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 6 **1974** **70. Jahrgang**

Oswald Loretz: Die ökumenische Übersetzung der Psalmen . . . . . Spalte 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 447

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd I, Lfg. 8/9 (L. Krinetzki)

O. H. Steck: Die Paradieserzählung (O. Loretz)

A. Hoffmann: David (O. Loretz)

M. Harl: La Chaîne palestinienne sur le psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret) Bd 1, 2 (E. Mühlenberg)

E. Plümacher: Lukas als hellenistischer Schriftsteller (K. Löning)

F. Mußner: Der Galaterbrief (U. Borse)

F. Laub: Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus (O. Knoch)

I. Friesen: The Glory of the Ministry of Jesus Christ (K. Prümm)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 460

Kirchengeschichte heute, hrsg. v. R. Kottje (K. Wittstadt)

Basilius von Caesarea. Briefe, 2. Teil (R. Hübner)

H. Althaus: Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz (J. A. Fischer)

D. Sahas: John of Damascus on Islam (L. Hagemann)

S. Mösl: Das theologische Problem des 17. Ökumenischen Konzils von Ferrara-Florenz-Rom (1438–1445) (W. Brandmüller)

W. P. Fischer: Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1559–1562 (W. Reinhard)

Die katholischen Donauschwaben in den Nachfolgestaaten 1918–1945 (J. Köhler)

Fundamentaltheologie, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 472

H. W. Beck: Weltformel contra Schöpfungsglaube (N. Schiffers)

N. M. Wildiers: Weltbild und Theologie (H. Dolch)

F. G. Friemel: Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession (M. Probst)

E. Lange: Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? (G. Vallée)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 477

R. Ginters: Versprechen und Geloben (H. Kramer)

W. Heinen: Begründung christlicher Moral (Stoeckle/Hilpert)

H. Rinkens: Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen im Naturrecht bei H. Grotius, S. Pufendorf und Ch. Thomasius (J. Brosch)

G. Deussen: Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI. (M. Schmolke)

Religion im Umbruch, hrsg. von J. Wössner (F. W. Menne)

R. Aron: Hauptströmungen des soziologischen Denkens Bd 1, 2 (F. X. Kaufmann)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 483

Handbuch der Erwachsenenbildung, hrsg. v. F. Pöggeler Bd 1 (D. Emeis)

Handbuch der Religionspädagogik, hrsg. v. E. Feifel u. a. Bd 1 (R. Padberg)

Missions-, Religionswissenschaft . . Sp. 488

F. Kollbrunner: Die Katholizität der Kirche und die Mission (J. Dörmann)

H. Bucher: Youth work in South Africa (A. Reuter)

P. Antes / W. Rück / B. Uhde: Islam – Hinduismus – Buddhismus (U. Tworuschka)

H. Zimmer: Eine Testamentsfälschung wertet die Bahai-Religion ab in den politischen Shoghismus (A. Th. Khoury)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 493

W. Simonis: Zeit und Existenz (H. Beck)

ders.: Der verständige Umgang mit der Welt (Bucher)

U. Hommes: Transzendenz und Personalität (K. Riesenhuber)

F. Ulrich: Der Mensch als Anfang (G. Scherer)

Callistos Angelicoudis contre Thomas d'Aquin (A. Kallis)

W. Post: Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus (F. W. Menne)

F. Rauh: Theologische Grenzfragen zur Biologie und Anthropologie (W. Bröker)

B. Weissmahr: Gottes Wirken in der Welt (W. Bröker)

Christliche Archäologie und Kunst . Sp. 504

G. Schiller: Ikonographie der christlichen Kunst Bd 2 (J. Lieball)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 506

