, Gerechtigkeit und Liebe. Dieses „Vorgefundene", dieses „Gegebene" steht vor unserem Geist und enthüllt sich ihm, erweist sich als gültig, an dem unsere Erkenntnis und unsere Entscheidung Maß nehmen sollen.

Mit Recht weist v. H. darauf hin, daß es schwer ist, diesen Weg zu gehen; sicher doppelt schwer in unserer manipulierten Gegenwart, die den grundlegenden phänomenologischen Weg der philosophischen Erkenntnis kaum mehr einübt und darum in Gefahr ist, in übernommenen Ideologien stecken zu bleiben.

6) Der Inhalt der Schrift „Das Wesen der Liebe" ist überraschend reich. Das phänomenologische Schauen, Feststellen und Unterscheiden öffnet die Augen für die volle Wirklichkeit der Liebe. Aus dem überquellenden Ergebnis aller Untersuchungen, die v. H. über die Liebe vorgenommen hat, seien drei Bereiche herausgestellt. Sie scheinen die drei Grundthesen zu sein, die alle Aussagen durchwirken und sich zu einem Gesamtbild vereinen. Zudem sind sie wohl auch die Ergebnisse eines langen und mühevollen Forschens, das gegensätzlichen Theorien, Meinungen und Lehren widersprach.

Die erste Grundwirklichkeit, die v. H. am „Wesen der Liebe" aufweist, läßt sich so umschreiben: Liebe ist die höchste persönliche Wertantwort, die sich nur an eine Person richtet.

Liebe ist eindeutig Antwort. Sie besitzt einen intentionalen Charakter. Sie ist eine sinnvolle Beziehung zwischen einer Person und dem Wort der Liebe, das ihr gilt. Liebe bejaht den anderen. Sie ist solidarisch mit ihm. Die Hingabe vollendet die Liebe.

Liebe ist Wertantwort. Bei dieser Wertantwort geht es nicht um das subjektiv Befriedigende oder um ein für sich objektives Gut. Wertantwort wendet sich auch nicht einer abstrakten Wertsphäre oder abstrakten sittlichen Prinzipien zu. Liebe antwortet an erster Stelle einem bestimmten Menschen, dessen Eigenart liebenswert vor ihr steht.

V. H. ist niemals in Gefahr, die Bedürfnisse des Menschen und das objektiv Gute für ihn zu unterschätzen. Trotzdem wird er nicht müde, die Liebe zu allererst als Wertantwort aufzuweisen. Das Objekt der Liebe, die Person, ist in sich bedeutsam und muß von allen Objekten, die subjektiv oder objektiv befriedigen, sachgemäß unterschieden werden. Befriedigung sucht der Mensch, weil er sie auf Grund seiner Konstitution braucht. Die Liebe aber bejaht und sucht den anderen, weil sie seinen Wert erfaßt hat. Sie wird vom Wert des anderen geradezu ins Leben gerufen.

Diesen ersten Wirklichkeitscharakter der Liebe betont v. H. aus einem dopelten Grunde: einmal weil die Verschiedenheit der Wertantwort der Liebe und die Erfüllung innerer Bedürfnisse so häufig übersehen wird (selbstverständlich können sie für v. H. zusammen da sein, und die Wertantwort der Liebe wäre nicht reiner, wenn jene fehlte). Aber „jede Liebe ist primär nicht ein Verlangen, sondern eine Antwort auf einen Menschen und nur auf diesen ganz bestimmten Menschen"(62).

Sodann widerspricht v. H. auch Plato, weil er „die Liebe ausschließlich als Antwort eines Niedrigeren zu einem Höheren auffaßte. Das wäre aber ein völliger Irrtum. Denn diese Auffassung rührt nicht daher, daß man die Liebe als Wertantwort ansieht, sondern daß man sie für eine Sehnsucht nach Vervollkommnung hält. Es ist die Auffassung der Liebe als Drang, innerlich zu wachsen, wobei die Überlegenheit des Geliebten über den Liebenden vorausgesetzt ist. Die Wertantwort hingegen setzt dies in keiner Weise voraus" (62).

Die zweite Grundwirklichkeit, die v. H. am Wesen der Liebe aufweist, könnte nach dem Dargelegten überraschen: Liebe ist zugleich beglückte und beglückende Wertantwort.

V. H. stellt an keiner, auch nicht an höchster Stelle, eine Unverträglichkeit von Wert und Glück fest. Ganz im Gegenteil stehen Wert und Glück „in einem unlösbaren tiefen Zusammenhang, wobei aber der Primat des Wertes deutlich zum Ausdruck kommt und das wahre Glück nie ein etwas davon lösbares, selbständiges Thema in sich darstellen kann, sondern wesenhaft den Wert voraussetzt als übergeordnete Realität und nur aus ihm erwachsen kann. Jede Form des Eudaimonismus, in der diese letzte Ordnung umgekehrt wird und man den Wert aus dem Glück ableiten will, ist in sich widerspruchsvoll, weil man dabei das Wesen des wahren Glückes verkennt und ein rein immanentes, kontingentes, letztlich zur inneren Zersetzung verdammtes Glück an die Stelle des wahren Glücks zu setzen gezwungen ist, – selbst wenn dies nicht die bewußte Absicht ist" (159).

„Auf dem Hintergrund dieser allegemeinen Beziehung von Wert und Glück wird es auch verständlich, daß die Tatsache, daß Glück eine solche Rolle in der Liebe und in der von der Liebe ersehnten Unio spielt, keinerlei Abgleiten von der Wertantworthaltung, keine Verminderung der reinen Thematizität des Wertes darstellt. Ganz im Gegenteil, es stellt sogar eine einzigartige Steigerung des Interesses am Wert dar, wenn der Geliebte die Quelle meines Glückes wird" (161).

Von Hildebrand verrät Freude und Glück in der Liebe nicht. Er weist die Liebe als einzigartige Quelle einzigartigen Glückes auf. Denn das Glück in allen Formen gehört zum Wesen der Liebe, und ihr Wesen wird dadurch gegenüber allen anderen Wertantworten deutlicher erfaßt. Gewiß gilt auch hier: Das Glück ist nicht Motiv, nicht Ziel, nicht das primäre Thema der Liebe, „sondern ein aus ihr superabundant fließendes Geschenk" (312). Glück ist letztlich gottgewollt, von Gott mit der Liebe verbunden, und alle Stufen des Glücks weisen darauf hin, daß Gott uns glücklich machen will in unserer Liebe.

In der dritten Charakterisierung des Wesens der Liebe kommt v. H. zum „entscheidenden Punkt" seiner Untersuchung. Die natürliche Liebe in ihren vielfältigen Formen ist eine beglückte und beglückende Wertantwort, die nicht im Gegensatz zur Caritas steht. Hier liegt ein analoges Verhältnis vor. Der gemeinsame Kern (Liebe qua Liebe) wird in der Caritas errfüllt und verklärt (362f).

Warum wirft der Philosoph hier die Frage nach der Caritas auf? Wie oben schon erwähnt, bleibt nach seiner Konversion das Christliche der „beherrschende Hintergrund", vor dem sich sein ganzes Denken vollzieht. Allerdings beschränkt er sich auf das, was der natürlichen Erfahrung zugänglich ist. Hier erschüttert ihn die Enge jener Theologen, die die Caritas den natürlichen Liebesarten nicht als einen bedeutsamen Unterschied, sondern als Gegensatz gegenüberstellen.

Caritas als Gottesliebe ist für v. H. die reinste Wertantwort. „Die Liebe ist hier geboren und getragen von der unendlichen Herrlichkeit und Heiligkeit des Geliebten, in einer Weise, wie sie in keiner sonstigen Liebe zu finden ist... Im Vordergrund steht hier die anbetende Bejahung und die absolute Schenkung unserer selbst, und darum spielt auch hier die intentio unionis eine ganz zentrale Rolle und mit ihr – wenn auch durchaus als sekundäres Thema – das Glück" (321f).

Von der Gottesliebe unterscheidet v. H. die christliche Nächstenliebe. Beide sind nicht identisch. Und die Nächstenliebe ist nicht die einzige Form, unsere Gottesliebe zu vollziehen. Wohl ist die Wertantwort in der Nächstenliebe eine Äußerung der Liebe zu Gott. Denn „in der Gottesliebe konstituiert sich die Caritas – die Nächstenliebe ist eine Frucht der Caritas" (324). Aber die grundlegenden Merkmale der Caritas sind umfassender als die der Nächstenliebe.

Es ist das innerste Anliegen v. H.s herauszustellen, daß die Caritas, die Liebe, in der die Gottesliebe den Primat hat, sich nicht nur in der christlichen Nächstenliebe äußert, sondern alle Formen der natürlichen Liebe erfüllen und durchbluten kann, „ja, daß sie nur dann ihren spezifischen Genius voll entfalten können"(361). Wenn die Caritas die natürlichen Liebesformen verklärt und belebt, schließt sie die aus ihnen erwachsenen Beglückungen nicht aus. Denn alle intentio unionis und alle Sehnsucht nach dem mit ihr verbundenen Glück wissen sich verwurzelt in der schenkenden Güte Gottes. Darum wird die Selbstlosigkeit der Liebe durch die Beglückung nicht aufgehoben.

Daher ist nach v. H. „die Gegenüberstellung von Eros und Agape oder amor concupiscentiae und amor benevolentiae irreführend"! Denn durch die Caritas ist jedes aus der Liebe erwachsende Glück bestätigt, verklärt und gesteigert. Und sogar ohne Caritas haben die „natürlichen Liebesformen" einen Wesenskern der Liebe qua Liebe, den sie mit der Caritas gemeinsam haben. Zustimmend zitiert er hier Lacordaire, der das bekannte Wort gesagt hat: „Il n'y pas deux amours, l'un céleste et l'autre terrestre. Ce n'est qu'un seul sentiment, avec la différence que l'un est infini" (363).

7) Man hat das Werk: „Das Wesen der Liebe", „wohl die eingehendste und tiefste philosophische Untersuchung der Liebe, die je

geschrieben wurde", genannt. Dieser höchsten Anerkennung gegenüber wird sich wahrscheinlich auch wieder eine Kritik melden, nach der das Ergebnis der ethischen Feststellungen und Analysen v. H.s keine neuen Einsichten enthielte, daß also sein Philosophieren „nur ein Neubedenken schon längst gefundener Wahrheiten wäre" (zitiert bei: Reuter, Ottfried: Sittlichkeit u. ethische Werterkenntnis nach Dietr. v. Hildebrand, 1966, 17).

Sicher ist „Das Wesen der Liebe" ein bedeutendes Werk durch die Weite und Fülle seiner Ergebnisse. Natürlich sind auch tradierte Wahrheiten darunter. Wie könnte es anders sein! Aber sie stehen alle durch die Grundlegung, Sachlichkeit und Unterscheidung in einem neuen Lichte. Sie sind nicht in alten Formeln überliefert, sondern unmittelbar aufgewiesen, herausgestellt, überzeugend und anziehend wie eine neu gefundene Wahrheit. Dazu bringt dieses Werk einen Reichtum neuer Einsichten, die in einigen Kapiteln überquellen und kaum in Worten festgehalten werden können. Dieses Werk gehört zu den anregendsten Untersuchungen der Liebe. Es erhellt, überzeugt und bereichert.

Das Ziel, das sich v. H. in dieser Untersuchung setzte, hat er ganz erreicht: Zunächst hat er das Wesen der Lieber dort zu verstehen und zu erfassen versucht, wo es uns in seiner ganzen Fülle anschaulich gegeben ist. Ferner versuchte er hier, die tradierten Unterschiede – wie Eros und Caritas ... – „genau zu überprüfen, immer in strenger Konfrontation mit der Wirklichkeit", mit dem „uns anschaulich gegebenen Wesen der Liebe" (29). So hat er viele historische Probleme als Scheinprobleme enthüllt. Vor allem hat sich v. H.s Hoffnung erfüllt: „Diese Untersuchung der Liebe wird den Weg ebnen für eine philosophische Erkenntnis der Liebe, die diesem zentralsten und höchsten Akt gerecht wird" (ebd.).

Gewiß scheint dieses vor dem christlichen Horizont erarbeitete philosophische Werk ein Fremder zu sein in unserer anders ausgerichteten Welt. Aber um so mehr sollte man sich mühen, es kennen zu lernen und es bekannt zu machen.

Münster P. Augustin Borgolte OFM

Kranz, Gisbert: **Liebe und Erkenntnis.** Ein Versuch. – München, Salzburg: Pustet (1972). 141 S. engl. br. DM 14.80

Unter der Fülle der in letzter Zeit erschienenen Publikationen zum Thema Liebe zeichnet sich das Buch von Kranz dadurch aus, daß es das Phänomen Liebe von vornherein und durchgehend in seinem inneren Zusammenhang mit dem Phänomen Erkenntnis behandelt und deren wechselseitigen Implikationen nachgeht. Die Schwierigkeit dieser Aufgabe meistert der Vf., indem er seine Analysen vermöge seiner ausgedehnten Kenntnis der einschlägigen philosophischen, theologischen und dichterischen Literatur durch ebenso reich wie treffend ausgewählte Zitate stützt und mit ihnen das Gemeinte vielfältig erhellt – für den Leser zugleich Erleichterung und – vor allem – Genuß.

K. gliedert seine Arbeit in zwei Abschnitte. Der erste Teil über den Eros beträgt nur etwa ein Drittel des Buches. Der zweite gilt der Agape und bildet den Mittel- und Höhepunkt. Der erste Teil gleicht einem verhältnismäßig anspruchslosen, locker gehandhabten Präludium zu den Problemen des zweiten Teils. Daß in diesem Präludium bereits mit zunehmendem ostinato das eigentliche Thema immer wieder andrängt, versteht sich von selbst, besonders wenn man bedenkt, daß der Autor (im Gegensatz zu Nygren) die strikte Trennung von Eros und Agape aus guten theologischen Gründen ablehnt. Den folgendermaßen überschriebenen Kapiteln „Liebe macht blind", „Unterscheidungen und Zusammenhänge", „Irrender Wille, verwirrendes Gefühl", „Verdummender Stolz, verblendender Haß" folgen die Kapitel „Analogien zwischen Liebe und Erkennen" und „Mit den Augen des Herzens", in denen theoretisch-spekulative Wendungen immer häufiger auftauchen und wo es schließlich heißt: „Jede liebend erkennende Begegnung mit einer einzelnen Wirklichkeit drängt weiter zur totalen Begegnung mit dem göttlichen Grund aller Wirklichkeit... als dem eigentlichen... Ziel(48)."

Hiermit eröffnet sich der Weg „über das Natürliche hinaus"(53) zur Agape, dem zweiten Teil des Buches, in dem der Autor sein eigentlichen Anliegen vorträgt: den Aufweis der Beziehung von Erkenntnis und Liebe im übernatürlichen Bereich. Unter ständigem Rückgriff auf das Fundament der Heiligen Schrift sowie auf die großen Meister der einschlägigen philosophischen, theologischen und mystischen Literatur wird ein spannender Über-, Durch- und Einblick in die Problemgeschichte des Phänomens gegeben mit seinen unterschiedlichen Interpretationen des „Ineinander und Miteinander von Gotteserkenntnis und Gottesliebe, ihrer Dynamik, ihrem Ursprung, ihrem Ziel und ihren Entwicklungsstufen" (62), sosehr die Autoren „im Wesentlichen übereinstimmen"(62). Angesichts der anscheinend nie ganz ausmachbaren Priorität von Erkenntnis- und Liebesakten sowohl im natürlichen als auch im übernatürlichen Bereich bekennt sich der Verfasser selbst, gestützt auf das Neue Testament und die Tradition, zu Newmans „Wir glauben, weil wir lieben", weil die Liebe „eine größere Erkenntniskraft birgt"(64). Immer aber ist „das Ziel des Geistes ‚Besitz des ihm erreichbaren höchsten Gutes durch dessen Erkenntnis und Liebe' (Scheeben)" (55). Doch ist eine bereits von den natürlichen Geisteskräften erreichbare Gotteserkenntnis und Liebe zu Gott als dem Schöpfer bloß Vorstufe. Erst in der übernatürlichen Ordnung, in welcher der liebende Gott dem Menschen die Geheimnisse seines innergöttlichen Lebens offenbart und ihm das Erkenntnislicht und die Liebeskraft des heiligen Geistes einsenkt, wird der Mensch, der sich von diesem Gott erfassen läßt, ihn selig „erleidet" (M. Eckhart), befähigt, ihn über seine natürliche Kraft hinaus durch die göttlichen Tugenden Glaube und Liebe wahrhaft zu erkennen und wahrhaft zu lieben, bis er in der Schau von Angesicht zu Angesicht jenen Höhepunkt der Gottvereinigung in Erkennen und Lieben erreicht, dessen Glück die Mystiker in einem Vorgeschmack erfahren und beschreiben und in dem allein das tiefste Verlangen des Menschen gestillt wird. Hier wird „die Seele, ... die in Wahrheit erkennt und mit glühender Liebe liebt, in das erkannte und glühend geliebte Gut [Gott] verwandelt" (Angela von Foligno, 63). Nie ist die Liebesmystik ohne Erkenntnismystik (85), die Gottesliebe immer in lebendiger Einheit mit der Gotteserkenntnis (67). Immer gilt, daß „wer mehr erkennt, mehr liebt, wer mehr liebt, mehr erkennt" (Katharina von Siena, 70), daß der Mensch in der mystischen Vereinigung und in der himmlischen Schau das Zusammenwirken und die höchstmögliche wechselseitige Steigerung von Erkenntnis- und Liebeskraft erfährt (was nicht ausschließt, daß auf dem Wege zu Gott die Liebe zeitweilig ohne Erkenntnis oder die Erkenntnis zeitweilig ohne Liebe bleiben kann, vgl. Johannes vom Kreuz, Die Gotteslohe). So gesehen, erweist sich die vieldiskutierte Frage, wie es mit dem Primat der Liebe oder der Erkenntnis bei den großen Lehrern der Kirche bestellt sei, als Scheinproblem, dessen simplifizierendes Schema: Voluntarismus-Intellektualismus den Sachverhalten nicht gerecht werden kann. Stets kann es sich nur um verschiedene Akzentsetzungen bzw. um Herausarbeitung verschiedener Aspekte ein und desselben Vorgangs handeln, je nach der individuellen Veranlagung der Autoren. Auch der „Erzintellektualist" Thomas von Aquin sieht in der Liebe Anfang und Ziel des menschlichen Weges zu Gott (s. theol. 2–2, 180, 1; 7 ad 1; ib. 1–2,27, 2 ad 2; ib. 1,12,6) und verschließt sich nie einer recht verstandenen docta ignorantia (Comm. de div. nom. VII,3).

Dem mißverständlichen Dualismus Voluntarismus-Intellektualismus ist nur durch „die trinitarische Lösung" (99) beizukommen. Denn „die Verbundenheit von Liebe und Erkenntnis hat ihren letzten Grund in dem Mysterium der Trinität" (100). Das innertrinitarische Geschehen der Selbsterkenntnis Gottes in der Zeugung des Sohnes und der Selbstliebe Gottes in der Hauchung des Geistes weist mit der Einzigkeit Gottes in drei Personen auf die innige Einheit von Lieben und Erkennen in Gott. Diese Einheit offenbart sich auch nach außen hin in der Schöpfung, die die Bibel als das Werk aller drei Personen begreift, sowie im Werk der Erlösung durch die Menschwerdung des Sohnes und die Geistsendung. Durch die Weltschöpfung teilt Gott dem Menschen als seinem Ebenbild die natürliche, durch die Inkarnation und Geistsendung die übernatürliche Gotteserkenntnis und Gottesliebe mit, sodaß menschliches Erkennen und Lieben zum teilhabenden Abbild der innergöttlichen Einheit von Erkennen und Lieben werden. Menschliches Erkennen und Lieben gründen also im Erkennen und Lieben Gottes und zielen in der noch unvollkommenen Vereinigung des Glaubens sowie in der vollkommenen der Schau in einem „einzigen lebendigen Vollzug" (106) gnadenhaft auf das göttliche Liebeserkennen hin. Menschliches Gotterkennen und menschliche Gottesliebe sind eins, weil „Liebe und Erkenntnis im dreifaltigen Gott schon vereint sind und in dieser Vereinigung dem Menschen mitgeteilt werden, damit sie, so vereinigt, mit Gottes Erkennen-Lieben erkennen-lieben können" (106). – Das impliziert wachsende Verähnlichung mit Gott, sosehr der Anfang dieses Wachstums mit einer bei sich selbst einkehrenden Selbsterkenntnis und mit einer um ihr eigenes Seelenheil besorgten Selbstliebe verbunden sein muß. Erst dann beginnt jener Prozeß des Entwerdens, an dessen Ende der Gewinn des neuen Lebens steht, wo „der Menschengeist sich in Gott und Gott in sich liebt" (111), bis im höchsten Genuß der himmlischen Schau „Gott im Menschen, der Mensch in Gott lebt, beide sich in einander liebend und erkennend" (112), der Mensch also umgewandelt wird in Gott. Die Lehre von der „Vergöttlichung des Menschen", der „größtmöglichen Verähnlichung und Vereinigung mit Gott" (Dionysius Areopagita, De eccl. hier. 1,3; vgl. auch Augustin: „Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott würde", Serm. 128,1) ist die „Kernwahrheit des Christentums" (114), die aber die Kreatürlichkeit des Menschen, die „größere Unähnlichkeit in der Ähnlichkeit" mit einbegreift. „Die Teilnahme an der göttlichen Natur (2 Petr 1,4) ist weder eine substantielle noch eine nur moralische, sondern eine physisch-akzidentelle, die zwischen pantheistischer Verschmelzung und einer rein moralischen Verähnlichung die Mitte hält" (P. Tillmann, Kath. Sittenlehre III,83 (119). Damit stimmt überein, daß Kranz, wie eingangs erwähnt, die absolute Trennung von Agape und Eros ablehnt und im Zusammenklang der personalen Erkenntnisliebe des Eros mit der Agape die Reinigung und Erhöhung des Eros, nicht aber

dessen Vernichtung erblickt – entsprechend der Vollendung (nicht: Vernichtung) der Natur durch die Gnade (121f).

Das Buch schließt mit dem Ausblick auf eine in der übernatürlichen Erkenntnisliebe zu Gott gründende übernatürliche Erkenntnisliebe aller Menschen zu einander, die wiederum in die gemeinsame Erkenntnisliebe aller zu Gott mündet und erst in dieser Solidarität ihre höchste Möglichkeit realisiert, auch für die persönliche Selbstverwirklichung des Einzelnen. Denn immer hat „die übernatürliche Liebe zwischen Gott und einem einzelnen Menschen Bedeutung für die Menschheit. Niemand wirkt sein Heil allein und für sich allein" (123), sondern nur im wechselseitigen mitmenschlichen Bezug, der letztlich auf eine allumfassende und allvereinigende Solidarität in jener Identität von Gottes- und Nächstenliebe ausgerichtet ist, wie sie in der eucharistischen Gemeinschaft der Kirche legitim verwirklicht ist. Hier ist der Ort, wo die Menschen auf dem geheimnisvollen Grunde der innertrinitarischen Erkenntnisliebe (Jo 17,21–23) ihre Verbindung mit Gott und miteinander stärken sollen, um schließlich „in der himmlischen Gemeinschaft aller in Gott vereinten Menschen nicht nur in einem seligen Miteinander und Füreinander, sondern auch in einem wunderbaren Ineinander" jenes „totale und universale Maximum der Liebe-Erkenntnis" zu erreichen, welches Gegenstand der christlichen Hoffnung ist (127). So fällt auch im Himmel „die höchste Verwirklichung und Vervollkommnung der Person zusammen mit der höchsten Verwirklichung und Vervollkommnung der Gemeinschaft" (131), da durch die Mitteilung der besonderen Gottesschau eines jeden an die anderen eine unaufhörliche gegenseitige Bereicherung entsteht, die unsere Angewiesenheit aufeinander für unseren Weg zu Gott und für unser ewiges Leben in ihm bezeugt.