J. Sudbrack: Beten ist menschlich (O. Hagemeyer)

G. Switek: „In Armut predigen" (G. Wilkens)

H. Spaemann: Stunde des Glaubens (O. Hagemeyer)

T. Merton: Wahrhaftig beten (O. Hagemeyer)

E. M. Heufelder: Der Geist betet in uns (O. Hagemeyer)

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1973/1974 . . . . Sp. 509

Personennachrichten . . . . . Sp. 514

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 515

Die ökumenische Übersetzung der Psalmen

Von O. Loretz, Münster

Das Vorwort der ökumenischen Psalmenübersetzung[1] sagt zum Ziel der neuen Ausgabe: „Als Aufgabe war gestellt, die Psalmen aus dem hebräischen Urtext unter Berücksichtigung der Erkenntnisse der modernen Bibelwissenschaft in ein gutes, auch dem heutigen Menschen verständliches Deutsch zu übertragen, das zugleich im Gottesdienst gemeinsam gesprochen und gesungen werden kann" (S. [5]). Diese kurze Information über die Arbeit der Übersetzer und deren Ziel hat H. Groß in dankenswerter Weise ergänzt[2]. Er hebt hervor, daß der Übersetzung der hebräische Urtext zugrundegelegt wurde und daß diese Entscheidung für beide Konfessionen nicht selbstverständlich war, einerseits wegen der Bindung an die lateinische Bibel und andererseits wegen der Übersetzung Luthers. Sodann weist H. Groß auf die allgemein bekannten Schwierigkeiten hin, die einer Übertragung eines hebräischen Textes ins Deutsche gegenüberstehen. Besonderen Wert legt er auf die Tatsache der Herbeiziehung von Germanisten, von denen er-

[1] **Ökumenische Übersetzung der Bibel. Die Psalmen.** – Stuttgart: Katholische Bibelanstalt – Württembergische Bibelanstalt 1971.

[2] H. Groß, Ein neues Lied. Das Werden der neuen deutschen Psalmenübersetzung: Bibel und Kirche 26, 1971, 111–114.

24. Jan. 1975

wartet wurde, daß sie eine verständliche Übersetzung gewährleisten.

Hat die neue Psalmenübersetzung ihr Ziel erreicht? Diese Frage wird man bejahen oder verneinen. Dies wiederum hängt von dem Standpunkt ab, den man wählt, sowie den Anforderungen an eine Übersetzung, die man entweder hoch oder niedrig ansetzt. Unter Absehung von Kleinigkeiten wird sich jede Auseinandersetzung mit dieser Übersetzung von vornherein darüber im klaren sein müssen, daß nur derjenige, der sich selbst längere Zeit mit den Problemen des hebräischen Psalmentextes beschäftigt hat, ermessen kann, welch große Arbeitslast von den Kommissionen bewältigt worden ist. Jedoch auch in diesem Fall stellt sich das Problem mit dem Wald und den vielen Bäumen und die Frage, ob es denn noch erlaubt sein könne, eine von höchsten evangelischen und katholischen kirchlichen Stellen sanktionierte Übersetzung nach Sinn und Ziel zu befragen.

Ein erstes Kennzeichen der Übersetzung ist ihr konventioneller Charakter. Sie scheint sich ohne Murren brav in die bisherigen Übersetzungen einzugliedern. Dem Leser wird hier, wenn auch in einem im einzelnen verständlichen Deutsch, wie ebenfalls oft, ein im ganzen unverständlicher Text vorgelegt. Wer soll z. B. Ps 19,4 im Kontext oder den Kontext zu Ps 19,4 verstehen? Wer versteht jetzt Ps 8,3 besser, oder wer wird klüger aufgrund der neuen Verdeutschung? Die Übersetzer konnten sich demzufolge nicht von den Leitsätzen der alten Übersetzungskunst lösen, die bei Nichtverstehen eines Textes wenigstens eine klangvolle Wiedergabe als Ersatz für den Text forderte. Sie vermochten noch nicht die Grundsätze der neuen Übersetzungstheorie zu übernehmen, die eine verständliche Übersetzung verlangt[3]. Es ist zu bedauern, daß die Kommissionen in dieser Frage sich nicht zu den drei Punkten entscheiden konnten, die dort einzutreten haben, wo das *non liquet* sein Recht verlangt.