Das Schätzenswerte an diesem Buch ist, daß der in hohem Maß belesene Autor die unübertrefflich nahrhafte Frucht seiner ausgedehnten Lektüre nicht für sich und seinesgleichen behält, sondern diese durch Schlichtheit der Darstellung einem maximal großen Leserkreis vermittelt, sodaß auch der „nicht-studierte" Durchschnittsleser einen echten Erkenntnisgewinn zu verbuchen vermag. Der Hauptanteil am Genuß der Belehrung ist gewiß der einprägsamen Schönheit und Kostbarkeit der zahlreichen Zitate zuzuschreiben (die, wo sie sich, wie gegen Ende des Buches, zu sehr häufen und ermüden könnten, in den Anmerkungsapparat verwiesen werden). So hat der Autor seine durch eben diese Zitate vielfältig belegte These, daß wahre Erkenntnis nie ohne teilgebende Liebe und wahre Liebe nie ohne teilgebende Erkenntnis sein kann, aufs Schönste exemplifiziert und bestätigt. Demgegenüber verblassen einige Mängel literarisch sekundärer Natur, der Wortwahl und der Fundstellenangabe.

Münster Annie Kraus

Roo, William A. van SJ: **The Mystery.** – Rom: Gregorian University Press 1971. VIII, 386 S. br. Lit 3500.–, US $ 5.85

Wer auf Grund des Titels ein wissenschaftliches Werk, eine bibelwissenschaftliche, patristische, religions- oder liturgiegeschichtliche Untersuchung erwartet, wird enttäuscht. Der Vf. schildert für weitere Kreise das Heilsmysterium von der Verheißung an Abraham angefangen bis zur Offenbarung Gottes in Christus und will mit seinem ganzen Werk Antwort geben auf die Frage, was die christliche Botschaft heute für die Welt bedeutet, was die Kirche und die Christen der Welt zu bieten haben: Christ and life in Christ offer personal fulfillment, a richer, better life even within the uncertain span of man's mortal existence. ... but inseparable from personal fulfillment, part of any fulfillment worth striving for, concern for one's fellow man, for the problems of the world in which we live, for the reliev of suffering, for the defense of the helpless and exploited, for the establishment of true justice and peace, is an essential dimension of Christian life (358f).

Graz Johannes Baptist Bauer

Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, IV, 1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Hrsg. von Josef Feiner und Magnus Löhrer. – Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1972). 634 S. Lw. sfr/DM 52.–

In dem vorliegenden Gemeinschaftsband des nun schon weit vorangeschrittenen Werkes wird die „Lehre von der Kirche" abgehandelt, „die als Gemeinde Jesu Christi das in ihm geschenkte Heil der Welt ankündigt und in der Welt und für die Welt präsent macht" (Einleitung, S. 15). Dem heilsgeschichtlichen Grundkonzept entsprechend erfolgt der Einsatz mit einem Kapitel über die „Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie" (N. Füglister), in dem die wichtigsten Gestaltwerdungen der alttestamentlichen Gemeinde, ihr Gottverhältnis, ihre Sendung und die Integration von Individuum und Gemeinschaft als bestimmende ekklesiale Elemente herausgearbeitet werden. Einer heute geläufigen Verallgemeinerungstendenz entgegenwirkend, die alles auf die Idee des „Volkes Gottes" abstellt und damit auch schon das christliche Kirchenverständnis einseitig präjudiziert, wird hier aus der Geschichte Israels der ganze Reichtum ekklesialer Formen und Bestimmungen erhoben, wobei auch solche Elemente wie das kultisch-sakrale, das heilsmittlerische und individuell-personale ihre gebührende Würdigung erfahren. Der Dogmatiker wird angesichts der hier dargebotenen Reichhaltigkeit ekklesialer Momente aufs neue von der theologischen Relevanz des Alten Testamentes beeindruckt, die sich wohltuend abhebt von der gelegentlich vorgetragenen Behauptung, daß die alttestamentliche Exegese keine Theologie, sondern nur noch Literaturwissenschaft sei. In der Frage nach den „bleibenden Konstanten" innerhalb dieses geschichtlich nicht zu übersehenden Gestaltenwechsels wird er doch aber als Systematiker die Empfehlung des Pluralismus durch den Exegeten nicht als die letztgültige Antwort annehmen müssen.

Die Vielfalt des Zeugnisses von der Kirche ist auch das Charakteristikum des Neuen Testamentes, das H. Schlier in souveräner Beherrschung des Stofflichen und in Konzentration auf die theologischen Wesensbestände von den Synoptikern bis hin zu den Pastoralbriefen und zur Apokalypse einer Durchsicht unterzieht. Ohne die positiv-historische Perspektive aufzugeben, bleibt der Untersuchung die Bezugnahme auf die im heutigen Fragehorizont besonders erörterten Probleme und Spannungen zwischen Institution und Personalität, Amt und Charisma, Wort und Sakrament, Gott- und Weltbezug der Kirche immer gegenwärtig. Dabei wird trotz der Pluralität der Ansätze, ihrer Offenheit für weitere Entwicklungen und der Verschiedenartigkeit der Aspekte etwas sich Durchhaltendes und Gemeinsames erkennbar, das sich formal gerade in der Zuordnung und sachlichen Vereinbarkeit des äußerlich Verschiedenartigen beweist. So ist schon bei Matthäus in der Jüngerschaft und Gefolgschaft, zumal im Apostolat der Zwölf, eine „Präformation" der Kirche zu erkennen, die bereits auch eine Art von Institutionalität und einen „prinzipiellen Vorrang" des Petrus (110) einschließt. Unter Zurechtrückung einer Tendenzkritik, die den Nachweis führen möchte, daß Matthäus die Jüngerschaft schon im Licht der späteren Gemeinde gezeichnet und angeblich verzeichnet habe, hebt Schlier hervor, daß, abgesehen von der Unsicherheit der Eruierung solcher historischer Momente, nichts der Annahme widerstreitet, daß der Evangelist mit vollem Recht und sachgemäß das Frühere im Lichte des Späteren auslegt (111). So entsteht eine geschichtliche und sachliche Kontinuität, die die Spannungsmomente in der neutestamentlichen Ekklesiologie nie zu Gegensätzen auseinandertreten läßt. Das zeigt sich auch in der mit Recht ins Zentrum der Abhandlung gestellten Ekklesiologie Pauli, die wiederum in der „Leib-Christi-Vorstellung" ihren Kulminationspunkt besitzt. Mit dieser Vorstellung ist bereits auch ein weiteres für die Kirche charakteristisches „Miteinander" gesetzt, das von „Gefüge und Organismus" (160). An ersterem aber hängt immer schon das Sakramentale, welches in sich zugleich auch das Rechtliche einschließt. Auf Grund dieses Prinzips des „Miteinander" der differierenden Bestimmungen entsteht schließlich am Ende ein Verständnis von Kirche auf dem Boden des Neuen Testaments, das „bei aller Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte" (207) doch die Kirche als geschichtlich-theologische Einheit erkennen läßt, näherhin als „Stätte der anwesenden Fülle Christi" (208). Sehr bestimmt sind daraus auch die Folgerungen für das Kirche-Welt-Verhältnis gezogen, die u. a. besagen: „Eine soziologische Betrachtung hat im NT keinen Anhaltspunkt". Aber auch die Konsequenz für die Einheit der Kirche (im Gegensatz zu einem theologisch aufgewerteten Pluralismus) ist bemerkenswert: „Mag es unterschiedliche Stufen und Formen der Ekklesia geben, einen Pluralismus des Glaubens, der Lehre, des Evangeliums gibt es nach dem NT nicht" (211).

Auf diesem bibeltheologischen Grund entfaltet H. Fries in seinem Beitrag „Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung" die konkreten geschichtlichen Auszeitigungen des Wesens der Kirche, und zwar nicht so sehr in der positivistischen Absicht der Darstellung dessen, „was und wie es gewesen ist" (223), sondern als „Beitrag zur Sache selbst, die für die Gegenwart einer Sache und für die Sache in der Gegenwart von Bedeutung und Relevanz ist" (223). Vom Mysterium-Motiv der ersten drei Jahrhunderte über das Imperium-Motiv der nachkonstantinischen Zeit bis hin zum modernen Gesellschaftsgedanken von der Kirche wölbt sich ein weiter Bogen, dessen Spannungseinheit in den Kon-

fessionen der Neuzeit verloren ging. Die Verengungen im gegenreformatorischen Kirchenbegriff werden daraufhin genauso verdeutlicht wie die kraftvollen Impulse der neuesten Zeit zur Wiederherstellung der Einheit und Ganzheit.

Den folgenden Bearbeitungen systematischer Art ist ein beachtenswerter Beitrag vorangestellt, der den inneren Zugang zum Wesensverständnis der Kirche eröffnen soll und in dem die Frage nach dem „Sinn der Kirche" (W. Beinert) erörtert wird. Mit den vom Christusgeschehen abgeleiteten Begriffen „Solidarität", „Stellvertretung" und „Repräsentation" wird die Kirche in die Kontinuität Christi und seiner Sendung gestellt, wofür mit Recht die Bezeichnung „Fortsetzung der Inkarnation" (298) als unangemessen bezeichnet wird. Die Einheit der Kirche mit Christus wird daraufhin mehr der Vorstellung des Bundes angenähert (289). Daß dies aber nicht die letzte Auskunft über das Verhältnis Christus-Kirche sein soll, zeigt der zentrale Beitrag des Bandes „Die Kirche als Sakrament des Heiles" (O. Semmelroth) an der auch vom 2. Vatikanum programmatisch herausgestellten Kategorie des Sakramentalen auf, an deren Erarbeitung der Vf. selbst in der Vergangenheit maßgeblich beteiligt war. Die theologische Relevanz dieser Kategorie, die gegenüber möglichen Mißdeutungen (achtes Sakrament!) weiter abgeklärt wird, erweist sich besonders ergiebig für die Erfassung der Wirkweise der Kirche wie auch zur Begründung der Heilsnotwendigkeit und zur Bestimmung des Verhältnisses von Institution und Charisma. Bedeutungsvoll ist hier u. a. auch der aus dem Zeichencharakter erhobene Gedanke (der in einer einseitig auf den Dienst an der Menschheit funktional gedeuteten Wirksamkeit der Kirche verloren zu gehen droht), daß das Zeichen nicht nur von Gott auf die Menschen geht, sondern daß es eben so auch die Blickrichtung des Menschen auf Gott hin eröffnet (320f), ein Gedanke, der auch durch die Hervorhebung des personologischen und des Begegnungsmomentes im Sakramentsgeschehen unterbaut wird. In der heute besonders dringlich erscheinenden Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kirche wird ein Verständnis der „Notwendigkeit des Mittels" intendiert, nach dem die Kirche als der allumfassende Rahmen begriffen wird, der das Unterpfand jedes individuellen Heilsgeschehens bildet und dessen letztgültige Sicherheit garantiert, so daß es objektiv kein Heil unabhängig von der einen sichtbaren Kirche geben kann. Ihre Existenz und Wirksamkeit bleibt so für jeden Heilsvorgang in der Welt der tragende Grund und die besiegelnde Kraft (337). Aus der Analogizität des Sakramentsbegriffes wird mit Recht gefolgert, daß nicht jede Art des kirchlichen Heilswirkens im Vollsinn sakramental sein müsse. Dieser Gedanke eröffnet den Raum, in dem auch das in der Verkündigung und im Wort geschehende Heilswirken der Kirche in seiner Bedeutung wie in seinem Bezug zum Sakrament ausgearbeitet werden kann.

Es ist nicht ohne Folgerichtigkeit, wenn im Anschluß an die Darstellung des Wesens der Kirche die konkrete Ausfaltung dieses Wesens in ihren Proprietäten und Wesenseigenschaften geboten wird, was im dogmatischen Zusammenhang mehr bedeutet als die traditionelle apologetische Erörterung der notae ecclesiae. Y. Congar, der diese Aufgabe unter Heranziehung profunder Kenntnisse der Theologie- und Dogmengeschichte leistet, geht dabei, wie es scheint, weniger von dem geschichtlich später präzisierten Sakramentsbegriff, als von dem ursprünglicheren Begriff des Mysteriums aus, das in diesen Proprietäten gleichsam aufstrahlt. Sie erscheinen dann als Ausdruck, Folge und Frucht der einzigen Mittlerschaft Christi, die in der Kirche weitergeht. Mit Recht wird von einer eigentümlichen Perichorese dieser Eigenschaften gesprochen, die die Frage der Anordnung und Abfolge zweitrangig erscheinen läßt. Die innere Logik spricht allerdings auch hier für eine Voranstellung des Attributs der Einheit, das – ähnlich wie die anderen Attribute – in äußerst differenzierter Weise und unter Berücksichtigung der historischen Problematik entfaltet wird. Auch hier überzeugt die Art und Weise, wie die in diesen Attributen angelegten sachlichen wie historischen Spannungsmomente gesehen, aber doch zusammengehalten werden. Auch wenn so die „Einheit" der Kirche nicht unter Absehen der legitimen Vielfalt gedacht wird, wenn die „Heiligkeit" von der Wirklichkeit der Sünde kontrastiert bleibt, wenn „Katholizität" auch als eine immer noch aufgegebene Verwirklichungsform erkannt ist und „Apostolizität" nicht nur etwas Materielles (durch Handauflegung zustande Kommendes) ist, sondern auch in der Permanenz im Glauben besteht, so ist doch im Entscheidenden die hier vorwaltende Dialektik in ihren Momenten nicht der Beliebigkeit des Denkens preisgegeben oder gleichsam zur Auswahl freigestellt, sondern sie ist immer auf die Strenge des ursprünglichen Begriffsinhaltes zurückgeführt. Darum hält der Vf. auch mit solchen Aussagen nicht zurück, die dartun, daß die Kirche keine „complexio oppositorum" ist (423) oder daß die Kirche nicht im eigentlichen Sinne Subjekt von Sünden sein kann (469). So sind die Prinzipien klar und grundsatzfest durchgehalten. Allein in der konkreten Frage ihrer Applikation kann es hier und da Ermessensunterschiede geben. So könnte die sehr ausführlich gehaltene Abhandlung über „die Häresien im Leben der Kirche und der Heilsgeschichte" leicht den Eindruck erwecken, als ob das „oportet haereses esse" (1 Kor 11,19) ein förmliches Konstitutiv der Heilsgeschichte bedeute, das zur Abklärung des Glaubens innerlich notwendig sei, wo doch das Neue Testament auch das Nicht-Sein-Sollende der Spaltung hervorhebt. Hierbei wird wohl der wesenhafte Gegensatz zwischen ἐκκλησία und αἵρησις zu gering erachtet. Auf den „Optimismus" des Origenes, der gegen Celsus das schwache Argument von der Verschiedenheit der „Schulen" gebraucht, ist wohl nicht so stark zu bauen. Hier erscheint die Aussage des Exegeten bibelnäher und realistischer: „Deshalb ist für die Kirche am Ort wie für die Gesamtkirche jedes Schisma und jede Häresie von Übel" (211). Vielleicht hängt es auch mit der überstarken Betonung des „positiven Sinnes in den Spaltungen und Häresien" (der allerdings auch wieder durch die Bemerkung eingeschränkt erscheint, daß Gott die Häresien nicht will und daß die geschichtliche Entfaltung der Glaubenswahrheit auch aus ihr selbst heraus erfolgen könne) zusammen, daß bei der Darstellung des universalen Hirtenamtes die „Infallibilität" nicht erwähnt wird.

In der Darstellung der aus der Katholizität abgeleiteten Missionsaufgabe der Kirche versucht P. Rossano das schwierige Problem der Verhältnisbestimmung zwischen der Kirche und den Religionen, zwischen der allgemeinen und besonderen Heilsgeschichte neu in Angriff zu nehmen unter Abgehen von den zu einfachen Schemata „implizit-explizit", „unbewußt-bewußt", „nicht-kategorial-kategorial". Die neu vorgeschlagene Kategorie der unterschiedlichen „Teilhabe am Bunde" ist gewiß erwägenswert. Nur erscheint damit die Behauptung vom „qualitativen Sprung" und vom paradoxen, ärgerniserregenden Wesen des Evangeliums, dessen Annahme nicht ohne einen schmerzhaften Durchbruch möglich ist (520), nicht ganz abgestimmt.

Es kann kein Zweifel sein, daß die in diesem Band gebotene Ekklesiologie sowohl an Reichhaltigkeit als auch an theologischer Tiefe einen beachtlichen Fortschritt erbringt, auch wenn die gewählte heilsgeschichtliche Perspektive natürlich neben ihren unbestreitbaren Vorteilen auch ihre Grenzen erkennen läßt. Das große heilsgeschichtliche Panorama, das mehr positiv beschreibend als beweisend und diskutierend dargeboten wird, läßt manche Einzelprobleme (wie das der Gründung durch Christus, des Bezuges zum Hl. Geist und die Problematik der heute sehr attraktiven Gegenentwürfe zur sakramentalen Kirchenidee) zurücktreten. Aber es ist nicht gesagt, daß der danach Fragende die Antworten darauf aus den Implikationen des Gesagten und Ausgeführten nicht entnehmen könnte.

München Leo Scheffczyk

Der priesterliche Dienst. V. Amt und Ordination in ökumenischer Sicht. Hrsg. von Herbert Vorgrimler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 304 S. (Quaestiones disputatae Bd 50) kart.-lam. DM 40.–

Im fünften Band der wichtigen, in der Reihe „Quaestiones disputatae" erscheinenden Serie „Der priesterliche Dienst" hat uns H. Vorgrimler ein gewichtiges und hilfreiches Buch geschenkt. Es umfaßt sechs konfessionelle Beiträge, die von zwei „ökumenischen" Beiträgen gewissermaßen umrahmt sind. Drei der konfessionellen Aufsätze sind mehr dogmatisch ausgerichtet (J. D. Zizioulas, „Priester und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Sicht"; R. Prenter, „Haushalter über Gottes Geheimnisse. Kirchliches Amt und Ordination aus lutherischer Sicht"; H. Ott, „Kirchliches Amt und Ordination aus der Sicht eines reformierten Theologen"), zwei andere sind eher deskriptiv (H. R. McAdoo, „Amt und Eucharistie im Anglikanismus"; R. E. Davies, „Weihen und Priestertum in den englischen Freikirchen"), der letzte eher dokumentarisch (W. Küppers, „'Das altkatholische Priesterbild. Voraussetzungen – Krise – Perspektiven", das sich hauptsächlich mit der Frage des priesterlichen Zölibats befaßt). Der einführende Aufsatz G. F. Moede's („Amt und Ordination in der ökumenischen Diskussion") berichtet über die Konvergenzpunkte in der Diskussion um das Amt, stellt Fragen an die Kirchen zum Dienstamt und umreißt die Bereiche

des diesbezüglichen zwischenkirchlichen Dialogs. Der abschließende Beitrag des Herausgebers („Das Priesterdokument der römischen Bischofssynode 1971 in ökumenischer Sicht") vergleicht den Text, der den Bischöfen zu Rom vorgelegt war, mit fünf Dokumenten, die die Ergebnisse des interkonfessionellen Dialogs reflektieren: der Studienbericht der Theologen-Kommission Lutherischer Weltbund/Katholische Kirche (das sogenannte Maltadokument vom Frühjahr 1971), der Bericht über „das ordinierte Amt", der im Sommer 1971 in Löwen in der Weltbundkommission für Glauben und Kirchenverfassung zur Debatte stand, die beiden Dokumente der Dombes-Gruppe („Grundlagen für einen Konsens über die Eucharistie", „Teilkonsens über das kirchliche Amt", beide 1972) und das Memorandum der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute (1973). Vorgrimler kommt zum erfreulichen Schluß, daß die Bischofssynode das Rad eigentlich nicht hat zurückdrehen können, und daß ihr Dokument „auch keine unüberwindlichen Hindernisse ... gegenüber einem heute möglichen Konsens aufgerichtet hat" (303).

Es ist hier nicht der Ort, in die ökumenische Diskussion über das Amt einzugreifen. Ich möchte nur, gewissermaßen als Randglossen, zwei Feststellungen machen und zwei Fragen aufwerfen.

Einmal ist auffallend, daß im Großen und Ganzen die östliche Theologie in diesem Buche als Gast und nicht als eigentlicher Partner dabei ist. Wenn westliche Theologen untereinander sind und vom Amt reden, erahnt man kaum, daß es auch eine östliche Tradition gibt und daß es sich lohnen könnte, intensiver auf sie zu hören. Wäre nicht J. Zizioulas' sehr gewichtiger theologischer Beitrag mit dabei, würde man wenig merken, daß unser westlicher Dialog von dieser dritten Seite her bereichert, vielleicht sogar erneuert werden könnte.

Eine andere Feststellung: das Buch beweist, daß es nicht angeht, die „Protestanten" zusammenzuwerfen, als seien sie eine Einheit. Das Buch zeigt gewiß, daß unter ihnen – von der anglikanischen Rechten zur baptistischen Linken – eine tiefe Verwandtschaft vorhanden ist (in dieser Hinsicht ist es sehr begrüßenswert, daß Henry R. McAdoo den Anglikanismus nicht allzusehr nach „rechts" gezerrt hat). Gewiß verbinden sie auch antirömische Reflexe, die immer schnell zur Stelle sind. Aber das Buch zeigt gut, daß es nicht den Tatsachen entspricht, die „Evangelischen" als einheitlichen Block den „Katholischen" entgegenzustellen. Dazu sind die „Evangelischen", zumindest in Europa, unter sich viel zu verschieden.

Und jetzt eine erste Frage, die das Buch nicht beantwortet, deren Antwort aber für die ganze Debatte überaus wichtig wäre: wie steht es in Wirklichkeit mit der Urkirche? Ihre Situation ist immer noch nicht klar ersichtlich. Man wird voraussichtlich diesbezüglich nie zu unwiderruflichen Ergebnissen kommen, aber klarer könnte die Sicht trotzdem sein. Um sie zu klären, wäre es vielleicht angebracht, einmal wirklich ernst zu machen mit der Tatsache, daß die urchristliche Ekklesiologie – wenn die Gemeinden auch von Ort zu Ort bis zu einem gewissen Grade verschieden sein konnten – doch überall mit den Aposteln als wesentliches ekklesiales Strukturelement rechnet. Die korinthische Gemeinde versteht man nicht, wenn man Paulus als Strukturelement dieser Kirche eliminiert. Es würde sich auch lohnen, mit R. Prenter (siehe 127, 133, 138) an die Exegeten die Frage zu stellen, ob das, was der erste Klemensbrief (zu einer Zeit, wo er noch leicht hätte dementiert oder korrigiert werden können) über die Anfänge des Amtes in den Lokalkirchen berichtet nicht viel ernster, als sie es gemeinhin tun, als historisch möglich aufzunehmen und zu verwerten ist. Könnte es nicht auch ratsam sein, das, was die urchristlichen Dokumente über die Struktur der Jerusalemer Gemeinde berichten, auch für die „paulinischen" Gemeinden als wegweisend zu verstehen? Wenn nämlich Paulus die Frauen in der Kirche zu Korinth so verschleiert sehen will, wie es die Frauen in der Kirche zu Jerusalem sind, darf doch damit gerechnet werden, daß ihm die Art und Weise, wie die Mutterkirche zu Jerusalem ihr christliches Leben führte, auch für die anderen Kirchen vorbildlich waren.