Nun wird der Opponent einwenden, daß Punkte und Löcher für eine betende und singende Gemeinde wenig Sinn haben. Dies trifft voll und ganz zu. Soll dies jedoch besagen, daß wir zu den unverständlichen Übersetzungen zurückkehren sollen? Ich meine nicht. Die Kommission hätte aber wohl die Aufgabe, sich darüber klar zu werden, was sie selbst unter Texttreue zum Urtext versteht, mit der diese Übersetzungen gerechtfertigt werden.

Für den Außenstehenden, den Theologen und auch für viele Bibelwissenschaftler liegt hier die Antwort meist schnell griffbereit. Sie sprechen vom hebräischen Urtext. Der Urtext wiederum wird für sie in der Gestalt der letzten Redaktion greifbar. Diese Anschauung kursiert nicht nur im Verborgenen. Sie wurde z. B. neulich einer Abhandlung über Psalm 91 von P. Hugger in Gestalt folgender Formulierung vorangestellt: „... der zu suchende ‚Urtext' jene Textform ist, die – soweit als möglich rekonstruierbar – vom Schreiber des kanonisch gewordenen biblischen Wortes stammt. Der ‚letzte Schreiber', nicht der erste, ist der ‚Hagiograph', und einzig seine Textgestaltung kann die Grundlage einer biblischen Exegese sein"[4]. Die Frage ist, ob diese theologische Anschauung nicht zuletzt auch die Kommission oder doch das Projekt als ganzes maßgeblich beherrscht hat. Wäre dies der Fall, dann hätten wir den Schlüssel zur Gestalt und Form der neuen Psalmenübersetzung gefunden. Bevor jedoch diese Frage weiter verfolgt werden soll, ein Wort noch zur Theorie über den Urtext in Form der letzten Redaktion oder des letzten Schreibers.

Die Begrenzung des Urtextes auf die Textgestalt des letzten Schreibers stellt nur die modernisierte alte Lehre dar, die fordert, den biblischen Text in der uns überlieferten Form als den ursprünglichen oder inspirierten anzunehmen. In besonders deutlicher Weise hat z. B. innerhalb des katholischen Raumes die Dahood-Schule diesem Gedanken Ausdruck verliehen: Es gilt, den Bibeltext ohne Änderungen, ohne Streichungen und ohne Ausscheidung von späteren Zutaten zu erklären. Gegen diese Anschauung sind einige Einwände zu erheben: Die Theorie vom letzten Schreiber als dem Hagiographen kann weder historisch als immer gültig nachgewiesen noch von der Geschichte des Textes her anerkannt werden. Falls mehrere Hände ein Werk gestaltet haben, sehen wir uns der Aufgabe gegenüber, das Werk der einzelnen Schreiber zu verstehen. Dem letzten allein die Wahrheit zuzuschreiben, kann ernstlich nicht diskutiert werden. Wer dies tut, deutet die alte Inspirationstheorie in ein evolutionistisches Schema um, in dem die letzten immer im Recht sind. Dies ist wohl eine gruselige Mär[5]. Die Bibel selbst bezeugt uns am besten, daß sie ein Dokument für jene geistige Anschauung ist, derzufolge die Alten den höchsten Rang besitzen und in die Zukunft überliefert werden müssen, wobei noch nicht im Einzelfall entschieden ist, was, warum und wozu man überliefert.