Eine andere Frage, die immer wieder auftaucht und die auch im hier besprochenen Buch keine einschlägige Antwort findet, ist die Frage, ob es nur ein Amt oder ob es mehrere Ämter gibt, und, wenn mehrere, wie sie sich zueinander verhalten. Hier ist die konfessionelle Lage ziemlich einheitlich: die Lutheraner, die Reformierten, die Glieder der englischen Freikirchen neigen zur Ansicht oder sind der Ansicht, daß es nur ein Amt gibt: das Evangelium zu predigen, die Sakramente zu verwalten und das Gottesvolk zu leiten, d. h. das apostolische Amt. Deshalb sind sie auch nicht willens, die Amtsfrage, statt im Lichte des Apostolats, im Lichte des Priestertums zu stellen und zu beantworten. Die anderen Großkirchen meinen, daß dieses der Kirche wesenhafte Amt partizipabel ist, d. h. daß andere – traditionell gesehen: die Presbyter und Diakone – an diesem einen wesentlichen Amt in theologisch definierbarer Weise und in abgestufter Verantwortung teilhaben können. Bedeutet diese scheinbare Divergenz nicht, daß das „protetantische" Pfarramt – gewiß nicht soziologisch, wohl aber – theologisch identisch sein will mit dem „katholischen" Bischofsamt? Es wäre deshalb zu begrüßen gewesen, wenn unter den konfessionellen Aufsätzen ein römisch-katholischer Beitrag über die vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgestellte Lehre vom Episkopat aufgenommen worden wäre. Man wird nämlich nicht viel weiterkommen in der Lösung der Amtsfrage, solange man nicht die „katholische" Lehre vom Bischofsamt mit der „protestantischen" Lehre vom Pastorenamt vergleicht. Tut man es aber, könnten viele scheinbar verschlossene Türen aufgehen: das Verhältnis und der Unterschied zwischen theologischer Substanz und soziologischer Ausübung des Amtes würde klarer, und man könnte vielleicht zum Schluß kommen, daß – wie es die Kirchengeschichte ja lehrt – das gleiche Amt auf verschiedenen Stufen ausgeübt werden kann: das Diozösansystem ist nicht ein von Gott geoffenbartes System, wenn es auch vielleicht das gescheiteste Struktursystem der Kirche Christi ist! Man verstünde auch, daß es in der Tat nur ein für die Kirche wesentliches Amt gibt, nämlich das Amt, dessen Träger in der Nachfolge der Apostel, das Wort Gottes predigen, die Sakramente verwalten, und die Kirche leiten, aber daß zum *bene esse* der Kirche die Träger dieses einen Amtes befugt sind, Helfer zu finden und in ihr Amt einzugliedern. Was dann erlauben würde, die Hilfsämter des Presbyterats und des Diakonats in der heutigen Situation ganz neu zu gestalten und auszuwerten. Hätte das Buch nicht das Vorhaben gehabt „sich ... über das spezifische Amt des Presbyters oder Priesters zu konzentrieren" (9), wäre es viel radikaler episkopal statt presbyteral ausgerichtet, hätte es wahrscheinlich mehr dazu beigetragen, die Amtsfrage einer rechten theologischen Lösung entgegenzuführen.

Am Schluß seines Beitrages sagt Rupert Davies: „... der ökumenische Geist hat so viel Menschen so tief beeinflußt, daß sich Geistliche aller Kirchen gegenseitig als Geistliche in der Kirche Jesu Christi anerkennen, selbst wenn sie bis jetzt noch keine theologische Rechtfertigung für diese Ansicht finden können" (234, von mir unterstrichen). Diese Rechtfertigung sollte aber gefunden werden, und sie zu finden ist vielleicht der beste Schritt, der heute in der Diskussion zum Amte gemacht werden kann. Ich würde vorschlagen, von der altkirchlichen Absage an alle Ordination in absoluto auszugehen, um zu verstehen, welche geistige Rolle eine Ortskirche bei einer Ordination oder bei einer Bischofs- bzw. Pastorenwahl zu bekleiden hat.

Neuchâtel Jean-Jacques von Allmen

Was heißt – „Wiederkunft Christi"? Analyse und Thesen: Paul Schütz. Stellungnahmen: M. Löhrer OSB, H. U. von Balthasar, E. Váły-Nagy, H. Ott. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). 96 S. (Kirche im Gespräch) kart.-lam. DM 8.80

In der Reihe „Kirche im Gespräch", die jeweils Fragen im Mit- und Gegeneinander verschiedener Autoren beleuchten will, wird hier zunächst der Vortrag „Was heißt – Wiederkunft Christi?" abgedruckt, den Paul Schütz als Dank für die Verleihung des theologischen Ehrendoktors durch die Basler Fakultät im Jahr seines 80. Geburtstags, 1971, gehalten hat. Schütz stellt das Thema, das für ihn an den Nerv unseres Verhältnisses zur Geschichte rührt (11) in einen großen Zusammenhang: Es ist „ein grotesker Fremdkörper im Aufklärungshorizont des 20. Jahrhunderts" (10), aber gerade dadurch erzwingt es die Frage nach dem Ganzen und läßt die volle Fremdheit des Christlichen, seine radikale Kritik an unserem Denkhorizont deutlich werden. Dementsprechend bahnt sich Schütz den Weg zum eigentlichen Gehalt dieses Wortes, indem er die Grundkomponenten gegenwärtigen Bewußtseins analysiert: die Wissenschaftsreligion, d. h. den Glauben an den Absolutheitscharakter wissenschaftlicher Erkenntnis und den totalen Politismus, der durch die Verbindung der Macht mit der Wissenschaft zustande gekommen ist (12). Er zeigt in erregenden Bildern und in fast beschwörender Sprache das

Brüchige dieser Wissenschaftsreligion auf, besonders jene inneren Widersprüche unseres Daseins, die uns Welt als im Stand der Gefallenheit befindlich erweisen (17): Je mehr Wahrheit, desto weniger Freiheit; je mehr Gerechtigkeit, desto weniger Freiheit (15); Verschränkung von Progreß und Regreß (14), von Vernunft und Wahnsinn (20f). Damit wird das Vorläufige des biologischen Kosmos sichtbar, der sozusagen Rohmaterial einer neuen Schöpfung ist (22 und 24f). Schütz verstärkt diesen Schritt durch den Verweis auf den Tod, an dem die Identitätsphilosophen ebenso scheitern wie die Gesellschaftspragmatiker: „Der Tod stellt den Konflikt dar, der nur ausgelitten werden kann" (28). Hier eröffnet sich der Weg in die Passion des Herrn, die Schütz einerseits von Luthers Idee des *Deus inversus*, des *Deus sub contrario* her deutet, andererseits über seinen Zeitbegriff mit „Wiederkunft des Herrn" verbinden kann: Der kausalen (horizontalen) Zeit stellt er die vertikale des Jetzt und Hier vom Glauben her entgegen – Wiederkunft Christi sei demgemäß „parusial" zu verstehen, Parusie aber „ist durch die Zukunft bestimmte Gegenwart" (23). Der nächste Schritt lautet: „Die Inkarnation ist ... dynamische Präsenz des deus inversus" (30) und daraus folgt „Parusie als Leidensallgegenwart Gottes" (32). Die Kritik der bestehenden Welt verdichtet sich unter dem Leitmotiv des *deus inversus* bis dahin, daß in der „vergesetzlichten Welt" (Hegel) Gott der Inbegriff des Bösen ist, mit Luther: „Got kann nicht Got sein, er muß zuvor ein Teufel sein" (31), und nochmals mit Luther: „Und Summa ... wir können nicht gen Himmel kommen, wir müssen vorhin ynn die helle fahren, können nicht Gottes kinder werden, wir werden denn zuvor des Teufels kinder. Denn alles, was Gott redet und thut, das muß der Teufel geredt und gethan haben" (32).

Das Problem dieser Position haben vor allem H. U. von Balthasar und E. Vályi-Nagy in ihrer Stellungnahme aufgegriffen. Balthasar nennt die Frage ohne Umschweife beim Namen, die hier aufsteht: „Niemand kann übersehen, daß die Daseinsbeschreibung und die dazu benützten Kategorien in einer deutlichen Nähe zur klassischen Gnosis stehen" (43). Damit ist freilich für ihn die Sache nicht einfach erledigt, sondern in ihrer ganzen Aktualität diagnostiziert. Er zeigt, wie die christlichen Synthesen, in denen vom Schöpfungsoptimismus und von griechischer Kosmosfreude her der Pessimismus gebannt war, sich heute auflösen und das gnostische Weltgefühl wiederkehrt, mit dem Aug in Auge das Neue Testament seine Aussage getroffen hat, viel tiefer ins Bewußtsein von der Welt als Machtbereich der „Weltherrscher dieser Finsternis" (Eph 6, 12) eingelassen, als wir gemeinhin unter der Nachwirkung der glättenden Systeme wahrhaben wollen. Ein Fortspinnen des platonisch-aristotelisch-stoischen Fadens scheint heute kaum mehr möglich, wir sind zurückgeworfen in die Situation des Neuen Testaments, in dessen Botschaft „mehr Gnosis konfrontiert, eingeborgen und überwunden ist, als man gemeinhin zugibt" (47).

Wenn Balthasar vor allem den Finger aufs Gnostische und damit auf die kritische Frage an die Konzeption von Schütz legt, so sucht Vályi-Nagy die bis in die Wurzeln reichende Kritik an dieser Welt von ihrem gnostischen Schatten zu lösen und damit positiv die genuin christliche Haltung herauszuarbeiten. Auch er konstatiert in seinem überaus nuancenreichen und äußerst belesenen Beitrag die Gnostisierung des modernen Denkens, von der Schlier schon 1957 gesprochen hatte und illustriert sie von der modernen Literatur her. Aber gegen die Vernichtung der Sinnfrage, wie sie in einer totalisierten Wissenschaft stattfindet und gegen ein negativ-eskapistisches Verständnis von „Wiederkunft Christi" stellt er deren positiv-kritische Auffassung: „Nicht eine Geschichtsphilosophie ist das Werk des Glaubens, sondern die Ermächtigung zum Wachsein und zum Standhalten dem nicht Verstandenen gegenüber. Nicht eine Theodizee ... Das Werk des Glaubens ist vielmehr die hypomoné" (58, dazu 53ff). Das bedeutet, daß Vályi-Nagy die von Paulus im 2. Korintherbrief angeprangerte Verfälschung des Evangeliums aufdeckt, die aus der Botschaft eine Ware macht „unter Berücksichtigung des Angebotes und der Nachfrage des religiösen Marktes" (59). Die Korinther „leben in einer pluralistischen Situation, welche vor allen Dingen eine Marktsituation ist. Die Kirchen sind bestrebt, sich auf dem großen Markt erfolgreich zu halten – auch um den Preis des Inhalts der Verkündigung" (60). Solche Erkenntnis gibt auch Maßstäbe, um die Frage nach konservativ und fortschrittlich richtig zu beantworten: Der Konservative versucht das Evangelium „nach den Gesetzen des Zeitgeistes zu modellieren. Dürfte es so sein, dann fallen viele der ‚Progressiven' in die Kategorie des Konservativismus" (64). Damit wird der Blick frei für die eigentliche Aufgabe der Theologie: „Die Hoffnung der Theo-Logie auf eine wirkliche Effektivität in der Geschichte kann allein in ihrer Treue gründen" (65).

Gegenüber den beiden aufs Zentrum zielenden Optionen von Balthasar und Vályi-Nagy wirken die gelehrten Stellungnahmen von Löhrer und Ott eher etwas blaß. Löhrer ordnet das Bemühen von Schütz in den durch die Namen Brunner, Barth, Rahner gekennzeichneten Streit um den „Anknüpfungspunkt" ein und erkennt gewisse Ähnlichkeiten zu Rahners Konzeption vom Hörer des Worts, wendet sich aber abschließend doch mit vorsichtiger Kritik gegen die rein negative Sicht des Verhältnisses von Schöpfung und Neuschöpfung. Ott grenzt die bei Schütz vorliegende Suche nach einer Ontologie der Wiederkunft Christi von einem bloß heilsgeschichtlichen Denken ab und unterscheidet zugleich den angegriffenen Politismus von der berechtigten globalen politischen Selbstverantwortung des Menschen.

Man kann gegen das kleine Buch einwenden, daß es seine eigentliche Hauptfrage, was nun genau und ohne Umschweif gesagt das Wort von der Wiederkunft Christi meint oder nicht meint, nicht beantwortet. Wenn man es aber als das nimmt, was es sein will, ein Diskussionsforum zu den inneren Voraussetzungen einer zentralen Glaubensaussage, bei der zugleich das Problem jeder Rede aus dem Glauben ansichtig wird, dann kann man reichen Gewinn empfangen.

Regensburg Joseph Ratzinger

Diaconia et ius. Festgabe für Heinrich Flatten zum 65. Geburtstag. Dargebracht von seinen Freunden und Schülern. Hrsg. von Heribert Heinemann, Horst Herrmann und Paul Mikat. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1973. XII, 419 S. Lw. 42.–

Die vorliegende, Heinrich Flatten zu seinem 65. Geburtstag gewidmete gehaltvolle Festschrift ist eine anschauliche Illustration dafür, daß das Zweite Vatikanische Konzil auch auf dem Gebiete des kanonischen Rechts eine Phase des Umbruchs und der Neuorientierung eingeleitet hat. 23 Mitarbeiter, überwiegend professionelle Vertreter der Kanonistik, haben dazu Beiträge geleistet.

Heinrich Flatten hat sich, wie die am Ende dieses Bandes enthaltene, vorbildhaft aufgeschlüsselte, bisher insgesamt 149 Nummern zählende Bibliographie seiner Schriften (397–408) ausweist, in einer ganzen Reihe von Publikationen mit Fragen des Eherechts auseinandergesetzt. Mit dieser Materie ist er durch seine Tätigkeit am Metropolitangericht in Köln, wo er zuerst als Prosynodalrichter tätig war und seither als Vizeoffizial wirkt, auch durch eine langjährige Praxis vertraut. Es entspricht deshalb durchaus dem vorrangigen Interesse des Jubilars, daß der erste thematische Schwerpunkt dieser Festschrift auf Fragen des Eherechts liegt.

Besondere Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang bereits die einleitende Abhandlung von P. Mikat, der auf dem historischen Hintergrund des Eindringens der Franken in das bis dahin römische, im 5. Jahrhundert von einem tiefen Sittenverfall gekennzeichnete Gallien in seinem Beitrag „Zu den Voraussetzungen der Begegnung von fränkischer und kirchlicher Eheauffassung in Gallien" anschaulich zeigt, mit wie großer Mühe und sich durch Jahrhunderte hindurch erstreckender Geduld die Kirche die Grundsätze und Normen des kirchlichen Eherechts über die Unauflöslichkeit des Ehebandes in der Praxis durchzusetzen versucht hat. Erst im Laufe des 8. Jahrhunderts, unter Bonifatius, begann sie eigentlich energisch den Kampf um die Anerkennung und Durchsetzung der kirchlichen Ehelehre. Von den pastoralen Anliegen der Kirche auf dem weiten Felde des kirchlichen Eherechts und von der Sorge der Kirche um die Ehegatten zerstörter und gescheiterter Ehen sind auch geprägt die Beiträge von M. Kaiser, Unauflöslichkeit und „Auflösung" der Ehe nach kirchlichem Recht (27–43), H. Heinemann Erwägungen zur Reform des Rechtes der Ehehindernisse (45–67), R. Weigand, Gibt es eine Heiratsmöglichkeit trotz Vorliegens eines trennenden Ehehindernisses? (69–78), L. Köster, Psychische Eheunfähigkeit als Nichtigkeitsgrund (79–104), O. Heggelbacher, Kirchenrecht und Psychoanalyse. Fragen um die Nichtigkeit von Ehen (105–116).

Ob und auf welche Weise die hier gemachten Anregungen und Vorschläge in das künftige Eherecht eingehen werden, hängt wohl weitgehend davon ab, wie sie die Feuerprobe der Erörterungen unter Theologen, Kanonisten und den Vertretern der übrigen einschlägigen Disziplinen bestehen werden.

Einen zweiten Schwerpunkt der Festschrift bilden Fragen der kirchlichen Gerichtbarkeit.

An erster Stelle ist hier zu nennen der ebenso abgewogen wie vorsichtig argumentierende Aufsatz des Münsteraner Offizials P. Wesemann, Ad tuenda iura personarum. Zur Planung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz (151–170). Unter Berufung auf die Gültigkeit und die Notwendigkeit der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auch in der kirchlichen Organisation und Verfahrensordnung plädiert W. dafür, auch bei der Einrichtung einer innerkirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit das Bistum als „Grundebene" nicht zu übergehen. Nach seiner Auffassung sollten und können auch angefochtene Verwaltungsentscheidungen der Diözesanebene durch Gerichte, die gleichfalls auf diözesaner Ebene eingerichtet werden, auf ihre Rechtmäßigkeit geprüft werden. W. wendet sich dagegen, in diesen Fällen gleich das Metropolitangericht oder aber die Bischofskonferenz zur Gerichtsinstanz über die einzelnen ihr angehörenden Bistümer zu machen und findet es „eigentlich erstaunlich, daß diese Modelle von seiten der Betroffenen, insbesondere der Bischöfe und ihrer Verwaltungen, bislang kaum Widerstand gefunden haben" (162). Diese Ausführungen W.s zeigen ebenso wie die gesamte übrige kanonistische Literatur zu dieser Thematik, daß bis zur Etablierung einer effektiven und funktionstüchtigen Verwaltungsgerichtsbarkeit innerhalb der katholischen Kirche noch ein weiter Weg ist.

Einen weiteren Schwerpunkt im Rahmen dieser Festschrift bilden Rechtsfragen, die sich auf dem Gebiete der Neustrukturierung der Pfarreien und Pfarrverbände ergeben.

„Der Pfarrverband. Kirchenrechtliche Fragen einer neuen Organisationsform, dargestellt an der Regelung im Bistum Trier" lautet die Thematik, mit der sich H. Schmitz auseinandersetzt (189–204). Sch. kommt dabei zu dem Ergebnis, daß der Pfarrverband, konzipiert als kooperativer Zusammenschluß selbständig bleibender Pfarreien, eine Organisationsform darstellt, die „noch weiterer rechtlicher Ausgestaltung bedarf". Der Pfarrverband, bisher ein reiner Zweckverband, der dem sinnvollen Einsatz hauptamtlicher Kräfte dient, sei eine Vorstufe für die Bildung integrierter Pfarreien. Mit dem Verhältnis „Pfarrgemeinderat und Pfarrer" befassen sich G. May und J. Lederer, ersterer in betont kritischer, letzterer in grundsätzlich zustimmender, wenn auch die Schwierigkeiten keineswegs verharmlosender Weise. Nicht von einem Denken in Machtpositionen aus, sondern nur in dem Bemühen, das als gemeinsame Diakonie an der Gemeinde verstanden werden muß, könnten die Schwierigkeiten, wie Lederer schreibt, behoben werden.

Fragen des Staatskirchenrechts bzw. des Ius Publicum Ecclesiasticum haben stets auch das besondere Interesse Heinrich Flattens gefunden. Das beweisen seine Veröffentlichungen zum Recht der Theologischen Fakultäten, zu konkordatsrechtlichen Fragen und zum Kirchensteuerrecht. Es steht deshalb durchaus mit der besonderen Interessenlage des Jubilars im Einklang, wenn das Staatskirchenrecht einen letzten bedeutsamen Schwerpunkt dieser Festschrift darstellt.

Den Auftakt bildet dabei der ebenso informative wie sorgfältig gearbeitete Beitrag von A. Hollerbach, Kirche – Staat – Gesellschaft – Völkergemeinschaft: Erwägungen zum 3. Kapitel des Entwurfs einer Lex Ecclesiae Fundamentalis (315–333). H. verdient volle Zustimmung, wenn er verlangt, daß die Lex Fundamentalis in ihren Aussagen über die Zuordnung von Staat und Kirche, sofern sie, worüber freilich noch zu diskutieren wäre, sich überhaupt zu diesem Gebiet äußern soll, eindeutig den Entwicklungen Rechnung tragen muß, die durch das Zweite Vatikanische Konzil eingeleitet worden sind. Diese ergäben sich aus der Abkehr vom Idealbild des Katholizismus als Staatsreligion und aus der Anerkennung des Prinzips der individuellen und korporativen Religionsfreiheit. Auf einen kurzen Nenner gebracht, ließen sie sich mit den Stichworten umschreiben: „Wechselseitige Unabhängigkeit, kirchliche Freiheit, staatlich-kirchliche Zusammenarbeit" (326). Ein aktuelles Problem des Kirchenaustrittsrechts der Bundesrepublik berührt H. Eisenhofer in seinem Beitrag „Die kirchenrechtliche Würdigung eines Kirchenaustritts mit Zusatzerklärung" (335–342). Leider hat E. in seinen Erörterungen die Entwicklung der Rechtsprechung der staatlichen Gerichte zum Kirchenaustrittsrecht nicht genügend berücksichtigt. Im übrigen besteht entgegen der Auffassung von E. zwischen der staatskirchenrechtlichen Frage der Zulässigkeit der Abgabe einer „modifizierten" Kirchenaustrittserklärung (= Austritt aus der Kirche, beschränkt auf deren Eigenschaft als „Körperschaft des öffentlichen Rechts") vor dem Amtsgericht oder Standesamt und der Frage nach der kanonisch-rechtlichen Natur des Ausschlusses von den Sakramenten im Zusammenhang mit der Stellungnahme der deutschen Diözesanbischöfe zum Kirchenaustritt aus kirchensteuerlichen Gründen (vgl. ArchkathKR 138 [1969] 557ff.) kein unmittelbarer Zusammenhang. Die Erklärung der deutschen Bischöfe zu Fragen des Finanzwesens richtet sich gegen jede Form eines Kirchenaustritts, unabhängig davon, ob dieser mit oder ohne einschränkenden Zusatz erklärt wurde.

Fragen des Standesrechts der Geistlichen, insbesondere im Hinblick auf die Befreiung von der Wehrdienstpflicht, behandelt L. Hofmann in seiner überwiegend konkordatsrechtlichen Untersuchung „Vom geistlichen Stand zum kirchlichen Dienst" (343–359). Eine Fortführung früherer einschlägiger Arbeiten bildet die Untersuchung von E. H. Fischer, Das kirchliche Mitwirkungsrecht bei der Ergänzung der Lehrkörper im katholisch-theologischen Fachbereich. Der Beitrag beruht auf einem dem Fachbereich Katholische Theologie der Universität Tübingen erstatteten Rechtsgutachten. F. kommt darin zu dem Zustimmung verdienenden Ergebnis, daß die konkordatsrechtlichen Regelungen der Anhörung des Bischofs vor Anstellung oder Zulassung zum theologischen Lehramt und eines nachträglichen Beanstandungsrechts, wie sie insbesondere im Schlußprotokoll zu Art. 12 Abs. 1 Satz 2 des Preußischen Konkordats präzisen staatskirchenrechtlichen Ausdruck gefunden haben, sinngemäß auch auf die im Zuge der Hochschulreform teils veränderten, teils neugeschaffenen Positionen des akademischen Mittelbaus, d.h. der Wissenschaftlichen Räte, Akademischen Räte, Assistenten mit Lehrauftrag und Assistenzprofessoren anzuwenden sind.

In einer Reihe neuerer Gerichtsentscheidungen ist der Fortbestand staatlicher finanzieller Leistungspflichten an Kirchengemeinden oder kirchlicher Verbände unter dem Gesichtspunkt des Wegfalls wegen völlig veränderter Umstände oder ähnlicher Gesichtspunkte verneint worden. Im einzelnen handelt es sich dabei zumeist um Zahlungspflichten, die auf älteren Rechtstiteln, Gesetzen, Verträgen oder auch auf Gewohnheitsrecht beruhen, und Zuschüsse zu Pfarrbesoldungen, Sach- oder Geldleistungen oder auch Lasten für kirchliche Gebäude betreffen. Mit diesem Fragenkomplex setzt sich der Bonner Staatsrechtslehrer und Staatskirchenrechtler Ulrich Scheuner in dem diese Festschrift abschließenden Beitrag „Der Bestand staatlicher und kommunaler Leistungspflichten an die Kirchen (Art. 138 Abs. 2 WRV)" auseinander. Sch. weist nach, daß im Hinblick auf die staatlichen und kommunalen Leistungspflichten an die Kirchen eine „völlige Veränderung der Verhältnisse", aus der der Wegfall der Leistungspflichten hergeleitet werden könnte, nicht eingetreten ist. Andererseits rät er aber den Kirchen, in manchen Fällen auf älteren Rechtstiteln beruhende Leistungen, deren Grundlagen heute nur noch schwer verstanden werden können, durch Vereinbarungen abzulösen und einen Ausgleich zu suchen. Das Beispiel neuerer Kirchenverträge könne hier anregend wirken (396).

Die Festschrift für Heinrich Flatten, deren Beiträge hier nur schwerpunktmäßig und in einer repräsentativen Auswahl vorgestellt und gewürdigt werden konnten, gewährt nicht nur einen vorzüglichen Überblick über einen Teil der in der Gegenwart auf dem Felde der Kanonistik und im Staatskirchenrecht diskutierten Problemstellungen. Wegen der großen Zahl bedeutsamer und zugleich aktueller Beiträge, die in dieser würdigen Festgabe vereinigt sind, ist sie auch eine echte Bereicherung der Wissenschaft und von bleibendem Wert.

Bonn Joseph Listl

Huber, Wolfgang: **Kirche und Öffentlichkeit.** – Stuttgart: Klett (1973). 736 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft Bd 28) Ln DM 40.–

Trotz störender Mängel (Umfang und Themenbreite für mindestens vier Einzeldarstellungen und Monographien, Dankadressen u. ä. mitten im Text wie beispielsweise auf S. 227 und 297), wie sie einer deutschen Habil.schrift nun eben einmal anhaften zu müssen scheinen, stellt die vorliegende Arbeit einen seltenen Glücksfall, ja ein Ereignis auf dem Gebiet des theologisch wie gesellschaftskritisch unterbauten Staatskirchenrechtes dar. Das kann gerade der katholische Kirchenrechtler, der in seiner engeren Disziplin mit ähnlichem nicht eben verwöhnt ist, von der theologischen Durchdringung des Stoffes schon gar nicht zu reden, mit Fug und Recht feststellen. Gegenüber dem Werk von W. Huber, welches, schlicht gesagt, neue Maßstäbe setzt und bedenkenlos zur Lektüre empfohlen werden kann, nehmen sich andere staatskirchenrechtliche Arbeiten, welche über der argumentativen Bestätigung der gegenwärtigen Lage den sich anbahnenden grundsätzlichen Wandel oder gar die Rückbesinnung auf älteste christliche Traditionen vergessen zu haben scheinen, nachgerade bescheiden aus. Ist es doch dem Vf. gelungen, sowohl das prinzipielle „Theoriedefizit" im Verhältnis von Staat und Kirche hierzulande, welches in beiden Großkirchen amtlicherseits eher beschönigt als bewältigt zu werden pflegt, aufzudecken als auch anhand von zeitgeschichtlich höchst aufschlußreichen „Fallstudien" konkrete Lösungsvorschläge zu unterbreiten.

Im einzelnen behandelt er nach einer gediegenen Einführung (von 120 Seiten!), die sich mit dem Begriff der „Öffentlichkeit" (darunter auch etwa: Öffentlichkeit und Kommunikation, öffentliches Handeln der Kirche als Problem evangelischer Ekklesiologie) beschäftigt und bereits einiges Defizitäre aufzufüllen sucht, mit den großen Einzelthemen „Evangelische Theologie und Kirche beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges" (Kirche, Nation und Krieg), „Die Struktur der evangelischen Militärseelsorge" (von 1640 bis heute), „Der öffentliche Status der theologischen Fakultäten" (Kirchliche Hochschulen, Neugründungen nach 1945) sowie „Die Vertriebenendenkschrift von 1965 und das Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit". Diesen Fallstudien, von denen jede gleichsam ein in sich geschlossenes Kabinettstück theologisch-juristischer Wissenschaftlichkeit darstellt, schließt sich eine umfassende Interpretationsanalyse an (Theologische, juristische und kirchenpraktische Auslegungsversuche des Verhältnisses von Kirche und Öffentlichkeit). Überlegungen zum „Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums und dem öffentlichen Handeln der Kirche" (Kirche als gesellschaftlicher Verband), aus denen Konsequenzen für das alltägliche Handeln gewonnen werden, bilden den Abschluß.

Es leuchtet ein, daß hier keine Details wiedergegeben werden können, so interessant dies wäre. Nur zusammenfassend kann festgehalten werden, daß an dem Buch von W. Huber vor allem besticht, daß der Vf. weder unangenehmen Fragestellungen aus dem Wege geht noch diese nach allzu bewährtem Muster wissenschaftlich einebnet, sondern versucht, eine persönlich gefärbte Lösung vorzulegen, die eine große Vertrautheit mit der zeitgenössischen Theologie verrät, ohne sich an diese zu verlieren. Geradezu wohltuend inmitten der amtlich vorausinterpretierten und geförderten Blindheiten gegenüber einem Problem wie dem des Verhältnisses zwischen Kirchen und Staat in der Bundesrepublik wirkt die nüchtern-glaubwürdige Sicht des Problems, wie sie der Vf. anbietet. Es wäre zu wünschen, und dies wider besseres Wissen, daß sich endlich auch auf seiten des Teils der Kirchen, den man „Amtskirche" zu nennen sich angewöhnen mußte, ein auch nur annähernd einsichtiges Problembewußtsein durchzusetzen beginnt. Dem Vf. wäre damit, wie wir ihn aus der Lektüre seines Buches zu kennen glauben, ein ganz besonderes Anliegen erfüllt.

Münster/W. Horst Herrmann

Deresch, Wolfgang: **Handbuch für kirchliche Erwachsenenbildung.** – (Hamburg): Furche (1973). 197 S. Lw. DM 25.–

Das vorliegende Buch ist als Studienauftrag mit Unterstützung des Hamburger Pastoren-Kollegiums entstanden. Im 1. Kap. (9–34) geht der Autor die anspruchsvolle Aufgabe einer theologischen Grundlegung kirchlicher Erwachsenenbildung an. In einer thesenhaften Darstellung, die das historische Phänomen der Aufklärung in Deutschland mit vier Hauptmomenten – gedankliche Klarheit, Praktikabilität, sozialethische Verantwortung und Bildungsstreben – in Erinnerung ruft, wird diese Aufklärung in diesen ihren Intentionen als die erleuchtende und verpflichtende Orientierung für heutige christliche Praxis behauptet. Nach einem sehr knappen Exkurs über einige Gestalten und Bewegungen, die die Aufklärung als Anliegen des christlichen Glaubens verstanden, legt der Vf. seine Theorie des neuzeitlichen Christentums dar. Unsere Gegenwart wird theologisch charakterisiert als Umschlagspunkt, an dem die Aufklärungstraditionen wieder in breiter Front Aufnahme finden. Insgesamt ist in diesem 1. Kap. der Mut des Autors, komplexe historische Phänomene vereinfacht abzuhandeln, ebenso erstaunlich wie das Fehlen jeglicher Auseinandersetzung mit einer Kritik der Aufklärung bzw. mit dem Wandel der Aufklärungstraditionen durch selbstkritische Besinnung.

Im 2. Kap. (35–52) finden sich informative Kurzdarstellungen einiger Vorbilder kirchlicher Erwachsenenbildung. Nach der Anordnung des Inhaltsverzeichnisses erwartet man nach einem ersten Unterkapitel über das „religiös-sozialistische Konzept der Erwachsenenbildung" (bei E. Fuchs, L. Ragaz, E. Blum und C. Mennicke) weitere Unterkapitel; aber diese folgen nicht. Als gemeinsame Ausrichtung der skizzierten Positionen wird als deren Lernziel in der Erwachsenenbildung hervorgehoben, „die Erwachsenen dazu zu befähigen, ihre Lebensaufgabe, d. h. aber ihre gesellschaftlichen Aufgaben im sozialen Ganzen zu bewältigen" (52).

Das 3. Kap. (51–68) unter der Überschrift „Die Gestalt kirchlicher Erwachsenenbildung" versucht nach einigen summarischen Ausführungen über die gesellschaftlichen Voraussetzungen die Erwachsenenbildung als Aufgabe der Kirche in den Blick zu rücken und dabei den Begriff „Bildungsfrömmigkeit" einzuführen. Zwei Aufgaben werden in diesem Begriff zusammengefaßt, und zwar einmal die Sorge um das Erwachsenwerden der Christen im religiösen und gesellschaftlichen Sinn und zum anderen die nicht nur verkündigte, sondern auch verwirklichte Freiheit für die individuelle Frömmigkeit. Die besondere Verantwortung der Kirche wird darin gesehen, daß sie die letzte große Institution ist, die nicht unmittelbar in die ökonomischen Prozesse eingespannt ist. Im anschließenden Unterkapitel werden drei Bereiche der Erwachsenenbildung etwas näher gekennzeichnet:

a) Individuierung (vor allem durch Identitätsfindung),
b) Emanzipation (vor allem durch Analyse und Bewußtmachung gesellschaftlicher Widersprüche und Konflikte) und
c) herrschaftsfreier Dialog (vor allem im Sinne einer Fundamentaldemokratisierung).

Aus den Zielkonzeptionen des 3. Kap. werden im 4. Kap. (69–86) methodische Konsequenzen abgeleitet. Der „curriculare Ansatz" wird skizziert, aber für die Erwachsenenbildung nicht übernommen mit der Begründung, er vernachlässige die Gruppensituation zugunsten von nicht ausweisbaren Konfliktlösungsmustern. Der „konfliktverarbeitende Ansatz" und dessen Berücksichtigung gruppendynamischer Prozesse wird in Hinsicht auf die Ziele der Erwachsenenbildung als geeigneter hervorgehoben. Es folgt noch ein kurzer Exkurs zum methodischen Modell P. Freires, das aber nicht auf die in Deutschland gegebenen Verhältnisse hin reflektiert wird.

Das 5. Kap. (87–94) über die Organisation kirchlicher Erwachsenenbildung bietet kurze Skizzen zu den verfassungsmäßigen Grundlagen, den Institutionen der kirchlichen Erwachsenenbildung und zur kirchlichen Erwachsenenbildung in der Gemeinde, in der Region und in freien Gruppierungen.

Das 6. Kap. (95–194), das etwa den gleichen Umfang hat wie die vorhergehenden fünf Kapitel, referiert einige Beispiele kirchlicher Erwachsenenbildung. Dies geschieht auf eine so gründliche und anschauliche Weise, daß ein informativer Einblick in die praktische Arbeit ermöglicht wird. Besonders interessant ist dabei das erste Beispiel, in dem dargestellt wird, wie im Rahmen einer Gemeindewoche das Thema „Alt wird jeder" in verschiedenen Gruppierungen einer Gemeinde angegangen wurde. Eine Reflexion der Beispiele unter den in den vorhergehenden fünf Kapiteln erarbeiteten theoretischen Gesichtspunkten erfolgt aber nicht.

Der Titel „Handbuch für kirchliche Erwachsenenbildung" weckt Erwartungen, denen das Buch nicht gerecht wird. Ein Handbuch müßte den Plural sowohl der gegenwärtigen Theologie als auch der Ziele und Methoden der kirchlichen Erwachsenenbildung berücksichtigen. Der Autor gibt einen anregenden und ernstzunehmenden Beitrag für das Gespräch über die kirchliche Erwachsenenbildung heute. Aber eine Zusammenschau gerade auch der unterschiedlichen Aspekte und eine Auseinandersetzung mit ihnen vermißt der Leser. Auch die Beziehung zwischen den theoretischen Reflexionen und den Praxisberichten muß der Leser selbst herstellen. Darf man an ein Handbuch die Erwartung richten, daß es unter dem Thema „Kirchliche Erwachsenenbildung" auch die Konzeption in den Kirchen berücksichtigt, die nicht zur EKD gehören?

Dankenswert sind die Literatur-Zusammenstellungen, obgleich man einige Titel vermißt und vor allem wünschte, daß die vor einem Abschnitt genannte Literatur auch in diesem Abschnitt aufgegriffen wird.

Osnabrück Dieter Emeis

Religion in der Grundschule. Didaktische Reflexionen, Entwürfe, Modelle. Hrsg. von Heinz Grosch. – Frankfurt: (Diesterweg) / Düsseldorf: (Patmos) (1971). 230 S. 12 Abb. Sn DM 24.–

Die Zahl und die Qualität der Neuerscheinungen zum Thema Religionsunterricht (RU) sind unübersehbar geworden. Aus der Fülle des Angebotenen ragt der von Heinz Grosch herausgegebene Sammelband „Religion in der Grundschule" durch zwei Besonderheiten heraus: er geht auf das im Windschatten der theoretischen Diskussionen gelegene Thema des RU in der Grundschule ein und außerdem wagt er die konstruktive Auseinandersetzung mit ähnlichen oder abweichenden Positionen in den Grundsatzdebatten. Die zweite Besonderheit ist um so mehr hervorzuheben, da sie offensichtlich das gesamte theologische (literarische) Handwerk betrifft: die Überzahl des Neuen (nicht zuletzt wohl angezielt von den Verlagen) verführt die Theologen zum Monologisieren und zur Geschwätzigkeit. Das zu schnelle und zu viele Schreiben steht reziprok zum Lesen, folglich schreibt man „für sich alleine" – ohne sonderliche Rücksicht auf das schon von anderen Geschriebene.

Hier ist H. Grosch in seinem umsichtigen und abwägenden Einleitungsteil eine löbliche Ausnahme (11–40). Denn er entwirft eine Problemskizze der unterschiedlichen Überlegungen und Vor-

schläge, er referiert und wertet die einzelnen Positionen, um in dieser Auseinandersetzung den eigenen Lösungsvorschlag zu entwickeln und zu profilieren. Er erkennt im RU den bzw. einen Konzentrationspunkt der Auseinandersetzungen zwischen den bislang gültigen Bildungsvorstellungen volkskirchlicher Herkunft und neueren, pluralistischen, nachchristlichen Konzeptionen, zwischen Religion und Gesellschaft. Er weist auf den gemeinsamen Nenner in der vielstimmigen Diskussion hin: wie kann/soll heute ein pädagogisch und theologisch verantwortbarer RU angelegt sein? H. Grosch beantwortet diese Grundsatzfrage mit dem Hinweis auf die „Korrespondenz" der Ziele der Schule und des RU. „Korrespondieren aber schließt wechselseitiges Fragen und Antworten ein" (32). So werden vom Gesamtziel der Schule her die Aufgaben des RU in der Grundschule in v i e r T e i l z i e l e n umschrieben:

1. „Der Schüler soll in die Lage versetzt werden, seiner Umwelt zunehmend bewußter zu begegnen und nach ihren Zusammenhängen zu fragen; er soll seine eigene Stellung ihr gegenüber als immer wieder neu zu bestimmende erkennen.
2. Er soll erkennen, daß seine Sprache
   – sowohl Möglichkeiten für die Erschließung der Frage nach Sinn- und Wertorientierung
   – als auch aus der Umwelt stammende Elemente religiöser Sprache im engeren Sinne) enthält ...
3. Er soll befähigt werden, an exemplarischen Texten christlicher Glaubensüberlieferungen erste Einsichten in die Eigenart religiöser Sprache (Sagen und Meinen, Bild und Sache usw.) zu gewinnen und zu erkennen, daß in jenen Traditionen Angebote für Urteil und Wertung gegenüber ethischen Entscheidungen enthalten sind.
4. Er soll auf diese Weise lernen, sich innerhalb personaler und gesellschaftlicher Bindungen als Verantwortlicher – betroffen von Haß und Liebe, Gefährdung und Geborgenheit, Abhängigkeit und Selbstbestimmung – zu verstehen" (33f).

Neben dieser Skizze zur aktuellen Situation des RU und der Entwicklung der Lernziele möchte der vorgelegte Sammelband vorab „Anregungen für die Arbeit im RU der Grundschule" (7) geben. So liegt sein Hauptgewicht auf „didaktischen Reflexionen" über einzelne Sachbereiche (41–97) und auf „Entwürfen und Modellen" (99–266 bzw. 296), die „zur Erprobung auch unter anderen Bedingungen anleiten wollen" (7).

Entsprechend dem noch weitgehend undifferenzierten Sprachvermögen der Schüler dieser Altersstufe (vgl. hier die formulierten Lernziele 1–3) leitet H. Grosch die didaktischen Reflexionen zu den Inhaltsbereichen ein mit Überlegungen zur spracherzieherischen Aufgabe des RU (43–50). Drei Arbeitsfelder werden hier eigens hervorgehoben: „die Differenz zwischen beschreibender und deutender Sprache" (44), die spezifischen Probleme der Sprache und die besonderen didaktischen Möglichkeiten der Grundschule. Weiterhin werden folgende Themenbereiche in die didaktischen Reflexionen einbezogen: die Welt des Kindes (J. Kluge, 51–56), die biblischen (U. Jaeschke/J. F. Konrad, 57–80) und kirchlichen Glaubenszeugnisse (M. Straub, 81–86) und endlich der „handelnde Glaube" (U. Jaeschke, 87–97).

Die Brauchbarkeit und Leistungskraft der allgemeinen Überlegungen zeigen sich im dritten Teil des Sammelbandes, in den zehn Unterrichtsentwürfen bzw. -modellen: Schuld und Vergebung (Chr. Reents, 101–119), Angst (G. Bergmann, 120–140), Freundschaft (J. Kluge, 141–159), Unsere Welt (U. Jaeschke, 160–171), Jesus (J. F. Konrad, 172–212), Blinde werden sehend (W. Konukiewitz, 213–229), Unsere Kirche (M. Straub, 230–261), Glaube für die Welt (U. Jaeschke, 262–279), Ostern (E. Linnemann, 281–291) und Freundschaft (H. Grosch, 292–296). Diese zehn Beiträge bilden ein buntes Mosaik von hermeneutischen und theologischen Ansätzen, von Originalität und Nähe zu den Rahmenvorstellungen des Herausgebers.

Zwei Unterrichtseinheiten sollen hier besonders hervorgehoben werden, und zwar die Modelle „Unsere Kirche" und „Jesus". – Schon in den didaktischen Reflexionen hatte Monika Straub die theologische Größe ‚Kirche' als Selbstverständlichkeit aufgefaßt und die religionspädagogische Frage, ob und wie ‚Kirche' Gegenstand des schulischen RU sein kann, ziemlich rasch beantwortet. Diese Unbekümmertheit der Verfasserin beeinträchtigt denn auch deutlich die Unterrichtsentwürfe. Die vom Hrsg. skizzierten Leitlinien (bes. 28 ff) werden nicht hinreichend berücksichtigt, denn sie setzen z. B. eine geschlossene volkskirchliche Situation und eine heile Welt der Kinder voraus. Allerdings hatte M. Straub wohl auch das diffizilste Thema des Sammelbandes zu bearbeiten.

J. F. Konrad möchte im RU der Grundschule den ‚historischen Jesus' vorstellen; der ‚kerygmatische Christus' kann von den Kindern zu leicht als Zauberer und Supermann mißverstanden werden. „Da aber in fast allen Texten der kerygmatische Christus den historischen Jesus überstrahlt, müssen wir versuchen, geeignete Geschichten für die Grundschüler zu ‚entkerygmatisieren'. Wie die ersten Christen die Freiheit hatten, um ihrer Hörer willen Überlieferungen von Jesus zu kerygmatisieren, so haben wir die Freiheit, um unserer Kinder willen christliche Überlieferung zu entkerygmatisieren" (78). Darum entwickelt J. F. Konrad einen ausführlichen und materialreichen Jesus-Lehrgang für das 3. Schuljahr, der in seinem ersten Teil (172–198) in die Umwelt der Jesus-Zeit einführen soll (eine Standardfamilie in Kapharnaum wird erfunden, ihr Leben soll das Leben Jesu veranschaulichen; Bethlehem sei eine christologische Größe, Nazaret als Jesu Heimatort sei sekundär, darum bevorzugt Konrad Kapharnaum als Wohnort Jesu), und erst im zweiten Teil (198–212) in die Botschaft und das Wirken Jesu einführt.

So eindeutig die Zielsetzung des Verfahrens zu begrüßen ist – „die Kinder lernen Jesus als einen Menschen kennen, der gekommen ist, Menschen aus ihrer jeweiligen Not zu helfen. Dabei erfahren sie zugleich Jesu Anspruch: Er braucht Helfer zum Helfen" (79), so mehrdeutig bleibt manches in den Grundsatzfragen wie in den Durchführungen bei Konrad. Wird hier der RU nicht von neuem mit sachfremden Vorgaben befrachtet? Ist z. B. die angezielte Trennung von Geschichte und Kerygma überhaupt möglich? Droht nicht eine neue Engführung des Jesusbildes, nach der monophysitischen nun eine nestorianische Engführung – religionspädagogisch motiviert? M. E. muß der „Kerygma-Grad" einer Perikope bestimmend bei der Stoffauswahl sein, und gewiß wird das Schwergewicht eines Jesus-Lehrgangs in der Grundschule auf der historischen Seite liegen, aber das Kerygma kann nicht aus der Figur und der Botschaft Jesu eliminiert werden (exegetische und religionspädagogische Gründe sprechen dagegen), statt dessen gilt es, das Kerygma als Interpretationsgröße der Anhänger Jesu zur Sprache zu bringen.

Diese kritischen Fragen sollen weder den Wert des Ansatzes von J. F. Konrad herabsetzen noch den Sammelband insgesamt in seiner Bedeutung schmälern. Denn aus der erkannten Interdependenz von Theorie und Praxis gelingt ihm ein Zweifaches: er gibt eine bilanzierende Einführung in die Theoriediskussion und er bietet eine beachtliche Reihe von Modellen für die Praxis des RU in der Grundschule an.

M ü n s t e r G o t t f r i e d B i t t e r C S Sp

Zsifkovits, Valentin: **Der Friede als Wert.** Zur Wertproblematik der Friedensforschung. – München, Wien: Olzog 1973. 222 S.

Diese von der Kath.-theol. Fak. der Univ. Wien angenommene Habil.-Schrift ist ein grundlegender Beitrag nicht bloß zu der heute so mächtig aufblühenden, wenn auch in ihren praktischen Wirkungen noch erst schwachen Friedensforschung, sondern darüber hinaus ein wertvoller Beitrag zu einem Zentralproblem der Ethik im allgemeinen und speziell der Sozialethik: Zum Problem der Werte.

Daher behandelt der I. Teil „Werte und Interessen" (17–40), der II. Teil „Partialwerte des zentralen Grundwertes Frieden" (41–119), der III. Teil „Friedensrelevante Wertrealisierung" (121–186) und der IV. Teil „Die Friedensforschung als wertorientierte Wissenschaft" (187–197). Sehr gut gearbeitete Register beschließen das Buch.

Da der Vf. auch als Soziologe ausgewiesen ist, überrascht es nicht, daß er vom philosophischen und soziologischen Standpunkt aus, und das manchmal ineinander übergehend, die Wertproblematik behandelt, weil soziologisch gedeutete Empirie und deren philosophisch-metaphysische Durchleuchtung sehr eng zusammenhängen. Bei der Fülle der vom Verf. angeschnittenen und der im Zusammenhang des Ganzen auch anzuschneidenden Probleme mußten leider im Kap. „Der Mensch als konkrete Grund-Wertbezogenheit" (142 ff.) die Darlegungen „Das christliche Menschenbild" (143–144) und „Das marxistisch-leninistische Menschenbild" (144–145) zu kurz ausfallen. Es wäre zu überlegen gewesen, ob nicht auch als drittes zu korrigierendes Menschenbild, das des Liberalismus, in seinen verschiedenen Deutungen zu behandeln gewesen wäre, weil über Krieg und Frieden zwischen den Vertretern dieser drei Menschenbilder entschieden wird. Die Stichworte „Liberalismus", „Kirche", „Pius XII." u. a. fehlen. Angesichts der großen Bedeutung der Arbeit für die Friedensforschung und allgemein für die Christliche Gesellschaftslehre sowie für die Sozialethik muß man dem Vf. volle Anerkennung für seine wissenschaftwissenschaftliche Leistung aussprechen.

B o c h u m G u s t a v E r m e c k e

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Garceau, Benoît, OMI: Les études thomistes ‹1966–1974›. – EglTh V, 1974, 275–310.

The Heritage of the Early Church. Essays in honor of Georges Vasilievich **Florovsky.** Edited by David Neiman and Margaret Schatkin. – R: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1973. 473 p., 1 fig. = Orientalia christiana analecta CXCV; Lire 10 000; p. 437–451: Bibliography of the writings of Georges Florovsky.

Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft. Hrsg. von Wilhelm Weber. (Mit Beiträgen von A. Beckel [u. a.] – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 253 S.; kart.-lamin. DM 28,80.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

La Sacra Scrittura e i Francescani. (Pontificium Athenaeum Antonianum – Studium Biblicum Franciscanum). – R: Ed. Antonianum; Jer: Franciscan Printing Press 1973. 406 p.; Lire 4000.

Bergmeier, Roland: Entwicklung. Verzicht auf religions-geschichtliche Forschung? – NovT XVI, 1974, 58–80.

Gross, Heinrich: Gnade im Alten Testament. – Mysterium salutis. IV/2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 599–610; S. 611–629: Mussner, Franz: Die neutestamentliche Gnadentheologie in Grundzügen.

2. Altes Testament

Gese, Hartmut: Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie. – Mchn: Kaiser Verl. 1974. 258 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXIV; Lw. DM 36,–.

Rad, Gerhard von: Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament. Hrsg. von Odil Hannes Steck. – (Neuk:) Neukirchener Verlag (1974). 323 S.; Lw. DM 30,–.

Rost, Leonhard: Studien zum Alten Testament. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). 107 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CI; Lw. DM 36,–.

Questions disputées d'Ancien Testament. Méthode et théologie. Par C. Brekelmans [e. a.] – Gembl: Duculot; Lv: University Pr. (1974). 202 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXIII; FB 550; [cont. e.a.:] p. 11–37: Dahood, M.: Northwest Semitic texts and textual criticism of the Hebrew Bible; p. 39–61: Barr, J.: Philology and exegesis. Some general remarks, with illustrations from Job 3; p. 63–70: Sawyer, J. F. A.: The "original meaning of the text" and other legitimate subjects for semantic description; p. 71–90: Kutsch, E.: Gottes Zuspruch und Anspruch. Berît in der alttestamentlichen Theologie; p. 91–103: McCarthy D. J.: Covenant-relationships; p. 105–114: Boer, P. A. H. de: Quelques remarques sur l'Arc dans la Nuée ‹Gen. 9,8–17›; p. 115–129: Dequeker, L.: Noah and Israel. The everlasting divine Covenant with mankind; p. 131–140: Buis, P.: Comment au septième siècle envisageait-on l'avenir de l'Alliance? Étude sur Lev. 26, 3–45; p. 141–164: Martin-Achard, R.: Quelques remarques sur la Nouvelle Alliance chez Jérémie ‹Jer. 31, 31–34›; p. 165–181: Preuss, H. D.: Alttestamentliche Weisheit in christlicher Theologie?; p. 183–202: Lévêque, J.: Le contrepoint théologique apporté par la réflexion sapientielle.

Kapelrud, Arvid S.: The mythological features in Genesis chapter I and the author's intentions. – VT XXIV, 1974, 147–158.

Gilbert, Maurice, SJ: «Soyez féconds et multipliez» ‹Gn 1,28›. – NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 729–742.

Silver, Daniel Jeremy: Moses and the hungry birds. – JQR LXIV, 2, 1973, 123–153.

Gunn, D. M.: Narrative patterns and oral tradition in **Judges** and **Samuel**. – VT XXIV, 1974, 286–317; p. 325–333: Schicklberger, Franz: Jonatas Heldentat. Textlinguistische Beobachtungen zu **1 Sam. XIV 1–23a.**

Maxwell-Miller, J.: Saul's rise to power: Some observations concerning **1 Sam 9:1–10:16; 10:26–11:15**, and **13:2–14:46.** – CBQ XXXVI, 1974, 157–174; p. 175–192: Brueggemann, Walter: On coping with curse: A study of **2 Sam 16:5–14.**

Coote, Robert B.: **Hos 14:8**: "They who are filled with grain shall live". – JBL XCIII, 1974, 161–173.

Gilbert, Maurice, SJ: La prière d'Azarias ‹**Dn 3,26–45** Théodotion›. – NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 561–582.

Leeuwen, C. van: De «Kleine Profeten» in het onderzoek van de laatste tien jaar. – NThT XXVIII, 1974, 113–129.

Rupčić, Ljudevit: Pjesma nad pjesmama [**Hld**]. – Zagreb: Krščanska sadašnjost 1973. 108 p. = Metanoja XXXII–XXXIII.

Zimmerli, Walter: Das Buch **Kohelet** – Traktat oder Sentenzensammlung? – VT XXIV, 1974, 221–230; p. 178–186: Holm-Nielsen, Svend: On the interpretation of Qoheleth in early Christianity.

Schmuttermayr, Georg: „Schöpfung aus dem Nichts" in **2 Makk 7,28?** Zum Verhältnis von Position und Bedeutung. – BZ, N.F. XII, 1973, 203–228.

Caquot, André: Un écrit sectaire de Qoumrân: Le «Targoum de Job». – RHR T. CLXXV, 1974, 9–27.

Becker, Jürgen: Die Testamente der **zwölf Patriarchen.** – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn 1974. 163 S. = Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. III: Unterweisung in lebhafter Form I.

Schmid, Herbert: **Baruch** und die ihm zugeschriebene apokryphe und pseudepigraphische Literatur. – Judaica XXX, 1974, 54–70.

Dion, Paul-Eugène, OP: Le rôle de la foi yahwiste dans la vie politique d'Israël. – Science et esprit XXVI, 1974, 173–203.

Nicholson, Ernest W.: Exodus and Sinai in history and tradition. Growing points in theology. – Richmond: Knox 1973. XV, 94 p.

Garnet, Paul: Atonement constructions in the Old Testament and the Qumran Scrolls. – EvQ XLVI, 1974, 131–163.

García Trapiello, J., OP: La autoridad civil en el pensamiento del Antiguo Testamento. – Angelicum LI, 1974, 10–49.

Hasel, Gerhard F.: The problem of the center in the Old Testament theology debate. – ZAW LXXXVI, 1974, 65–82.

Mayes, A. D. H.: Israel in the period of the Judges. – Lo: SCM Pr. (1974). X, 156 p. = Studies in biblical theology II, 29; £ 2,50.

Ishida, Tomoo: The leaders of the tribal leagues «Israel» in the pre-monarchic period. – RB LXXX, 1973, 514–530.

Agassi, Joseph: Conventions of knowledge in Talmudic law. – JJS XXV, 1974, 16–34.

Coogan, Michael D.: Jews at Nippur in the fifth century B.C. – BA XXXVII, 1974, 6–12; p. 13–19: Thompson, Henry O. – Zayadine, Fawzi: The works of **Amminadab.**

3. Neues Testament

Christ and Spirit in the New Testament. Ed. by Barnabas Lindars, and Stephen S. Smalley in honour of Francis Digby **Moule.** – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1973. XVIII, 440 p.; £ 8,30; p. X–XVI: Bibliography of the works of C.F.D. Moule; [cont. e.a.:] p. 3–13: Trocmé, E.: Is there a Markan christology?; p. 15–25: Mánek, Jindrich: Mit wem identifiziert sich Jesus ‹Matt. 25: 31–46›?; p. 27–42: Stanton, Graham N.: On the christology of Q.; p. 43–60: Lindars, Barnabas: The son of man in the Johannine christology; p. 61–78: Robinson, John A. T.: The use of the Fourth Gospel for christology today; p. 79–93: Smalley, Stephen S.: The christology of Acts again; p. 95–112: Metzger, Bruce M.: The punctuation of Rom. 9:5; p. 113–126: Unnik, W. C. van: Jesus: Anathema or Kyrios ‹1 Cor. 12:3›; p. 127–141: Dunn, James D. G.: 1 Corinthians 15:45 – last Adam, life-giving spirit; p. 143–156: Thrall, Margaret E.: Christ crucified or second Adam? A christological debate between Paul and the Corinthians; p. 157–173: Kümmel, Werner Georg: ‚Individualgeschichte' und ‚Weltgeschichte' in Gal. 2:15–21; p. 175–187: Styler, G. M.: The basis of obligation in Paul's christology and ethics; p. 189–196: Black, Matthew: The Maranatha invocation and Jude 14,15 ‹1 Enoch 1:9›; p. 199–217: Bammel, Ernst: Jesus und der Paraklet in Johannes 16; p. 219–228: Dupont, J.: Ascension du Christ et don de l'Esprit d'après Actes 2:33; p. 229–252: Stählin, G.: Τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ ‹Apostelgeschichte 16:7›; p. 253–268: Lampe, G. W. H.: 'Grievous wolves' ‹Acts 20:29›; p. 269–277: Ellis, E. Earle: Christ and Spirit in 1 Corinthians; p. 279–296: Schnackenburg, Rudolf: Christus, Geist und Gemeinde ‹Eph. 4:1–16›; p. 297–313: Schweizer, Eduard: Christus und Geist im Kolosserbrief 1; p. 315–331: Hooker, Morna D.: Were there false teachers in Colossae?; p. 333–344: Bruce, F. F.: The spirit in the Apocalypse; p. 345–355: Wilson, R. Mc L.: The spirit in gnostic literature.

Shae, Gam Sen: The question on the authority of Jesus. Exegesis of **Mark 11: 27–33.** – NovT XVI, 1974, 1–29.

Aletti, Jean-Noël: Le discours sur le pain de vie ‹**Jean 6**›. Problèmes de composition et fonction des citations de l'Ancien Testament. – RSR LXII, 1974, 169–197; p. 199–219: Delorme, Jean: Sacerdoce du Christ et ministère. ‹A propos de Jean XVII›. Sémantique et théologie biblique.

Schnackenburg, Rudolf: Strukturenanalyse von **Joh 17.** – BZ, N.F. XVII, 1973, 67–78. 196–202.

Kümmel, Werner Georg: **Römer 7** und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien. – Mchn: Kaiser Verl. 1974. XIX, 233 S. = Theologische Bücherei. Neues Testament LIII; kart. DM 22,50.

Die Briefe an die **Philipper,** an **Philemon**, an die **Kolosser,** an die **Epheser.** Übers. u. erklärt von Josef Ernst. – Rgb: Pustet (1974). 452 S. = Regensburger Neues Testament; Lw. DM 54,–.

Hübner, Hans: Das **Gesetz** in der synoptischen Tradition. Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition. – Witten: Luther-Verlag 1973. 261 S.; kart. DM 70,– [Habil.-Schrift, Bochum]

Thysman, Raymond: Communauté et directives éthiques. La catéchèse de Matthieu. Théologie morale du Nouveau Testament. Essai de synthèse. – Gembl: Duculot (1974). 110 p. = Recherches. Synthèses de sciences religieuses. Section d'exégèse I; FB 350,–.

Merkel, Helmut: Auf den Spuren des Urmarkus? Ein neuer Fund und seine Beurteilung. – ZThK LXXI, 1974, 123–144.

Theriault, Jean-Yves: Les dimensions sociales, économiques et politiques dans l'œuvre de Luc. – Science et esprit XXVI, 1974, 205–231.

Moda, Aldo: Quarto Vangelo: 1966–1972. Una selezione bibliografica. – RBibl XXII, 1974, 53–86.

Reim, Günter: Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums. – (Lo:) Cambridge Univ. Press 1974. XIII, 313 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XXII; £ 5.90 [Diss., Oxford. Überarb.]

McEleney, Neil J., CPS: The vice lists of the Pastoral Epistles. – CBQ XXXVI, 1974, 203–219.
Giurisato, Giorgio: Struttura della prima lettera di Giovanni. – RBibl XXI, 1973, 361–381.
Cornelius, Friedrich: Jesus der Mensch in seinem religionsgeschichtl. Zusammenhang. – Aalen: Scientia-Verl. 1973. 221 S.; Werkstoff DM 45,-.
Legasse, S.: Jésus devant le Sanhédrin. Recherche sur les traditions évangéliques. – RTL V, 1974, 170–197.
D'Outrepont, Gérard: Jésus dans les évangiles et les lettres de Saint Paul. – P: Beauchesne (1973). 199 p.; F 22,–.
Biser, Eugen: Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu. – Mchn: Kösel-Verlag (1973). 263 S.; Lw. DM 28,–.
Harnisch, Wolfgang: Die Sprachkraft der Analogie. Zur These vom „argumentativen Charakter" der Gleichnisse Jesu. – StTh XXVIII, 1974, 1–20.
Wilckens, Ullrich: Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) (1974). 245 S.; kart. DM 28,–.
Hanson, Anthony Tyrrell: Studies in Paul's technique and theology. – Lo: SPCK 1974. XIV, 329 p.; £ 6,50.
Luz, Ulrich: Erwägungen zur Entstehung des „Frühkatholizismus". Eine Skizze. – ZNW LXV, 1974, 88–111.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Köhler, Oskar: Die Kirche als Geschichte. – Mysterium salutis. IV, I: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 527–591.
Dyson, A. O.: The immortality of the Past. – (Lo:) SCMPr. (1974). VIII, 116 p.; £ 1,95.
Darlapp, Adolf: Fragmentarische Überlegungen zum Thema Theologiegeschichte. – ZKTh LXLVI, 1974, 6–11.
Hill, Marvin S.: Secular or sectarian history? A critique of *No man knows my history*. – ChH XLIII, 1974, 78–96.
Müller, Gerhard: Die Bedeutung der **Nuntiaturberichte** für die Kirchengeschichte. – QFRG LIII, 1973, 168–179; S. 227–275: Lutz, Georg: Glaubwürdigkeit und Gehalt von Nuntiaturberichten.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Fransen, Piet, SJ: Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre. – Mysterium salutis. IV, I: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 631–765.
Fedalto, Giorgio: La Chiesa latina in Oriente. Vol. I. – Verona: Casa Ed. Mazziana 1973. 526 p. = Studi religiosi III; Lire 7800.
Denzler, Georg: Das Papsttum und der Amtszölibat. Teil I: Die Zeit bis zur Reformation. – Stu: Hiersemann 1973. XII, 180 S. = Päpste und Papsttum V, 1; Lw. DM 84,–.
Dotzauer, Winfried: Die Ankunft des Herrschers. – AKG LV, 1973, 245–288.
Clebsch, William A.: Toward a history of Christianity. – ChH XLIII, 1974, 5–16.
Schneider, Hans-Peter: Das **„ius resistendi"** als rechtstheologisches Problem in Geschichte und Gegenwart. – ZSavRGKan LIX, 1973, 383–416.

3. Alte Kirchengeschichte

Bertrand, Daniel Alain: Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles. – Tü: Mohr 1973. XII, 161 p. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XIV; Lw. DM 31,– [Diss., Strasbourg]
Casagrande, Dominicus: Enchiridion Marianum biblicum patristicum. Cura et studio Dominici Casagrande. – R: Sumptibus "Cor Unum" 1974. XIV, 2014 p., 8 tav.; Lire 50 000.
Dockx, S.: Essai de chronologie pétrinienne. – RSR LXII, 1974, 221–241.
Eijk, Ron H. C. van: La résurrection des morts chez les Pères apostoliques. – P: Beauchesne (1974). 207 p. = Théologie historique XXV.
Hagner, Donald Alfred: The use of the Old and New Testaments in **Clement of Rome.** – Lei: Brill 1973. X, 393 p. = Supplements to Novum Testamentum XXXIV; hfl 88,– [Diss., Manchester]
Bower, Richard A.: The meaning of 'ΕΠΙΤΥΓΧΑΝΩ in the epistles of St. **Ignatius of Antioch.** – VigChr XXVIII, 1974, 1–14; p. 15–28: Meijering, E. P.: Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie.
Unnik, W[illem] C[ornelis] van: De aphthonia van God in de oudchristelijke literatuur. – Amst, Lo: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij 1973. 55 p. = Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. Nieuwe reeks XXXVI, 2; hfl 12,50.
Orbe, Antonio, SJ: Los hombres y el creador según una homilía de **Valentín.** – Gr LV, 1974, 5–47. 339–368.
Treu, Kurt: Christliche Empfehlungs-Schemabriefe auf Papyrus. – Zetesis. Album amicorum ... aangeboden aan E. de Strycker ..., Antw/Utr 1973, 629–636; p. 637–645: Dekkers, E., OSB: 'Politiek morgengebed'. Over enkele oudchristelijke technische termen in verband met het gebed; p. 646–654: Devos, Paul: Lecto ergo ipso loco. A propos d'un passage d'**Égérie** ‹Itinerarium III 6›; p. 655–663: Quecke, Hans: Briefe **Pachoms** in koptischer Sprache. Neue deutsche Übersetzung; p. 664–667: Halkin, François: Un nouvel extrait de l'historien byzantin Ménandre?; p. 668–678: Aubineau, Michel: Une homélie pascale attribuée à S. Athanase d'Alexandrie dans le Sinaïticus gr. 492; p. 679–694: Dykmans, Marc, SJ: Aux origines de l'élévation eucharistique; p. 695–716: Amand de Mendieta, Emmanuel: Les deux homélies sur la création de l'homme que les manuscrits attribuent à **Basile** de **Césarée** ou à Grégoire de Nysse. Le problème de leur rédaction; p. 717–731: Canart, Paul: Recentissimus non deterrimus. Le texte de la lettre II de **Grégoire** de **Nysse** dans la copie d'Alvise Lollibo ‹cod. Vatic. gr. 1759›; p. 732–735: Leroy-Molinghen, Alice: A propos du texte de l' 'Histoire de Philothée' de **Théodoret** de **Cyr**; p. 736–740: De Gaiffier, B.: A propos de l'iconographie de saint **Lambert**; p. 741–753: Lafontaine-Dosogne, J.: La Kale kilisesi de Selime et sa représentation de donateurs.
Rezette, Jean, OFM: La condition du chrétien d'après le *De baptismo* de **Tertullien.** – Antonianum XLIX, 1974, 14–46.
Schneemelcher, Wilhelm: Histoire du salut et Empire romain. **Meliton** de **Sardes** et l'état. – BLE LXXV, 1974, 81–98.
Spain Alexander, Suzanne: Studies in Constantinian church architecture. – RivAC XLVII, 1971, 281–330; XLIX, 1973, 33–44.
Cameron, Alan: Demes and factions. – ByZ LXVII, 1974, 74–91.
Nedungatt, George, SJ: The convenanters of the early Syriac-speaking Church. – OChP XXXIX, 1973, 191–215. 419–444.
Alcaín, José Antonio, SI: Cautiverio y redención del hombre en **Orígenes.** – Bilbao: Universidad de Deusto; Mensajero 1973. 328 p. = Publicaciones de la Universidad de Deusto. Teología Deusto IV; pes 425. [Diss., Rom. Univ. Gregoriana]
Ferguson, Everett: Origen and the election of bishops. – ChH XLIII, 1974, 26–33.
Jay, Pierre: **Jérôme** auditeur d'Apollinaire de Laodicée à Antioche. – RevÉtAug XX, 1974, 36–41; p. 42–54: La Bonnardière, A.-M.: Jérôme «informateur» d'Augustin au sujet d'Origène.
Terzoli, Riccardo: Il tema della beatitudine nei Padri Siri. Presente e futuro della salvezza. – (Brescia:) Morcelliana (1973). 210 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche XI; Lire 4000.
Richard, Marcel: Le florilège du Cod. Vatopédi 236 sur le corruptible et l'incorruptible. – Muséon LXXXVI, 1973, 249–273; p. 275–282: Duplacy, Jean: L'homélie II d'**Astérius** le **Sophiste**, homélie de l'octave pascale?; p. 283–304: Van Esbroeck, M.: Une homélie sur l'Église attribuée à **Jean** de **Jérusalem**; p. 305–340: Lafontaine, Guy: Deux vies grecques abrégées de **Saint Sabas**; p. 341–363: Minassian, Martiros: A propos d'un passage d'Eznik (p. 241); p. 377–396: Garitte, Gérard: «**Protevangelii Iacobi**» versio arabica antiquior; p. 397–435: Fiey, Jean Maurice: Ādarbāyğān chrétien; p. 437–442: Brock, S. P.: Athanasiana Syriaca: Notes on two manuscripts.
Gottlieb, Günther: **Ambrosius** von **Mailand** und Kaiser Gratian. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht. 1973. 91 S. = Hypomneta XL; brosch. DM 18,–. [Habil.-Schrift, Heidelberg]
Vergez, André: San Agustín y la filosofía cristiana. El problema de la culpa y de la libertad. – Augustinus XIX, 1974, 3–19; p. 21–34: Moretti-Costanzi, Teodorico: Ascesis y filosofía en san Agustín; p. 35–44: Van der Lof, L. J.: De san Agustín a san Gregorio de Tours. Sobre la intervención de los mártires; p. 45–52: Gundersdorf von Jess, W.: La simplicidad de Dios en el pensamiento agustiniano; p. 113–126: Covi, Davide: El valor y el fin de la actividad sexual matrimonial según san Agustín; p. 127–143: Alonso del Campo, Urbano: La conversión de san Agustín. Validez de las fuentes psico-biográficas; p. 145–176: Manferdini, Tina: Pluralidad según san Agustín.
Scipioni, Luigi I.: **Nestorio** e il concilio di Efeso. Storia, dogma, critica. – Milano: Vita e Pensiero 1974. VII, 453 p. = Studia patristica Mediolanensia I; Lire 14 000.
Macomber, William F., SJ: The manuscripts of the metrical homilies of **Narsai.** – OChP XXXIX, 1973, 275–306.
Schieffer, Rudolf: Das **V. Ökumenische Konzil** in kanonistischer Überlieferung. – ZSavRGKan LIX, 1973, 1–34.
Chadwick, Henry: John Moschus and his friend Sophronius the Sophist. – JThSt N.S. XXV, 1974, 41–74.
Henry, Patrick: Initial eastern assessments of the **seventh oecumenical council.** – JThSt N.S. XXV, 1974, 75–92.

4. Mittelalter und Neuzeit

Saggi e ricerche nel VII centenario della nascità del B. **Bernardo Tolomei** ‹1272–1972›. – (Chiusure ‹Siena›: Congregazione Benedettina Olivetana. Abbazia di Monte Oliveto Maggiore) 1972. 190 p. = Studia Olivetana I; Lire 3000; [cont. e.a.:] p. 11–22: Leclercq, Jean: Pour un portrait spirituel de Bernard Tolomei; p. 25–48: Dickson, Marie Pascal: La congrégation bénédictine de Mont Olivet au premier siècle de sa fondation et sa place dans l'histoire de l'Ordre; p. 49–84: Lugano, Placido: L'istituzione di Montoliveto nella seconda metà del trecento; p. 85–106: Mattoscio, Benedict: The letters of blessed Bernard Tolomei: a study; p. 107–112: Picasso, Giorgio: Il nome di Monte Oliveto; p. 113–118: Cattana, Valerio: "Iam decem alia loca in diversis diœcesibus sunt constructa". (Supplica a Clemente VI in «Riv.st.ben.», XVI, 1925, p. 247). A proposito della prima espansione olivetana; p. 119–130: Appendice (con una carta f.t.); p. 131–180: Brizzi, Giovanni: Iconografia del beato Bernardo Tolomei. Prime ricerche (con 13 ill. f.t.)
Fuhrmann, Horst: Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Teil II: Von ihrem Auftauchen bis in die heutige Zeit. – Stu: Hiersemann 1973. 624 S. = Schriften der Monumenta Germaniae historica XXIV, 2; Lw. DM 92,–.

5. Mittelalter

Angenendt, Arnold: **Willibrord** im Dienste der Karolinger. – AHVNrh CLXXV, 1973, 63–113.

Vezin, Jean: Le répartition du travail dans les «scriptoria» carolingiens. – Journal des Savants 1973, 212–227.

Schwaiger, Georg: Der **Heilige** in der Welt des frühen Mittelalters. – Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg VII, 1973, 27–40.

Tabacco, Giovanni: Der Zusammenhang zwischen Macht und Besitz im fränkischen und langobardischen Reich. – Saeculum XXIV, 1973, 220–240.

Stephanou, Pelopidas, SJ: Deux conciles, deux ecclésiologies? Les conciles de **Constantinople** en **869** et en **879**. – OChP XXXIX, 1973, 363–407.

Grosdidier de Matons, José: Trois études sur **Léon VI**. – Travaux et Mémoires V, 1973, 181–242.

Boojamra, John L.: The eastern schism of **907** and the affair of the Tetragamina. – JEH XXV, 1974, 113–133.

Brincken, Anna-Dorothee v. den: Europa in der Kartographie des Mittelalters. – AKG LV, 1973, 289–304.