Die Theorie über die maßgebliche Rolle des letzten Schreibers oder Hagiographen könnte als belanglose akademische Angelegenheit betrachtet werden, wenn sie nicht in der Interpretation und Übersetzung der Psalmen zu schwerwiegenden Mißverständnissen in der Sache und mit großen Auswirkungen für jene verbunden ist, für die angeblich die Übersetzung unternommen worden ist. Denn in der Praxis des Übersetzens führt diese theologische Anschauung zur Schaffung eines einzigen Textniveaus, einer einzigen Stufe der Entwicklung, zu einem einheitlichen Text, der als ursprüngliche Einheit dem Leser vorgelegt wird. Das praktische Ergebnis ist dann eine Übersetzung, die einen mitdenkenden Hörer oder Leser nur insoweit duldet, als er zu jener allegorisch-typologischen Deutung des Textes bereit ist, die früher schon weithin ein Mittel dazu war, die Wüstenstrecken des Unverstandenen so geistvoll als nur möglich durchzustehen. Anhand zweier Texte soll im folgenden das Gesagte illustriert werden: Ps 47 und Ps 127.

Psalm 47

Die neue Übersetzung lautet:

2. *Ihr Völker alle, klatscht in die Hände;*
   jauchzt Gott zu mit lautem Jubel!
3. *Denn furchtgebietend ist der Herr, der Höchste,*
   ein großer König über die ganze Erde.
4. *Er zwingt Völker unter uns,*
   Nationen unter unsere Füße.
5. *Er wählt unser Erbland für uns aus,*
   den Stolz Jakobs, den er liebt. (Sela)
6. *Gott stieg empor unter Jubel,*
   der Herr beim Schall der Hörner.
7. *Spielt unserm Gott, ja spielt ihm!*
   Spielt unserm König, spielt ihm!
8. *Denn König der ganzen Erde ist Gott,*
   spielt ihm ein Psalmenlied!
9. *Gott wurde König über alle Völker,*
   Gott sitzt auf seinem heiligen Thron.
10. *Die Fürsten der Völker sind versammelt*
    als Volk des Gottes Abrahams.
    Denn Gott gehören die Mächte der Erde,
    er ist hoch erhaben.

Der Text in Ps 47,10 sperrt sich gegen ein leichtes Verstehen. Mit größter, sogar absoluter Sicherheit, kann jedoch gesagt werden, daß die neue Übersetzung *„Die Fürsten der Völker sind versammelt als Volk des Gottes Abrahams"* (Vers 10) falsch ist. Denn die Für-

[3] E. A. Nida – Ch. R. Taber, The Theory and Practice of Translation. Leiden 1969, 1ff.

[4] P. Hugger, Jahwe meine Zuflucht. Gestalt und Theologie des 91. Psalms. Münsterschwarzacher Studien 13. Münsterschwarzach 1971. 1.

[5] Im Falle von Ps 96,4–5 übersetzt die Ökumenische Übersetzung:
4 *Denn groß ist der Herr und hoch zu preisen,*
mehr zu fürchten als alle Götter.
5 *Alle Götter der Heiden sind nichtig,*
der Herr aber hat den Himmel gemacht.
Während in V. 4 in einer stark vom kanaanäischen Mythos gefärbten vorexilischen Sprache dargetan wird, daß Jahwe über alle anderen göttlichen Wesen erhaben ist, kommentiert V. 5 vom Standpunkt der späteren Theologie her die alte Formulierung. V. 5 wäre folgendermaßen zu übersetzen: „d. h. [V. 4]: Alle Götter der Völker sind Nichtse, aber Jahwe hat den Himmel gemacht!" Hier wird in der Klarstellung zu V. 4 ausgesagt: 1. Götter haben nur die anderen Völker; 2. Diese Götter *(elohim)* sind Nichtse-Götzen *(elilim)* – eine wortspielerische Erklärung, die in der Übersetzung vollkommen verloren geht; 3. Jahwes Schöpfermacht wird in der Glosse als das Kennzeichen Jahwes hervorgehoben, während in V. 4 nur von der Vorrangstellung Jahwes innerhalb der Götterversammlung die Rede ist.
Die Übersetzung erweckt den Eindruck, als ob hier ein einheitlicher Text vorliege und die Interpretation von V. 4 durch V. 5 zurecht bestehe. Dem Leser wird somit vorenthalten, daß hier von einem späteren Standpunkt aus, dessen Recht hier nicht bestritten werden soll, die Absicht und mythische Sprache des alten Textes doch erheblich verzeichnet wird. Mit welchem Recht entscheidet sich die Kommission hier einseitig zugunsten der späteren „Wahrheit"?