Oakley, Francis: Celestial hierarchies revisited: Walter Ullmann's vision of medieval politics. – Past and Present LX, 1973, 3–48.

Fumagalli, Vito: Vescovi e conti nell'Emilia Occidentale da Berengario I a Ottone I. – Studi medievali. Serie III, A. XIV, 1973, 137–204.

Merlo, Grado G.: Monasteri e chiese nel **Pinerolese** ‹sec. **XI-XIII**›. Aspetti topografici e cronologici. – RSCI XXVII, 1973, 79–97.

Investiturstreit und Reichsverfassung. Hrsg. von Josef Fleckenstein. – Sigmaringen: Thorbecke (1973). 460 S. = Vorträge und Forschungen XVII; Lw. DM 68,–; [enth.:] S. 9–32: Sauerländer, Willibald: Cluny und Speyer; S. 33–60: Beumannn, Helmut: Tribur, Rom und Canossa; S. 61–85: Schlesinger, Walter: Die Wahl Rudolfs von Schwaben zum Gegenkönig 1077 in Forchheim; S. 87–115: Jakobs, Hermann: Rudolf von Rheinfelden und die Kirchenreform; S. 117–140: Fleckenstein, Josef: Hofkapelle und Reichsepiskopat unter Heinrich IV.; S. 141–173: Wadle, Elmar: Heinrich IV. und die deutsche Friedensbewegung; S. 175–203: Fuhrmann Horst: Das Reformpapsttum und die Rechtswissenschaft; S. 205–239: Goez, Werner: Reformpapsttum, Adel und monastische Erneuerung in der Toscana; S. 241–275: Becker, Alfons: Urban II. und die deutsche Kirche; S. 277–293: Wollasch, Joachim: Reform und Adel in Burgund; S. 295–319: Schmid, Karl: Adel und Reform in Schwaben; S. 321–350: Keller, Hagen: Pataria und Stadtverfassung, Stadtgemeinde und Reform: Mailand im „Investiturstreit"; S. 351–361: Büttner, Heinrich: Die Bischofsstädte von Basel bis Mainz in der Zeit des Investiturstreites; S. 363–371: Maurer: Helmut: Die Konstanzer Bürgerschaft im Investiturstreit; S. 373–393: Lewald, Ursula, Köln im Investiturstreit; S. 395–410: Büttner, Heinrich: Erzbischof Adalbert von Mainz, die Kurie und das Reich in den Jahren 1118 bis 1122; S. 412–460: Classen, Peter: Das Wormser Konkordat in der deutschen Verfassungsgeschichte.

Gilchrist, John: The reception of Pope **Gregory VII** into the canon law ‹1073–1141›. – ZSavRGKan LIX, 1973, 35–83.

Pellens, Karl: Das Kirchendenken des **normannischen Anonymus**. – Wiesb: Steiner 1973. XIX, 333 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LIX; Lw. DM 50.

Lapsanski, Duane V.: Perfectio evangelica. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. XXXII, 279 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Kath.-Theol. Fakultät = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. N. F. XXII; Linson DM 24,– [Diss., München]

Livre des deux principes (Liber de duobus principiis, lat., franz.). Introduction, texte critique, traduction, notes et index de Christine Thouzellier. – P: Les Editions du Cerf 1973. 504 p. = Sources chrétiennes CXCVIII; F 89,–.

Leclercq, Jean: S. **Bernard** parmi nous. Dix anneés d'études bernadines. – CCist XXXVI, 1974, 3–23.

Piault, Bernard: Le désire de la sagesse chez S. Bernard. – CCist XXXVI, 1974, 24–44.

Smalley, Beryl: The **Becket** conflict and the schools: a study of intellectuals in politics. – Oxf: Blackwell 1973. XIV, 258 p.; £ 4,25.

Nersès, Snorhali: Jésus fils unique du Père. Introduction, traduction de l'arménien et notes par Isaac Kéchichian. – P: Les Editions du Cerf 1973. 242 p. = Sources chrétiennes CCIII; F 32,–.

Pfaff, Volkert: Die deutschen Domkapitel und das Papsttum am Ende des **12.** Jahrhunderts. – HJ XCIII, 1973, 21–56.

Bordenave, Jean – Michel Vialette: Aux racines du mouvement cathare: La mentalité religieuse des paysans de l'**Albigeois** médiéval. Préfaces de Raymond Mauny et Jean Lautier. – (Toul:) Privat (1973). 350 p., 82 fig., 35 tabl.; F 52,–.

Hagedorn, Gerd: Papst **Innozenz III** und Byzanz am Vorabend des Vierten Kreuzzuges ‹**1198** bis **1203**›. – OstkSt XXIII, 1974, 3–20.

Eßer, Kajetan, OFM: Das Testament des hl. **Franziskus** in der Gesetzgebung des Kapuzinerordens. – CollFr XLIV, 1974, 45–69.

Cygan, Gregorius: Franciscana in hagiographia Polonorum. De statu investigationum usque ad annum 1973. – CollFr XLIV, 1974, 167–195.

Hinnebusch, William A., OP: The history of the **Dominican Order**. Intellectual and cultural life to 1500. Vol. II. – NY: Alba House (1973). XII, 474 p.; $ 9,75.

Les mendiants en pays d'Oc au XIIIe siècle. – (Toul:) Privat (1973). 445 p., 7 tabl. = Cahiers de Fanjeaux VIII; F 48,–.

Gill, G.: Het tweede concile van **Lyon** ‹**1274**›. Beschouwingen bij het 7e eeuwfeest. – CO XXVI, 1974, 77–96.

Burr, David: Quantity and eucharistic presence: The debate from **Olivi** through **Ockham**. – CollFr XLIV, 1974, 5–44.

Esch, Arnold: Die Zeugenaussagen im Heiligsprechungsverfahren für S. Francesca Romana als Quelle zur Sozialgeschichte Roms im frühen Quattrocento. – QFRG LIII, 1973, 93–151.

Hoffmann, Hermann [Bearb.]: Das älteste Lehenbuch des Hochstifts **Würzburg 1303–1345**. Teilband II. – Wü: Kommissionsverlag Ferdinand Schöningh 1973. VII S. u. S. 407–716 = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XXV.

Das Cannstatter Urbar des Konstanzer Domkapitels von **1344**. Bearbeitet von Klaus Mohr. – Stu: Kohlhammer 1973. XIV, 57*, 72 S., 3 Abb. auf 2 Taf. = Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe A: Quellen XXII.

Protocollum visitationis Archidiaconatus **Pragensis** annis **1379–1382** per Paulum de Janowicz Archidiaconum Pragensem factae. Ediderunt Ivan Hlaváček et Zdeňka Hledíková – Visitační protokol pražského arcijáhenství pražského arcijáhna Paula z Janovic z let 1379–1382. K vydání připravili Ivan Hlaváček a Zdeňka Hledíková. – Pragae: In aedibus Academiae scientiarum bohemoslovacae; Praha: Nakladatelství Ceskoslovenske akademie ved 1973. 529 p.

Die Berichte der Generalprokuratoren des **Deutschen Ordens** an der Kurie. Band IV: 1429–1436. Halbbd 1: **1429–1432**. Bearb. von Kurt Forstreuter unter Mitwirk. von Hans Koeppen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 484 S. = Veröffentlichungen der Niedersächsischen Archivverwaltung XXXII; brosch. DM 76,–.

Brecht, Josef: Die pseudothomasischen Opuscula "De divinis moribus" und "De beatitudine". Texte und Untersuchungen zu mittelhochdeutschen und mittelniederländischen Übertragungen. – Mchn: Beck 1973. VIII, 292 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XL; Lw. DM 56,– [Diss., Würzburg]

Aldama, Antonio de, SJ: La composición de las constituciones de la Compañía de Jesús. – AHSJ XLII, 1974, 201–245.

Piekarek, Roderich: Die **Braunschweiger Ablaßkirche**. Eine quellengeschichtliche Untersuchung über die Finanzierung der mittelalterlichen Kirchenbauten im Hinblick auf die damalige Bußpraxis. – Braunschweigisches Jahrbuch LIV, 1973, 74–137.

Schneyer, Johann-Baptist: **Konstanz**er Konzilspredigten: Texte. – ZGObrh CXX, 1972, 125–215.

6. Gesamte Neuzeit

Demel, Bernhard: Der **Deutsche Orden** und seine Besitzungen im südwestdeutschen Sprachraum vom 13. bis 19. Jahrhundert. – Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte XXXI, 1972, 16–73.

Macek, Joseph: Jean **Hus** et les traditions **hussites** ‹**XV**e–**XIX**e siècles›. – (P:) Plon (1973). 390 p. = Civilisations et mentalités.

Lutz, Heinrich: Die Bedeutung der Nuntiaturberichte für die europäische Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung. – QFRG LIII, 1973, 152–167.

Coccia, Antonio: Nota storica sulla Vigna Antoniana dei Frati Minori Conventuali in Roma ‹1555–1972›. – MF LXXIII, 1974, 171–190.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Aus Reformation und Gegenreformation. Festschrift für Theobald **Freudenberger** = Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter XXXV/XXXVI. – Wü: Bischöfl. Ordinariatsarchiv 1974. XIII, 498 S.; S. 11–14: Reiter, Hedwig: Bibliographie Theobald Freudenberger; [enth.:] S. 15–26: Noack, Ulrich: Reichsreligion und Gewissensreligion. Ein universalhistorischer Leitgedanke aus der Mitte überschaubarer Weltgeschichte; S. 27–42: Dünninger, Josef: Forschungsbereiche der religiösen Volkskunde; S. 43–74: Zumkeller, Adolar, OSA: Die Lehre des Erfurter Augustinertheologen **Johannes** von **Dorsten** ‹† **1481**› über Urstand und Erbsünde; S. 75–85: Iserloh, Erwin: Die Verteidigung der Bilder durch Johannes **Eck** zu Beginn des reformatorischen Bildersturms; S. 87–120: Merzbacher, Friedrich: Der Würzburger Generalvikar und Domdekan **Johann** von **Guttenberg** ‹**1520–1538**›; S. 123–147: Pfeiffer, Gerhard: Die Brandenburg-Nürnbergische und die kurbrandenburgische Kirchenordnung in der katholischen Kritik des 16. Jahrhunderts; S. 149–167: Wendehorst, Alfred: Mitteilungen aus der Gothaer Handschrift Chart. A 185 zur Geschichte der Würzburger Bischöfe Konrad von Thüringen ‹1519–1540› und Melchior Zobel von Giebelstadt ‹1544–1558›; S. 169–175: Hoffmann, Hermann: Visitation der Pfarreien Heimbuchental, Mönchberg, Röllbach und Sommerau sowie des Klosters Gerlachsheim 1549; S. 177–195: Bundschuh, Benno v.: Vom Benediktinerabt zum Superintendenten. Neu aufgefundene Briefe des Johannes **Fries**, ehemaligen Abtes von Neustadt/M.; S. 197–207: Jedin, Hubert: Notulae zu den Konzilsprotokollen von **1562**; S. 209–223: Bäumer, Remigius: Matthias **Ugonius** und die Konzilsverlegung durch den Papst. Ein Beitrag zu den Diskussionen um die Translation des Trienter Konzils ‹1562/63›; S. 225–239: Steinruck, Josef: Die Bedeutung der nationalen Reformdenkschriften für die Reformdekrete des Konzils von Trient; S. 241–260: Ganzer, Klaus: Zum Kirchenverständnis Gasparo **Contarinis**; S. 261–273: Weigand, Rudolf: Die Einführung der Formpflicht für die Eheschließung durch das Tridentinum und die bedingte Eheschließung; S. 275–317: Specker, Hans Eugen: Die Kanzleiordnung Fürstbischof Julius Echters von 1574. Ein Beitrag zur Verwaltungsgeschichte des Hochstifts Würzburg; S. 319–329: Baumgart, Peter: Die kaiserlichen Privilegien von **1575** für die Universitäten Würzburg und Helmstedt; S. 331–347: Müller, Wolfgang: Beobachtungen zum Bau der Dorfkirchen zur Zeit Bischof Julius Echters von Mespelbrunn; S. 349–353: Brück, Anton Ph.: Die Wahl des Würzburger Domdekans Johann Kottwitz von Aulenbach zum Domdekan in Mainz 1585; S. 355–366: Thurn, Hans: Thomas Duff, Schottenmönch und Dichter zu Würzburg in der Zeit der Gegenreformation; S. 367–380: Schwaiger, Georg: Bischofsweihen und Apostolische Sukzession der schwedischen Kirche im 16. Jahrhundert; S. 381–401: Suttner, Ernst Chr.: Der Widerhall von Reformation und Gegenreformation bei den Rumänen Siebenbürgens; S. 403–415: Biedermann, Hermenegild M.: Die Confessio des Dositheos von Jerusalem ‹1672›.

Bubenheimer, Ulrich: Scandalum et ius divinum. Theologische und rechtstheologische Probleme der ersten reformatorischen Innovationen in Wittenberg 1521/22. – ZSavRGKan LIX, 1973, 263–342.

Heal, Felicity: The Tudors and Church lands: Economic problems of the Bishopric of Ely during the sixteenth century. – The Economic History Review XXVI, 1973, 198–217.

Kantzenbach, Wilhelm: Bild und Wort bei Luther und in der Sprache der Frömmigkeit. – NZSTh XVI, 1974, 57–74.

Fuchs, Eric: La tradition réformée face aux problèmes du pouvoir. Une analyse du modèle calvinien. – RSR LXII, 1574, 243–258.

Acta Reformationis Catholicae ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI. Die Reformationsverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570. Bd VI: **1538** bis **1548**. Teil III, 2. Hrsg. von Georg Pfeilschifter. – Rgb: Pustet 1974. XIII, 383 p.; Lw. DM 118,–.

Davis, Natalie Zemon: The rites of violence: Religious riot in sixteenth-century France. – Past and Present LIX, 1973, 51–91.

Themel, Karl: Dokumente von der Entstehung der **Konkordienformel**. – ARG LXIV, 1973, 287–313.

Sturm, Heribert: Die Reformation in und um **Eger**. – ZBKG XLII/III, 1973/74, 156–167.

Wintermann, Gerhard: **Hamelmann**s Kirchenordnung im Zusammenhang Oldenburger Reformationsgeschichte. – JGNKG LXXI, 1973, 9–19; S. 21–30: Krumwiede, Hans-Walter: Glaube und Politik. Ein Oldenburger Beispiel aus dem 16. Jahrhundert.

Kumisch, Johannes: Das Nürnberger Reichsregiment und die Türkengefahr. – HJ XCIII, 1973, 56–72.

Plath, Uwe: **Calvin** und **Basel** in den Jahren **1552–1556**. – Zü: Theologischer Verlag (1974). 311 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XXII; Snolin DM 44,–.

Seeling, Werner: Johannes **Sylvan**. Neue Erkenntnisse über die Hinrichtung eines kurpfälzischen Theologen im Jahr **1572**. – Blätter f. Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde XL, 1973, 86–99.

Dubois, Pierre: Les **Capucins italiens** et l'établissement de leur ordre en Provence ‹**1576–1600**›. – CollFr XLIV, 1974, 71–140.

Roosbroeck, Robert van: Niederländische Glaubensflüchtlinge in **Bremen** ‹1581–1600› und ihr Briefwechsel. – Bremisches Jahrbuch LII, 1972, 85–112.

Jedin, Hubert: Nuntiaturberichte und Durchführung des Konzils von Trient. Hinweise und Fragen. – QFRG LIII, 1973, 180–213.

Goetz, Helmut: Die Nuntiaturberichte des 16. Jahrhunderts als Komplementärquelle zur Geschichtsschreibung. – QFRG LIII, 1973, 214–226.

Jaitner, Klaus: Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg in Jülich-Berg von 1647–1679. – Mstr: Aschendorff (1973). VII, 345 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CVII; kart. DM 68,– [Diss., Freiburg/S]

8. Neuere Zeit

(Lessius, Leonardus:) Leonardi Lessii, SI *De sacra scriptura*. Edición crítica por Antonio María Artola, C.P. – Vitoria: Editorial Eset 1974. 285 p. = Biblica Victoriensia I; pes 550.

Artola, Antonio M., CP: Variaciones del pensiamento inspiracionista de Lessio a lo largo de la controversia lovaniense ‹**1587–1588**›. – ATG XXXVI, 1973, 81–143.

Sérouet, Pierre: Quinze lettres de la Mère Isabelle de Saint-Paul ‹Chavarría Fransarsens› ‹1560–1641›. – RHE LXIX, 1974, 38–67.

Struck, Wolf-Heino: Die Aufhebung der Benediktinerabtei **Johannesberg** im Rheingau 1563 und der Übergang des Johannisberges auf die Abtei Fulda 1716. – HessJLG XXIII, 1973, 259–291.

Briels, J. G. C. A.: Biografische aantekeningen betreffende Zuidnederlandse onderwijskrachten in Noordnederland 1570–1630. – AGKatKN XV, 1973, 263–297.

Odoardi, Giovanni, OFMConv: I Frati Minori Conventuali e Propaganda Fide nel 350° della S. Congregazione ‹1622–1972›. – MF LXXIII, 1974, 137–170.

Köhler, Jochen: Revision eines Bischofsbildes? Erzherzog **Karl** von **Österreich**, Bischof von Breslau ‹1608–1624› und Brixen ‹1613–1624›, als Exponent der habsburgischen Hausmachtspolitik. – ArSKG XXXII, 1974, 103–126.

Becker, Michael K.: Episcopal unrest: Gallicanism in the 1625 assembly of the clergy. – ChH XLIII, 1974, 65–77.

Cope, Esther S.: The short parliament of **1640** and convocation. – JEH XXV, 1974, 167–184.

Wittschier, Heinz Willi: António **Vieiras** Pestpredigt (Sermam de Santo Roque avendo peste no Reyno do Algarve). Kritischer Text und Kommentar. – Mstr: Aschendorff 1973. 176 S. = Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft III, 2; Lw. DM 44,– [Habil-Schrift, Hamburg]

Teply, Karl: Türkentaufen in **Wien** während des Großen Türkenkrieges 1683–1699. Wesen und Bedeutung der Türkentaufen. – Jahrbuch d. Vereines f. Gesch. der Stadt Wien XXIX, 1973, 57–87.

Tüchle, Hermann: Die Bistümer **Worms** und **Speyer** in den Nuntiaturberichten an die Propagandakongregation von **1697**. – Blätter f. Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde XL, 1973, 78–85; S. 147–158: Kuby, Hans Alfred: Zwei Dokumente betr. die Religionsausübung der Katholiken in Pirmasens.

Blaufuß, Dietrich: Ph. J. Spener, J. Caspar Schade und sein Freundeskreis in der Auseinandersetzung um die Einzelbeichte im Pietismus. Bemerkungen auf Grund einer Veröffentlichung von Helmut Obst ‹1970/1972›. – Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XLVIII, 1973, 19–52.

Rayez, André – Louis Fèvre: Foi chrétienne et vie consacrée. Clorivière aujourd'hui. Vol. II: Le pasteur. Préface de François Morlot. – P: Beauchesne 1973. 252 p.; F 30.

Hermann Samuel **Reimerus ‹1694–1768›**. Ein „bekannter Unbekannter" der Aufklärung in Hamburg. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wiss., Hamburg, am 12. u. 13. Okt. 1972. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 164 S. = Veröffentlichungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg.

Keinemann, Friedrich: Die europäischen Mächte und die Wahl des Herzogs Clemens August von Bayern zum Fürstbischof von Münster, Paderborn und Osnabrück ‹1710–1728›. – Keinemann, Friedrich: Ancien Régime, Kulturkampf, Nachkriegszeit. Neue Beiträge zur westfälischen Landesgeschichte, Hamm 1974, 5–76.

Lehmann, Hartmut: Pietismus und Wirtschaft in Calw am Anfang des 18. Jahrhunderts. Ein lokalhistorischer Beitrag zu einer universalhistorischen These von Max Weber. – Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte XXXI, 1972, 249–277.

Andel, Cornelis Pieter van: Gerhard **Terstegen**. Leben und Werk – sein Platz in der Kirchengeschichte. (Die Übersetzung aus dem Holländischen besorgte Arthur Klein). – Düs: Verlag Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland (1973). 307 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XLIV.

Bradler-Rottmann, Elisabeth: Die Reformen Kaiser **Josephs II.** – Göppingen: Kümmerle 1973. 193 S. = Göppinger Akademische Beiträge LXVII; kart. DM 25,–.

Holt, Geoffrey: The English Province: The Ex-Jesuits and the Restoration ‹1773–1814›. – AHSJ XLII, 1974, 288–311.

Mathy, Helmut: Die Rechtfertigungsschrift des Pfarrers Karl Melchior **Arand** aus Nackenheim an das Mainzer Generalvikariat und die Kurfürstliche Landesregierung (1794). Ein Beitrag zur Haltung des französischen Klerus im Zeitalter der Französischen Revolution. – AMrhKG XXV, 1973, 227–260.

Les catholiques libéraux au **XIX**e siècle. Actes du Colloque international d'histoire religieuse de Grenoble des 30 septembre – 3 octobre 1971. Avant-propos de Jacques Gadille. – Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble 1974. 595 p. = Collection du Centre d'Histoire du Catholicisme XI; F 90,–.

Hollerbach, Alexander: Zur Geschichte der Vertretung des **Kirchenrechts** an der Universität **Freiburg** im Breisgau im 19. Jahrhundert. – ZSavRGKan LIX, 1973, 343–382.

Gatz, Erwin: Die Schulfrage auf den Fuldaer Bischofskonferenzen des 19. Jahrhunderts. – Bestellt zum Zeugnis. Festgabe für Bischof Dr. Johannes Pohlschneider zur Vollendung des 75. Lebensjahres und zur Feier des 50jährigen Priesterjubiläums, Aachen 1974, 153–173.

Brück, Anton Ph.: Briefe von Johannes **Janssen** ‹1829–1891› an Friedrich Schneider ‹1836–1907› in Mainz und ihre Auseinandersetzung um „Gotik und Kunst". – AMrhKG XXV, 1973, 261–296.

Jedin, Hubert: **Silesiaca** aus dem Nachlaß Augustin **Theiners** ‹1838–1864›. – ArSKG XXXII, 1974, 173–196.

Corrias Corona, Maria: Stato e chiesa nelle valutazioni dei politici **Sardi** ‹1848–1853›. – Milano: Giuffrè (1972). VIII, 202 p. = Quaderni del Seminario di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Cagliari. Serie dell'Istituto di Filosofia Politica e Giuridica; Lire 3000.

Iurato, Giovanni: Pietro **Taglialatela**. Dalla filosofia del Gioberti all'evangelismo antipapale. – Torino: Editrice Claudiana (1972). 188 p. = Storia del movimento evangelico in Italia II; Lire 3400.

Halperin, William S.: Catholic Journalism in Italy and the Italo-Papal conflict of the 1870's. – CHR LIX, 1974, 587–601.

Martin, Jacques: **Pie IX** et le Comte de Chambord d'après des documents d'archives. – Pio IX II, 1973, 359–371; p. 372–465: De Feo, Francesco: Il viaggio di Pio IX in Toscana in una "Memoria" inedita.

Knoll, Reinhold: Zur Tradition der Christlichsozialen Partei. Ihre Früh- und Entwicklungsgeschichte bis zu den Reichsratswahlen 1907. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1973. 319 S. 2 Bl. Abb. = Studien zur Geschichte der Österr.-ungarischen Monarchie XIII; kart. ÖSch 420,–.

Henn, Ernst: Führungswechsel, Ermächtigungsgesetz und das Ringen um eine neue Synode im bayrischen Kirchenkampf. – ZBKG XLII/III, 1973/4, 325–444.

Gatz, Erwin: Zur Problematik der Sukkursalpfarreien in den linksrheinischen Gebieten des preußischen Staates ‹1802–1888›. – AHVNrh CLXXV, 1973, 208–238.

Anderson, Olive: **Gladstone's** abolition of compulsory church rates: A minor political myth and its historiographical career. – JEH XXV, 1974, 165–198.

Köck, Heribert Franz: Papsttum, Weltfriede und Völkerbund. 1899–1918: Der Kampf um eine institutionelle Sicherung des Friedens. – RHM XV, 1973, 143–173.

Ngindu, A. M.: Connaissance de foi et raison historique chez Lucien **Laberthonnière**. – RHE LXIX, 1974, 68–92.

Wintermann, Gerhard: Aus 130 Jahren kirchengeschichtlicher Entwicklung in Südoldenburg ‹1803–1933›. – JGNKG LXXI, 1973, 41–71; S. 31–40: Kuhn, Oskar: Die Einführung der Verhältniswahl in der Oldenburgischen Landeskirche.

Il cardinale **Gasparri** e la questione romana. ‹Con brani delle memorie inedite.› A cura di Giovanni Spadolini. – Firenze: Le Monnier 1972. IX, 365 p. = Quaderni di storia XXIII; Lire 3500.

9. Neueste Zeit

Tügel, Franz: Mein Weg: 1888–1946. Erinnerungen eines Hamburger Bischofs. Hrsg. von Carsten Nicolaisen. – Hbg: Wittig 1972. XI, 453 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs XI; Lw. DM 24,–.

Meier, Kurt: Die Historiographie des evangelischen Kirchenkampfes und ihre Probleme. – ThLZ XCIX, 1974, Sp. 82–93.

Scholder, Klaus: **Baden** im Kirchenkampf des Dritten Reiches. – Oberrheinische Studien I, 1973, 223–241.

Neubauer, Helmut: Die Stellung des „Christlichen Pilger" zum Nationalsozialismus von 1930–1935. – AMrhKG XXV, 1973, 107–156.

Kaltenborn, Carl-Jürgen: Adolf von **Harnack** als Lehrer Dietrich **Bonhoeffers**. – B: Evang. Verlagsanstalt 1973. 183 S. = Theologische Arbeiten XXXI; DM 13,–.

Alemany, José: La teología barcelonesa de D. **Bonhoeffer**. – EE XLIX, 1974, 59–77.

Pontifex nicht Partisan. Kirche und Staat in der **DDR** von **1949** bis **1958**. Dokumente aus der Arbeit des Bevollmächtigten des Rates der EKD bei der Regierung der DDR Propst Heinrich Grüber. Hrsg. von Günter Köhler. – Stu: Evang. Verlagswerk (1974). 222 S.; Lw. DM 22,–.

Benedict, Hans-Jürgen: Kirche und Macht in der Bundesrepublik Deutschland. – JuKi XXXV, 1974, 327–339.

Lorenz, Rüdiger: Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus. Martin Luther und die Grenzen hermeneutischer Theologie bei Gerhard **Ebeling**. – (Gü:) Gütersloher Verl. G. Mohn (1973). 350 S.; kart. DM 70,– [Diss., Münster]

Die unierten Ukrainer und die vatikanische Ostpolitik. – Wissenschaftlicher Dienst für Ostmitteleuropa XXIV, 1974, 329–339.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Black and White liberation. Evaluations of Bangkok. – Exchange. Bulletin of the Third World Christian Literature (Leiden), Nr. 7 (april 1974), 63 p.

Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Bd. I: Die Alte Kirche. Hrsg. von Heinzgünter Frohnes und Uwe W. Knorr. – Mchn: Kaiser 1974. XC, 472 S.; DM 44,–.

Lehmann, Arno: Die deutsche Evangelische Mission in der Zeit des Kirchenkampfes. – EMZ XXXI, 1974, 53–79.

Lehmann, Hellmut: 150 Jahre **Berliner Mission**. – Erl: Ev.-Luth. Mission 1974. 208 S. = Erlanger Taschenbücher XXVI; DM 12,–.

Lourido Díaz, Ramón, OFM: Los misioneros Franciscanos y su participación en el Tratado de paz Hispano-marroquí de 1767. – AIA XXXIV, 1974, 127–151.

Pörksen, Martin: Vier Jahrzehnte deutscher evangelischer Weltmission, 1933–1973. – Hbg: Verl. der Dt. Ev. Missionshilfe 1974. 56 S. = Deutsche Evang. Missionshilfe. Studienheft II; DM 4,–.

Dhavamony, Mariasusai, SJ: Mission in der nachkolonialen Ära: Neue Sicht auf neue Aufgaben. – Internationale Kath. Zeitschrift »Communio« III, 1974, 203–214; S. 215–229: Vicedom, Georg F.: Christliche Mission und Entwicklungsdienst; S. 230–247: Engelen, J. M. van: Tendenzen in der Missiologie der Gegenwart.

Gensichen, Hans-Werner: Mission nach Bangkok. Ergebnisse und Fragen. – Evangelische Mission. Jahrbuch VI, 1974, 9–26.

Kirche und Dritte Welt im Jahr 2000. Hrsg. v. J. Amstutz [u. a.] – Zü, Eins, Köln: Benziger 1974. 200 S.; DM 8,80.

Religion, Mission, Entwicklung. – Stu: Kreuz-Verl. 1973. 78 S.; DM 6,80.

Honig, A.G., jr.: De heerschappij van Christus en de zending. – Kampen (Nl.): Kok 1973. 68 p. = Theologie en Gemeente VI.

Sharpe, Eric J.: New directions in the theology of mission. – EvQ XLVI, 1974, 8–24.

Shenk, Wilbert R.: Theology and the missionary task. – Missiology (Pasadena, California) I, 1973, 295–310.

Théologies de la libération en Amérique latine. – P: Beauchesne (1974). 130 p. = Le point théologique X = Centre d'études et de recherches interdisciplinaires en théologie ‹C.E.R.I.T.› de Strasbourg I; F 21.; [cont. e.a.:] p. 9–22: Freund, Julien: Les politiques du salut; p. 23–65: Ibarra, Eduardo: Le contexte de la théologie de la libération; p. 67–104: Van Nieuwenhove, Jacques: Les théologies de la libération latino-américaines.

Wilmore, G.: Black theology. Its significance for Christian Mission today. – IRM LXIII, 1974, 211–231.

Cuppens, Eric, PB: La personnalité du catéchiste. Son influence sur le catéchisé. – LumVitae XXIX, 1974, 119–148.

Luykx, Boniface, OPraem: Culte chrétien en **Afrique** après Vatican II. – Immensee: Nouvelle Revue de Science missionnaire 1974. 190 p. = NZM Supplementa XXII; sfr 26,–.

Planning for the Church in Eastern Africa for the 1980's. Record of the AMECEA Study Conference held at Nairobi, 14–21 Dec. 1973. – AfrER XVI, 1974, 1–266.

Zago, Marcel, OMI: L'annonce du message chrétien en milieu bouddhiste. – LumVitae XXIX, 1974, 77–107.

Poort, C. van de: Gamba, een onafhankelijke kerk in **Zaïre**. Een onderzoek naar struktuur en functionering. – Leusden (Nl.) 1973. 496 p. [Diss., Amsterdam]

Mozambique. Dossier. – DC LVI, 1974, 413–428.

De Sincay, Béatrice: Christianisme et développement au **Rwanda** Central. – Cultures et développement V, 1973, 751–763.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Man and his salvation. Studies in memory of S.G.F. **Brandon**. Ed. by Eric J. Sharpe and John R. Hinnells. – (Manch:) Manchester Univ. Pr.; (Totowa, N. J.:) Rowman and Littlefield Publ. (1973). X, 338 p.; $ 17,50; p. 327–334: Parry, John: Bibliography of works of S.G.F. Brandon; [cont. e.a.:] p. 17–37: Oxtoby, Willard G.: Reflections on the idea of salvation; p. 39–52: Barr, James: An aspect of salvation in the Old Testament; p. 53–64: Bianchi, Ugo: Psyche and destiny. *On the question of correspondences between Gnostic soteriology and Orphic-Platonic soteriology*; p. 65–74: Bleeker, C. J.: Man and his salvation in the ancient Egyptian religion; p. 75–90: Bruce, F. F.: Salvation history in the New Testament; p. 91–98: Duchesne-Guillemin, J.: Jesus' trimorphism and the differentiation of the Magi; p. 99–105: Eliade, Mircea: The dragon and the shaman. Notes on a South American mythology; p. 107–123: Fennelly, James M.: The primitive Christian values of salvation and patterns of conversion; p. 125–148: Hinnells, John R.: The Zoroastrian Hystaspes; p. 149–170: Lewis, Hywel D.: Sin and salvation; p. 171–187: Ling, Trevor: Buddhism in Bengal. A changing concept of salvation?; p. 185–203: Parrinder, Geoffrey: The salvation of other men; p. 205–219: Robson, James: Aspects of the Qur'anic doctrine of salvation in the Roman world. A study of the oracle of cere Muhammadan's' way to salvation; p. 243–262: Sharpe, Eric J.: Salvation, Germanic and Christian; p. 263–279: Simon, Marcel: On some aspects of early Christian soteriology; p. 281–290: Smart, Ninian: Living liberation. *Jivanmukti and nirvāna*; p. 291–303: Smith, Howard D.: Conflicting ideas of salvation in A.D. fifth century China; p. 305–314: Zwi Werblowsky, R. J.: Mysticism and messianism. The case of Hasidism; p. 315–326: Widengren, Geo: Salvation in Iranian religion.

Marty, Martin E.: The fire we can light: The role of religion in a suddenly different world. – Garden City, N.Y.: Doubleday 1973. 240 p.; $ 5,95.

Simoons-Vermeer, Ruth E.: The Mesopotamian flood-stories. A comparison and interpretation. – Numen XXI, 1974, 17–34.

Kinsley, David: "Through the looking glass": Divine madness in the **Hindu** religious tradition. – HRel XIII, 4, 1974, 270–305.

Ristow, Günter: **Mithras** im römischen **Köln**. – Lei: Brill 1974. VI, 33 S., 7 Fig., 29 Abb., 1 Karte = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XLII; hfl 36,–.

Vermaseren, M. J.: Mithriaca. II: The Mithraeum at Ponza. – Lei: Brill 1974. IX, 38 p., 7 fig., 34 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XVI; hfl 52,–.

Mitchell, Robert E.: Religion among urban Chinese and Non-Chinese in southeast Asian countries. – SocComp XXI, 1974, 25–44.

VI. Religionsphilosophie

God knowable and unknowable. Ed. by Robert J. Roth., SJ. – NY: Fordham Univ. Pr. 1973. XI, 269 p.; $ 10,– [cont.:] p. 1–22: O'Connell, Robert J., SJ: The unknown Socrates' unknown God; p. 23–41: Riordan, Joseph D., SJ: God, intellect, and Avicenna; p. 43–72: Clarke, W. Norris, SJ: A new look at the immutability of God; p. 73–84: Schoenborn, Alexander von: The Cartesian cogito and the death of God; p. 85–105: Lauer, Quentin, SJ: Hegel's critique of Kant's theology; p. 107–122: Gallagher, Kenneth T.: Metaphysics as mystery: From Kant to Marcel; p. 123–157: McCool, Gerald A., SJ: The philosophical theology of Rahner and Lonergan; p. 159–186: Donceel, Joseph, SJ: Can we still make a case in reason for the existence of God?; p. 187–213: Dolan, Joseph V., SJ: Law, obligation, and God; p. 215–240: Neville, Robert C.: A metaphysical argument for wholly empirical theology; p. 241–254: Potter, Vincent G.: 'Vaguely like a man': The theism of Charles S. Peirce; p. 255–269: Johann, Robert O.: God and the search for meaning.

Baßler, Wolfgang: Die Kritik des **Thomas** von **Aquin** am ontologischen Gottesbeweis. – FStudien LV, 1973, 97–190; LVI, 1974, 1–26.

Reichmann, James B., SJ: Immanently transcendent and subsistent esse: A comparison. – Thomist XXXVIII, 1974, 332–369.

Lotz, Johannes B., SJ: Mensch, Zeit, Sein. Nachvollziehen einer Thematik von Heidegger bei Thomas von Aquin. – Gr LV, 1974, 239–271. 495–539.

Lavatori, Renzo: La quarta via di S. Tommaso d'Aquino secondo il principio dell'ordine. – Divinitas XVIII, 1974, 62–87.

Todisco, Orlando, OFMConv: La trascendenza dell'uomo e di Dio secondo G. **Duns Scotus**. – MF LXXIII, 1973, 3–63.

Brüntrup, Alfons: Können und Sein: Der Zusammenhang der Spätschriften des **Nikolaus** von **Kues**. – Mchn, Salzb: Pustet 1973. 141 S. = Epimeleia XXIII; brosch. DM 25,–. [Diss., München]

Studhalter, Kurt: Ethik, Religion und Lebensform bei Ludwig **Wittgenstein**. – Innsbr: Kommissionsverl. der Österreich. Kommissionsbuchhandl. 1973. 8, 78 S. = Veröffentlichungen der Universität Innsbruck LXXXII = Studien und Arbeiten der Theol. Fakultät IX.

Penzo, Giorgio: Essere e Dio in Karl **Jaspers**. – Fir: Sansoni (1972). 381 p. = Pubblicazioni della Facoltà di Magisterio dell'Università di Padova XVIII; Lire 5000.

Moretto, Giovanni: L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin **Heidegger**. – Fir: Le Monnier 1973. 264 p. = Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova; Lire 4800.

Arnaud, Pierre: Le "Nouveau Dieu". Préliminaires à la politique positive. – P: Vrin 1973. 582 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie; F 90,–.

Religione e ateismo nelle società secolarizzate. Aspetti e problemi della cultura della non credenza. A cura di Rocco Caporale e Antonio Grumelli. – (Bologna:) Società Editrice Il Mulino (1973). 407 p. = Temi e discussioni; Lire 5000.

Filosofia e teologia della **speranza**. – Padova: Editrice Gregoriana 1973. 250 p. = Atti del XVII Convegno di Assistenti Universitarii di filosofia – Padova 1972 = Comitato direttivo del "Centro di Studi filosofici di Gallarate" = Studi filosofici XXVI; Lire 3500.

MacGregor, Geddes: Philosophical issues in religious thought. – Boston: Houghton Mifflin Comp. 1973. 500 p.; $ 10,95.

Hengstenberg, Hans-Eduard: Sinn und Sollen. Zur Überwindung der **Sinnkrise**. – Kev: Butzon & Bercker (1973). 70 S. = Thesen und Argumente VI; kart.-lamin. DM 8,80.

VII. Fundamentaltheologie

Balthasar, Hans Urs von: Theodramatik. Band I: Prolegomena. – Eins: Johannes Verlag (1973). 622 S.; Lw. DM 40,–.

Gesché, Adolphe: Mutation religieuse et renouvellement théologique. – RTL IV, 1973, 273–307.

Zahrnt, Heinz: Religiöse Aspekte gegenwärtiger Welt- und Lebenserfahrung. Reflexionen über die Notwendigkeit einer neuen **Erfahrungstheologie**. – ZThK LXXI, 1974, 94–122.

Thill, Georges: La fête scientifique. D'une praxéologie scientifique à une analyse de la décision chrétienne. – (P:) Aubier-Montaigne; (P:) Éditions du Cerf; (Genève:) Delachaux & Niestlé; (Brug:) Desclée [&] De Brouwer (1973). 295 p. = Bibliothèque de sciences religieuses.

Baumotte, Manfred: Theologie als politische Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen Kategorie des **Christentums**. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn 1973. 208 S. = Studien zur evangelischen Ethik XII; kart. DM 48,– [Diss., München]

Vraies et fausses **apparitions** dans l'Eglise. [Par] Bernard Billet [e.a.] – P: Lethielleux; Montréal: Éditions Bellarmin (1973). 204 p.; F 20,–.

Gemperli, Otto: Gottesfrage und Gottesverkündigung heute. Eine dogmatisch-pastoraltheologische Studie. – Frb/S: Universitätsverlag (1973). 204 S. = Arbeiten zur praktischen Theologie III; sfr 25,–.

Durrant, Michael: The logical status of **"God"** and the function of theological sentences. – (Lo, Basingstoke:) Macmillan – St. Martin's Press (1973). XIV, 117 p. = New studies in the philosophy of religion.

De la **fe** a la teología. [Di] J. Llopis [e.a.] – Barcelona: Facultat de Teología de Barcelona ‹Secció Sant Pacià› (1973). VII, 239 p.; pes 200.

Perini, G., CM: Fede religiosa e riflessione filosofica. ‹Problemi e proposte nel cattolicesimo contemporaneo›. – DThom LXXV, 1972, 275–339; LXXVI, 1973, 217–342.

Dubach, Alfred: Glauben in säkularer Gesellschaft. Zum Thema Glaube und Säkularisierung in der neueren Theologie, besonders bei Friedrich Gogarten. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. VII, 196 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 17; sfr 32,–.

Grabner-Haider, Anton: Säkularisierung und Entmythologisierung in sprachtheoretischer Sicht. – ZkTh XCV, 1973, 423–442.

Erlösung und Emanzipation. [Von] Rudolf Affemann [u.a.] Hrsg. von Leo Scheffczyk. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 155 S. = Quaestiones disputatae LXI; kart. DM 16,80; [enth. u.a.:] S. 5–12: Scheffczyk, Leo: Die Aufgabe der Theologie angesichts der heutigen Erlösungsproblematik; S. 15–29: Affemann, Rudolf: Sünde und Erlösung aus tiefenpsychologischer Sicht; S. 30–50: Lohfink, Norbert: Heil als Befreiung in Israel; S. 51–68: Schnackenburg, Rudolf: Befreiung nach Paulus im heutigen Fragehorizont; S. 69–101: Greshake, Gisbert: Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte; S. 102–119: Möller, Joseph: „Befreiung von Entfremdung" als Kritik am christlichen Erlösungsglauben; S. 120–140: Metz, Johann Baptist: Erlösung und Emanzipation; S. 141–155: Ratzinger, Joseph: Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung.

Skydsgaard, Kristen E.: Die **Kirche** in der Geschichte. Einige Perspektiven. – Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche. Die Verwirklichung der Kirche im Spannungsfeld von Sendung und Sein, Gö (1973) 55–96.

VIII. Dogmatik

Lash, Nicholas: Change in focus: A study in doctrinal change and continuity. – Lo: Sheed and Ward 1973. IX, 198 p. = Library of contemporary theology; £ 3,–.

Delhaye, Philippe: Einheit des Glaubens und theologischer Pluralismus im Licht der Dokumente des römischen Lehramts im letzten Jahrzehnt ‹1962–1972›. – Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, Eins (1973), 139–165.

Schäfer, Rolf: Der Evangelische Glaube. – Tü: Mohr 1973. XI, 168 S.

Reumann, John: **Creation** and new creation. The past, present, and future of God's creative activity. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1973. 128 p.; paper $ 3,95.

Nordlander, Agne: Die Gottebenbildlichkeit in der Theologie Helmut **Thielickes**. Untersuchung eines Beispiels der personalistisch-existentiellen Konzeption der theologischen Anthropologie. – Uppsala, (Stockholm: Almqvist & Wiksell) 1973. 239 S. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae christianae Upsaliensia XI; scr 45,–.

Schilson, Arno – Walter Kasper: **Christologie** im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 164 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 18,–.

Breuning, Wilhelm: Aktive Proexistenz – Die Vermittlung Jesu durch Jesus selbst. – TrThZ LXXXIII, 1974, 193–213.

Griffin, David R.: A process christology. – Phil: The Westminster Press (1973). 273 p.; $ 10,95.

Alfaro, Juan: Cristología y antropología. Temas teológicos actuales. – Madr: Ediciones Cristiandad (1973). 534 p. = Biblioteca teológica Cristiandad III; pes 480.

Van Bavel, T. J., OSA: Verrijzenis: grondslag of object van het geloof in Christus? – TTh XIII, 1973, 133–143; p. 144: Summary: The resurrection, foundation or object of our faith?; p. 145–165: Schillebeeckx, E., OP: Ons heil: Jezus' leven of Christus de verrezene?; p. 165–166: Summary: Salvation in Jesus or in the risen Christ?

González de Cardedal, Olegario: Dios en Cristo. Sentido de la mediación cristológica para nuestro encuentro con Dios. – Salm XX, 1973, 505–586.

Löhrer, Magnus: Gottes Gnadenhandeln als Erwählung des Menschen. – Mysterium salutis. IV, 2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 773–830; S. 831–920: Pesch, Otto Hermann: Gottes Gnadenhandeln als Rechtfertigung des Menschen.

Église infaillible ou intemporelle? (Par Bernard Dupuy [e.a.]) – (P:) Desclée [&] de Brouwer (1973). 184 p. = Centre Catholique des Intellectuels Français = Recherches et débats LXXIX; F 11,–.

Braaten, Carl E.: Die Botschaft vom Reich Gottes und die Kirche. – Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche. Die Verwirklichung der Kirche im Spannungsfeld von Sendung und Sein, Gö (1973), 11–54.

Houtepen, Anton Willem Joseph: Onfeilbaarheid en hermeneutiek. De betekenis van het **infallibilitas**-concept op Vaticanum I. – Brugge: Uitgeverij Emmaüs 1973. 555 blz.; hfl 45,–. [Diss., Nijmegen]

Thils, Gustave: La communauté ecclésiale sujet d'action et sujet de droit. – RTL IV, 1973, 443–468.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Hein, Kenneth: **Eucharist** and **excommunication**. A study in early christian doctrine and discipline. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. XIII, 491 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 19; kart. sfr 54,–. [Diss., Tübingen]

Benz, Ernst: Endzeiterwartung zwischen Ost und West. Studien zur christlichen **Eschatologie**. – Frb/B: Rombach 1973. 266 S. = Sammlung Rombach. N.F. XX; Lw. DM 58,–.

Armstrong, Anthony: The Church of England, the Methodists and Society 1700–1850. – Lo: University of London Press (1973). 224 p.

Gaustad, Edwin Scott: Dissent in **American** religion. – Chic: Univ. of Chicago Pr. 1973. 184 p.; $ 6,95.

Ugbit, Tesfazghi: Current christological positions of **Ethiopian** Orthodox theologians. – R: Pont. Inst. Studiorum Pont. 1973. 199 p. = Orientalia christiana analecta CXCVI; Lire 5500.

Der Aufbruch. Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche. Hrsg. von Siegfried Grossmann. [Mit e. Beitr. von Kilian McDonnell [u.a.] u. e. Interview mit Leo Joseph Suenens.] – Kassel: Kühne [1973]. 144 S.; kart. DM 14,50.

Die katholische **Ostkirche**: Hindernisse oder Brücken auf dem Weg zur Einheit der Christen? Von Johannes Madey [u.a.] – Frb (i. Ue.): Kanisius-Verl. 1973. 168 S. = Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft Begegnung mit den Kirchen des Ostens III; kart. DM 9,80.

Lindbeck, George A.: "Fides ex auditu" und die Erlösung der Nicht-Christen. Wie denken der Katholizismus und der Protestantismus darüber? – Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche. Die Verwirklichung der Kirche im Spannungsfeld von Sendung und Sein, Gö (1973), 122–157.

Schütte, Heinz: Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche. – Düs: Patmos-Verlag (1974). 471 S.; Lw. DM 38,–.

Fries. Heinrich: Ökumenischer Stillstand? Das theologische Gespräch – Konsens und Schwierigkeiten. – Catholica XXVIII, 1974, 98–113; S. 114–134: Pfnür, Vinzenz: Das Problem des Amtes in heutiger lutherisch/katholischer Begegnung; S. 135–139: Mödlhammer, Johann Werner: Amtsfrage und Kirchenverständnis. Eine Überlegung zum theologischen Standort des katholisch/evangelischen Gesprächs; S. 140–156: Pannenberg, Wolfhart: Ökumenische Einigung über die gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter? Zu den Intentionen des Memorandum der ökumenischen Universitätsinstitute; S. 157–160: Lehmann, Karl: Nach dem Streit um das „Ämtermemorandum". Kleine Antwort auf W. Pannenbergs Beitrag.

Krüger, Friedhelm: Kriterium und Grade einer Anerkennung kirchlicher Ämter. – OekRu XXIII, 1974, 313–331.

Krijnsen, C.: Bijbelse visie op eucharistie – avondmaal. – CO XXVI, 1974, 153–173.