sten der Völker können nicht das „Volk" sein. H.-J. Kraus übersetzt deshalb *„Die Edlen der Völker sind versammelt ‚mit' dem Volk des Gottes Abrahams"*[6]. Im folgenden Bikolon der Übersetzung heißt es dann *„Denn Gott gehören die Mächte der Erde, er ist hoch erhaben"*, so daß hier *„Mächte der Erde"* für das von jeher unverständliche *„Schilde der Erde"*[7] steht. Auch hier kann mit Bestimmtheit der Übersetzung entgegengehalten werden, daß es für *„Mächte der Erde" (mgnj 'rṣ)* nicht einen einzigen Anhaltspunkt gibt.

Zu den Kuriosa der Wissenschaft des Alten Testamentes zählt die Tatsache, daß einfache Sätze durch Jahrhunderte falsch übersetzt worden sind. Im Wandel der Zeiten ist vieles in Vergessenheit geraten, was nur durch Erschließung neuer Quellen wieder zugänglich werden kann. Gen 15,1 illustriert diesen Sachverhalt gut und führt uns zugleich unmittelbar wieder in die Nähe von Ps 47,10. In Gen 15,1 soll angeblich stehen *„Fürchte dich nicht, Abram, ich bin dein Schild; dein wartet reicher Lohn"* (Zürcher Bibel) oder *„Fürchte dich nicht, Abram; ich verleihe dir deinen überreichen Lohn"* (Pattloch-Bibel). Im hebräischen Text steht weder das Zeitwort „warten" noch „verleihen". Ferner ist nicht einzusehen, was „Schild" in diesem Zusammenhang besagen soll, so daß es verständlich ist, daß „Schild" mit „verleihen" (Pattloch-Bibel) wiedergegeben wird. In Wirklichkeit liegt die Verkennung des alten, nun auch aus außerbiblischen Quellen (Nuzi, Alalaḫ, Ugarit) belegten Wortes *mgn-„Geschenk"* vor. Gen 15,1 ist deshalb so zu übersetzen:

Fürchte dich nicht, Abram!
Ich selbst bin dein Geschenk,
dein überreicher Lohn!
(Gen 15,1)

Von hier aus eröffnen sich auch für Ps 47,10 neue Möglichkeiten der Übersetzung: *mgnj-'rṣ – „Geschenke der Erde, Welt"*, nicht *„Schilder der Erde"* oder gar *„Mächte der Erde"*. Die Fürsten sind versammelt aus allen Völkern und bringen die Huldigung mit Geschenken aus all ihren Ländern dar. Wenn wir somit auf diesem Wege zwei parallele Stichen erhalten haben, bestehen über die Herkunft des dazwischen liegenden *„Volk des Gottes Abrahams"* keine Zweifel mehr: *„Volk des Gottes Abrahams"* entpuppt sich so als späterer Zusatz. In Zusammenhang hiermit steht auch die Nennung Jakobs in Ps 47,5. Auch sie ist späteren Ursprungs und wohl aus einer Hand. Ein dritter Zusatz liegt dann in dem Abschluß *„er ist hoch erhaben"* in Ps 47,10 vor.

Der Psalm hatte also vor der Beifügung der Zusätze folgende Gestalt:

2. *Ihr Völker alle, klatscht in die Hände;*
jauchzt Gott zu mit lautem Jubel!
3. *Denn furchtgebietend ist der Herr, der Höchste,*
ein großer König über die ganze Erde.
4. *Er zwingt die Völker unter uns,*
Nationen unter unsere Füße.
6. *Gott stieg empor unter Jubel,*
der Herr beim Schall der Hörner.
7. *Spielt unserm Gott, ja spielt ihm!*
Spielt unserm König, spielt ihm!
8. *Denn König der ganzen Erde ist Gott,*
Spielt ihm ein Psalmenlied!
9. *Gott wurde König über alle Völker,*
Gott sitzt auf seinem heiligen Thron.
10. *Die Fürsten der Völker sind versammelt,*
denn Gott gehören die Geschenke der Erde!