Intercommunion and church membership. Ed. by John Kent and Robert Murray. (10th Downside Symposium). – Lo: Darton, Longman & Todd; Denville/New Jersey: Dimension Books (1973). X, 306 p.; £ 3,–; [cont e.a.:] p. 3–32: Fransen, Piet, SJ: Intercommunion; p. 35–49: Wiles, Maurice: Sacramental unity in the Early Church; p. 51–73: Lash, Nicholas: Credal affirmation as a criterion of Church membership; p. 75–82: Coventry, John, SJ: Note on the mutual recognition of ministry; p. 93–120: Swanston, Hamish: The revisers' communion; p. 123–138: Baker, John Austin: Behaviour as a criterion of membership; p. 141–153 Jacobs, Louis: Judaism and membership; p. 155–179: Sharpe, Eric J.: Church membership and the Church in India; p. 181–200: Clark, David B.: Community, membership and the Church; p. 203–225: Towler, Robert: Inter-Church relations: a sociological comment; p. 229–248: Kent, John: Old-fashioned diplomacy: a comment on some aspects of ecumenical negotiation in England; p. 251–280: Murray, Robert, SJ: Tradition as criterion of unity.

X. Moraltheologie

Delhaye, Philippe: S. **Thomas**, témoin de la morale chrétienne. – RTL V, 1974, 137–169.

Ferrari, Mario Valentino: "Il fine giustifica i mezzi"? Riflessioni sul detto, seguendo Tommaso d'Aquino. – Rivista di teologia morale VI, 1974, 321–358.

Furger, Franz: Moraltheologie nach dem II. Vatikanum. Eine kritische Durchsicht theologischer Zeitschriften. – Studia moralia XI, 1973, 7–31.

Fondamenti biblici della teologia morale. Scritti di Adinolfi Marco [e.a.] – Brescia: Paideia (1973). 424 p. = Atti della XXII settimana biblica = Associazione biblica italiana; Lire 6500; [cont. e.a.:] p. 15–21: Valori, Paolo: Rivelazione biblica e filosofia morale; p. 23–44: Hamel, Edoardo: La legge morale e i problemi che pone al biblista; p. 45–60: Capone, Domenico: Teologia morale e storicità della persona. La storicità incontro di ontologia e di economia del misterio pasquale del Cristo; p. 61–82: Di Giovanni, Alberto: L'«opzione fondamentale» nella Bibbia; p. 83–116: Penna, Angelo: Il Decalogo nell'interpretazione profetica; p. 117–146: Festorazzi, Franco: Il valore dell'esperienza e la morale sapienziale; p. 147–171: Testa, Emanuele: La struttura mitica della morale giudeo-cristiana; p. 173–185: Rossano, Piero: Morale ellenistica e morale paolina; p. 187–251: Di Pinto, Luigi: «Seguire Gesù» secondo i Vangeli sinottici. Studi di teologia biblica; p. 253–272: Giavini, Giovanni: Il discorso della montagna nella problematica attuale circa il valore delle norme etiche del Nuovo Testamento; p. 273–281: Adinolfi, Marco: Il desiderio della donna in Matteo 5,28; p. 283–307: Prete, Benedetto, OP: Il Logion di Gesù: «Una cosa sola è necessaria» ‹Lc. 10,42›; p. 309–327: Rossetto, Giovanni, SMM: «Portare frutti» nella parabola della vera vite. Jo 15,1–17 e alcuni orientamenti della teologia morale attuale; p. 329–344: Potterie, Ignazio de la, SJ: I precetti morali nel loro riferimento a Cristo secondo S. Giovanni; p. 345–355: Martini, Carlo M., SJ: Il Decreto del Concilio di Gerusalemme...; p. 357–373: Dacquino, Pietro: La vita morale e l'azione dello Spirito secondo S. Paolo; p. 375–389: Sacchi, Alessandro: La legge naturale nella Lettera ai Romani.

Simon, René: Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique. – P: Ed. du Seuil 1974. 223 p.

Berg, Ludwig: Das neutestamentliche Liebesgebot – Prinzip der Sittlichkeit. – TrThZ LXXXIII, 1974, 129–145.

Carney, Frederick: The virtue-obligation controversy. – Journal of religious ethics I, 1973, 5–19; p. 21–36: Frankena, William K.: The ethics of love conceived as an ethics of virtue; p. 37–52: Dyck, Arthur J.: A unified theory of virtue and obligation; p. 53–63: Green, Ronald: Jewish ethics and the virtue of humility; p. 73–85: Hauerwas, Stanley: The self as story: Religion and morality from the agent's perspective; p. 87–112: Childress, James F.: Non-violent resistance: Trust and risk taking.

Hörmann, Karl: Kirche und zweite Ehe. Um die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1973). 87 S.; kart. DM 12,80.

Gründel, Johannes: Möglichkeiten einer Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten? Zum Schreiben der Glaubenskongregation vom 11. April 1973. – ThpQ CXXI, 1973, 335–346.

Trowell, Hugh: The unfinished debate on **euthanasia**. – Lo: SCM Pr.; Toronto: Welch 1973. VI, 186 p.; $ 10,75.

McCormick, Richard A., SJ: Notes on moral theology: The **abortion** dossier. – ThSt XXV, 1974, 312–359.

Caprile, Giovanni, SJ: Non uccidere. Il Magistero della Chiesa sull'aborto. – R: "La Civiltà Cattolica" 1973. 313 p.; Lire 4500.

Regan, Augustine, CSSR: Abortion laws and fetal right to life. – Studia moralia XI, 1973, 265–313.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Légendes grecques de "Martyres romains" éditées par François Halkin. – Brux: Société des Bollandistes 1973. 239 p. = Subsidia hagiographica LV; FB 500.

Four martyrdoms from the Pierpoint Morgan Coptic Codices. Ed. by E.A.E. Reymond and J.W.B. Barns. – Oxf: Clarendon Pr. 1973. XII, 278 p.; £ 7,50.

Shahar, Shulamith: De quelques aspects de la **femme** dans la pensée et la communauté religieuses aux **XII**e et **XIII**e siècles. – RHR T. CLXXXV, 1974, 29–77.

Gennep, Arnold van: Culte populaire des saints en **Savoie**. Recueil d'articles d'Arnold van Gennep. – P: Maisonneuve & Larose (1973). 217 p., 1 carte = Archives d'ethnologie française III; F 40,–.

Clasen, Sophronius, OFM: **Bonaventura** als Erneuerer der hagiographischen Tradition. Eine Anregung zur Erforschung hochmittelalterlicher Heiligenlegenden. – WissWeish XXXVII, 1974, 40–71.

Reynaert, J.: Het licht in de beeldspraak van **Hadewijch**. – OGE XLVIII, 1974, 3–45.

Binz, Louis: Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de **Genève** pendant le grand schisme et la crise conciliaire ‹1388–1450›. I. – Genève: Julien (1973). XVI, 550 p., 1 carte = Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève XLVI; sfr 60,–.

Jorge, Enrique, SJ: San **Francisco** de **Borja** y santa **Teres**a de **Jesús**. – Manresa XLIV, 1974, 43–64.

Antolín, Fortunato, OCD: Observaciones sobre las Constituciones de las **Carmelitas Descalzas,** promulgadas en Alcalá de Henares **1581**. – ECarm XXIV, 1973, 291–374.

Bastel, Heribert: Der Kardinal Pierre de **Bérulle** als Spiritual des französischen Karmels. – Wien: Dom-Verl. 1974. 138 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XLIII; kart. DM 19,80.

Labourdette, M.-Michel, OP: Sainte **Thérèse** de l'**Enfant-Jésus**. – RThom, A. LXXXII = T. LXXIV, 1974, 105–126.

Religious experience. Its nature and function in the human psyche. The first John G. Finch Symposion on Psychology and Religion. By Walter Houston Clark [e.a.]. With a foreword by Lee Edward Travis. – Springfield, Ill.: Thomas (1973). XI, 151 p.; $ 7.95; [cont.:] p. 3–20: Houston Clark, Walter: Religious experience in contemporary perspective; p. 21–40: Houston Clark, Walter: The phenomena of religious experience; p. 41–59: Houston Clark, Walter: The influence of religious experience; p. 60–76: Daane, James: Psychologized religion: Its egocentric predicament. A theologian's point of view; p. 77–91: Newton Malony, H.: Religious experience: Inclusive and exclusive. A psychologist's point of view; p. 92–109: Tippett, A. R.: The phenomenology of worship, conversion and brotherhood. An anthropologist's point of view; p. 110–127: Housten Clark, Walter: Rejoinder on commentaries.

Bohren, Rudolf: Fasten und Feiern: Meditationen über Kunst und Askese. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1973. 99 S.; kart. DM 6,50.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Utz, Arthur – Brigitta von Galen – Peter Paul Müller-Schmid: Bibliographie der Sozialethik. VIII: ‹**1971–1973**›. – Frb/B [u.a.:] Herder (1974). 559 S.; Lw. DM 47,60.

Allen, Richard: The social passion: religion and social reform in **Canada, 1914–1928**. – Toronto: Univ. of Toronto Pr. 1973. XXV, 385 p.

Guggenberger, Alois: Eine Real-Utopie. Sozialisation im Werk **Teilhard**s de **Chardin**. – Bergen-Enkheim b. Fr/M: Kaffke 1973. 77 S. = Theologische Brennpunkte XXXI; kart. DM 14,80.

La Società religiosa nell'età moderna. Atti del Convegno studi di Storia sociale e religiosa, Capaccio-Paestum, 18–21 maggio 1972. – Napoli: Guida Editori (1973). 1086 p. = Esperienze XXV; Lire 12 000.

"The contemporary metamorphosis of religion?" – "Métamorphose contemporaine des phénomènes religieux?" Acts of the 12th Conference, The Hague, The Netherlands, 26–30th August, 1973. – Lille: Édition du Secrétariat CISR (1973). 528 p. = C(onférence) I(nternationale) de S(ociologie) R(eligieuse); F 72,–.

Roos, Lothar: „Volkskirche" oder „Gemeindekirche"? Theologische und soziologische Überlegungen zu einer angeblichen Alternative. – JbChrSozWiss XV, 1974, 9–32.

Castells, José Manuel: Las asociaciones religiosas en la **España** contemporánea. Un estudio jurídico-administrativo. Prólogo de Miguel Artola. – (Madr:) Taurus Ediciones (1973). 502 p. = Biblioteca política Taurus XXI; pes 350.

Poulat, Emile: L'Église romaine, le savoir et le pouvoir. Une philosophie à la mesure d'une politique. – ASR XXXVII, 1974, 5–21; p. 87–115: Michelat, Guy – Michel Simon: Systèmes d'opinions, choix politiques, pratique religieuse et caractéristiques socio-démographiques: Résultats d'une analyse typologique; p. 117–155: Terrenoire, Jean-Paul: Groupes socio-professionels et pratiques cultuelles catholiques. Une analyse écologique quantitative sur des données françaises contemporaines.

Idéologie de libération et message du salut. Quatrième Colloque du Cerdic, Strasbourg, 10–12 mai 1973, publié par René Metz et Jean Schlick. – Strasbourg: Cerdic-Publications 1973. 222 p. = Université des Sciences Humaines de Strasbourg = Hommes et Eglises III.

Tradizione e rivoluzione. – Brescia: Morcelliana 1973. 328 p. = Atti del XXVIII Convego del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1972; Lire 6000.

McCabe, Herbert: Die Anti-Gesellschaft. Eine christliche Ethik des Umsturzes (Law, love, and language, dt.) – Tr: Spee-Verl. (1973). 159 S.; kart. DM 15,80.

Wöller, Hildegunde: Die getaufte Revolution. Mythus aus dem Underground. – (Mchn:) Kaiser (1973). 78 S. = Kaiser Traktate IX.

XIII. Kirchenrecht

Dombois, Hans: Kirche und Eherecht. Studien und Abhandlungen 1953–1972. – Stu: Klett (1974). 386 S. = Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft XXIX; Lw. DM 42,–.

Heggelbacher, Othmar: Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325. – Frb/S: Universitätsverlag (1974). XXIX, 251 S.; sfr 35,–.

Schmid, Hans: Die rechtliche Stellung der römisch-katholischen Kirche im Kanton **Zürich**. – Zü: Schulthess 1973. XXXVII, 402 S. = Zürcher Beiträge zur Rechtswissenschaft CDXXXVI; kart. sfr 49,– [Diss., Zürich]

Forrer, Dietrich: Der Einfluß von Naturrecht und Aufklärung auf die Bestrafung der **Gotteslästerung**. – Zü: Iuris-Verl. 1973. 131 S.; sfr 27,– [Diss., Zürich]

Huizing, Peter, SJ: Die Kirchenordnung. – Mysterium salutis. IV/2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 156–183.

Socha, Hubert, SAC: **Mitverantwortung** gleich Mitentscheidung? – AkKR CXLII, 1973, 16–70.

Emsbach, Heribert: Rechte und Pflichten des **Kirchenvorstand**es. Eine Einführung in das Recht des Kirchenvermögens und seiner Verwaltung in den Bistümern des ehem. preussischen Staatsgebiets. – Köln: Bachem 1974. 103 S., Beil. (30 S.); kart. DM 15,80.

Del Amo, León: Interrogatorio y confesión en los juicios matrimoniales. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1973. 620 p.; pes 750.

Gordon, Ignacio, SJ: De appellationibus iuxta M.P. «Causas matrimoniales». – PerRMCL LXIII, 1974, 285–316; p. 317–340: Dijorio, Orlando: De potestate iudiciaria Ecclesiae in M.P. «Causas matrimoniales».

Kaiser, Matthias: Das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit in der Bundesrepublik Deutschland. – ThGl LXIV, 1974, 203–217.

La giustizia amministrative nella Chiesa dopo il Vaticano II. II: I lavori e i risultati del V Congresso canonistico pastorale ‹Sorrento: 24–28 settembre 1973›. – MonEccl XCVIII, 1973, 443–580.

Moneta, Paolo: Il controllo giurisdizionale sugli atti dell'autorità amministrativa nell'ordinamento canonico. Vol. I: Profili di diritto sostanziale. – Milano: Giuffrè 1973. X, 276 p. = Istituto di Diritto Publico VIII = Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza della Università di Pisa; Lire 3600.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Dynamic interpersonalism for ministry. Essays in honor of Paul E. **Johnson.** Ed. by Orlo Strunk. – Nashv, NY: Abingdon Press (1973). 320 p.; $ 11,95.

Tavard, George H.: Woman in Christian tradition. – Notre Dame, Lo: University of Notre Dame Press (1973). X, 257 p.; $ 9,95.

Kelsey, Morton T.: Healing and Christianity in ancient thought and modern times. – (NY [e.a.:]) Harper & Row (1973). XI, 398 p.; $ 8,95.

Wuerl, Donald W.: The third synod of Bishops on the priesthood. – Angelicum LI, 1974, 50–87.

Meyer, Olaf: „Politische" und „Gesellschaftliche **Diakonie**" in der neueren theologischen Diskussion. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). (IV), 479 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XII; br. DM 48,–.

Handbuch der Religionspädagogik. Bd II: Didaktik des Religionsunterrichts – Wissenschaftstheorie. Hrsg. von Erich Feifel (u.a.) – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn; (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1974). 396 S.; Lw. DM 38,–.

Otto, Gert: Was heißt Religionspädagogik? – ThPr IX, 1974, 156–170: S. 170–185: Kriegstein, Matthias von – Rainer Lehmann: Sozialwissenschaftliche Theorieelemente im religionspädagogischen Ansatz Dieter Stoodts; S. 186–206: Haendler, Klaus: „Theologisch" – „nichttheologisch". Zu einer religionspädagogischen Fundamentalunterscheidung; S. 206–215: Zimmermann, Günter: Begriffsbildung oder Entdeckung von Regeln? Zu den kognitiven Zielen des Religionsunterrichts.

Wegenast, Klaus: Die Bedeutung biblischer Texte für den Religionsunterricht. – EvTh XXXIV, 1974, 317–330; S. 330–340: Biehl, Peter – Hans Bernhard Kaufmann: Die Bedeutung der biblischen Überlieferung und ihrer Wirkungsgeschichte für den Religionsunterricht; S. 341–349: Otto, Gert: Konfessioneller oder allgemeiner Religionsunterricht?; S. 349–356: Bloth, Peter C.: Konfessioneller als konfessorischer Religionsunterricht; S. 357–366: Kittel, Gisela: Lernzielorientierter Religionsunterricht?; S. 366–380: Nipkow, Karl Ernst: Lernzielorientierter Religionsunterricht?; S. 380–395: Hübner, Eberhard: Theologie und Religionspädagogik. Ein Gespräch mit Walter Schmithals.

Heinemann, Horst: Programmiertes Lernen im Religionsunterricht? Entstehung, Erprobung und Einsatz eines Lernprogramms. – Han, Dmst, Dortm, B: Schroedel 1973. 150 S., graph. Darst. = Auswahl B, 59; kart. DM 10,80.

Neuenzeit, Paul: Exegese und ‹als?› Curriculum. Kooperationsmöglichkeiten einer theologischen Fachwissenschaft mit schulischer Didaktik. – KatBl XCIX, 1974, 422–439.

Sandberger, Jörg Viktor: Das **Alte Testament** im Religionsunterricht. – EvE XXVI, 1974, 155–167.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Vos, Margriet: A la recherche de normes pour les textes liturgiques de la messe ‹Ve–VIIe siècles›. – RHE LXIX, 1974, 5–37.

Unterkircher, Franz: Die Glossen des **Psalter** von **Mondsee** ‹vor 788›. ‹Montpellier, Faculté de Médecine Ms. 409›. – Frb/S: Universitätsverlag 1974. XV, 690 S., 12 Bildtafeln = Spicilegium Friburgense XX; br. sfr 96,–.

Rüpke, Ursula Irene, OSB: Liturgische Zeitschriften und Reihen des deutschen Sprachgebietes im 20. Jahrhundert. Unter Berücksichtigung der liturgischen Bewegung und Reform im katholischen Raum. – Pad: Arbeitsgemeinschaft katholisch-theologischer Bibliotheken 1974. XXV, 166 S., 1 Kte. = Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft katholisch-theologischer Bibliotheken II; kart. DM 15,–.

Neunheuser, Burkhard, OSB: Il movimento liturgico protestante. Origini e aspetti fondamentali. – Sales XXXVI, 1974, 33–67.

McManus, Frederick R.: Liturgical law and difficult cases. – Worship XLVIII, 1974, 347–366.

Burghardt, Walter J., SJ: A theologian's challenge to liturgy. – ThSt XXXV, 1974, 233–248; p. 249–267: Gilkey, Langdon: Symbols, meaning, and the divine presence; p. 268–287: Kilmartin, Edward J., SJ: Sacrificium laudis: Content and function of early eucharistic prayers; p. 288–301: White, James F.: Worship and culture: Mirror or beacon?; p. 302–311: Gallen, John, SJ: American liturgy: A theological locus.

Wiéner, Claude: Récentes traductions françaises de la Bible. – MD CXVIII, 1974, 7–28; p. 29–48: Gribomont, Jean, OSB: La parfaite version biblique liturgique ou la quadrature du cercle; p. 49–75: Beauchamp, Paul, SJ: Les Psaumes aujourd'hui. Pratique et problème de la traduction; p. 76–86: Vesco, Jean-Luc, OP: Traductions liturgiques du Psautier.

Wainwright, Geoffrey: The rites and ceremonies of christian initiation: Developments in the past. – Studia liturgica X, 1974, 2–24; p. 25–34: Mitchell, Leonel L.: Revision of the rites of christian initiation in the American Episcopal Church; p. 35–47: Kavanagh Aidan: The new Roman rites of adult initiation; p. 48–55: Fischer, Balthasar: Baptismal exorcism in the Catholic-Baptismal rites after Vatican II; p. 56–64: Synan, Vinson: Christian initiation in the Pentecostal Holiness Church; p. 65–76: Ranaghan, Kevin M.: Conversion and baptism: Personal experience and ritual celebration in Pentecostal Churches.

Béraundy, Roger, PSS: Le sacrement des **malades.** Étude historique et théologique. – NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 600–634.

Reifenberg, Hermann: Geschmack gibt hier den Schein nur kund ... Liturgisch-phänomenologische Aspekte zu **Geschmack** und **Mahl**, speziell bei Benediktionen. – ALW XV, 1973, 108–122.

Linden, Renaat van der: Ikonografie van **Sint-Niklaas** in **Vlaanderen.** – Ledeberg/Gent 1972: Drukkerij Erasmus. XXV, 630 blz., 358 fig.

Borchers, Walter: Der **Osnabrücker Domschatz.** Unter Mitarb. von Hans-Hermann Breuer u. Kurt Weichel. – Osn: Wenner [in Komm.] 1974. 252 [224] S., 269 Ill. (z. T. farb.) = Osnabrücker Geschichtsquellen und Forschungen XIX; Lw. DM 63,50.

Clasen, Karl Heinz: Der Meister der schönen Madonnen. Herkunft, Entfaltung und Umkreis. – B, NY: de Gruyter 1974. XII, 219, [264] S., 425 Ill.; Lw. DM 190,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Jean-Jacques von Allmen, CH 2006 Neuchâtel, Rue de l'Évole 140; Prof. Dr. Carl Andresen, 34 Göttingen, Bonhoefferweg 4; Prof. Dr.Johannes Baptist Bauer, A 8010 Graz, Alberstr. 8; Gottfried Bitter CSSp, 44 Münster, Canisiusweg 23; Dr. Augustin Borgolte OFM, 44 Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Bernhard Casper, 89 Augsburg, Hl.-Kreuz-Str. 3; Dr. Rudolf Damerau, 355 Marbach, Höhenweg 5; Prof. Dr. Hermann Eising, 44 Münster, Besselweg 12; Prof. DDr. Dieter Emeis, 45 Osnabrück-Atter, Gut Leye; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Dr. Leo Ettlin OSB, CH 6060 Sarnen, Kollegium Sarnen/Obwalden; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, 78 Freiburg i. Br., Kirchstr. 6; Prof. Dr. Christian Gnilka, 4401 Altenberge, Schillerstr. 10; Dr. Walter Groß, 8 München 60, Am Durchblick 5; Prof. Dr. Horst Herrmann, 4401 Albersloh, Königsberger Weg 6; Prof. Dr. Paul Hoffmann, 86 Bamberg, Hainstr. 37; Prof. Dr. Otto Knoch, 839 Passau, Steinweg 15; Dr. Annie Kraus, 44 Münster, Maximilianstr. 9; Dr. Joseph Listl SJ, 53 Bonn 1, Lennéstr. 25; Prof. Dr. Oswald Loretz, 4401 Roxel, Agnes-Miegelstr. 6; Dr. Helmut Merklein, 8702 Zell, Hauptstr. 1; Prof. Dr. Franz Mußner, 84 Regensburg, Schützenheimweg 27; Dr. Vinzenz Pfnür, 4401 Amelsbüren, Sudhoff 38; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, 8401 Pentling, Bergstr. 4; Prof. Dr. Helmut Riedlinger, 78 Freiburg i. Br., Poststr. 9; Prof. Dr. Helmut Saake, 2 Hamburg-Dammtor 36, Alsterglacis 7; Prof. Dr. Josef Scharbert, 8 München 70, Pählstr. 7; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, 8 München 19, Dall'Armistr. 3a; Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Prof. Dr. Eduard Schweizer, CH 8044 Zürich, Pilgerweg 8; Prof. Dr. Jakob Speigl, 87 Würzburg, Karl-Straub-Str. 1; Ernst Spranger, 427 Dorsten, Idastr. 69; Dr. Norbert Trippen, 53 Bonn, Universitätshauptgebäude; Prof. Dr. Bernd Reiner Voß, 4401 Wolbeck, Petersheide 9; Dr. Hans Waldenfels SJ, 4 Wittlaer bei Düsseldorf-Kaiserswerth, Grenzweg 2; Prof. Dr. Erich Zenger, 44 Münster, von-Stauffenberg-Str. 57.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
Wissenschaftliche Buchgesellschaft „An der Frucht erkennt man den Baum". – Verlag Frommann-Holzboog „Religion, Vernunft und Emanzipation". – Verlag Aschendorff „Theologische Zeitschriften" und „Aevum Christianum".
Wir bitten um ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
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.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.