Abgesehen von der weiteren, für das Verständnis des Psalms wesentlichen Frage, ob der Text noch verständlich bleibt, wenn Jahwe mit „Gott" übersetzt wird und die Termini für die Thronbesteigung viel zu allgemein gefaßt sind, als daß ein Leser oder Hörer verstehen könnte, daß hier eine Thronbesteigung beschrieben wird, stellt sich das Problem einer von Zusätzen befreiten Übersetzung oder einer Übersetzung, die die Zusätze als solche kennzeichnet. Die Methode des Alles oder Nichts in der Übersetzung führt ohne Umschweife in viel zu vielen Fällen zu unverständlichen Übersetzungen. Im Falle von Ps 47,10 haben sich die Germanisten zu einem Deutsch herbeigelassen, das nicht mehr ins Hebräische rückübersetzbar ist. Die Übersetzung als ganze hat die deutliche Sprache des Urtextes vermieden und ist in das Abstrakte, ewig Gültige ausgewichen. Die Übersetzung beraubt den Leser und Hörer, der auf eine Übersetzung angewiesen ist, des Textes in seiner zeitlichen und geistigen Eigenart. Daß Ps 47 ein Lied zur jährlichen Thronbesteigung Jahwes ist, können sie nicht mehr erkennen.

[6] H.-J. Kraus, Psalmen. Biblischer Kommentar – Altes Testament. 15/1–2. Neukirchen-Vluyn ⁴1972 [= Kraus, Psalmen] 348.
[7] Kraus, Psalmen 348.

Psalm 127

Die Übersetzungskommission überschreibt Psalm 127 mit „Den Seinen schenkt's der Herr im Schlaf". Die Übersetzung selbst lautet:

1. *Wenn nicht Jahwe den Haus (-Stand) baut,*
mühn sich umsonst, die daran bauen.
Wenn nicht der Herr die Stadt bewacht,
Wacht umsonst der Wächter.
2. *Es ist umsonst, daß ihr früh aufsteht*
und spät euch niedersetzt,
das Brot der Mühsal zu essen;
denn er gibt es den Seinen im Schlaf.
3. *Söhne sind eine Gabe des Herrn,*
sein Geschenk ist die Frucht des Leibes.
4. *Wie Pfeile in der Hand des Kriegers*
sind Söhne aus den Jahren der Jugend.
5. *Wohl dem Mann, der mit ihnen den Köcher gefüllt hat.*
Beim Rechtsstreit mit ihren Feinden scheitern sie nicht.

Die Verse 1,3 und 4 des Psalms 127 weisen einen streng parallelen Bau auf. Die Verse 2 und 5 gehören einer anderen Sprachstufe an. Sie sind in späterem Hebräisch verfaßt und kommentieren den vorausgehenden Vers: Vers 2 erläutert das *„umsonst"* der vorausgehenden zwei Bikola und stellt fest, daß Jahwe seinem Liebling Schlaf schenkt, Ruhe und nicht Rastlosigkeit. Die ökumenische Übersetzung meint sogar, der Herr gebe den Seinen das tägliche Brot im Schlaf. Vers 5 legt fest, daß die Söhne für den Vater besonders hilfreich sind beim Rechtsstreit im Stadttor. Der unkommentierte Psalm 127 lautet:

1. *Wenn nicht Jahwe den Haus (-Stand) baut,*
mühn sich umsonst, die daran bauen.
Wenn nicht Jahwe die Stadt bewacht,
wacht umsonst der Wächter.
3. *Söhne sind eine Gabe des Herrn,*
sein Geschenk ist die Frucht des Leibes.
4. *Wie Pfeile in der Hand des Kriegers*
sind Söhne aus den Jahren der Jugend.

Psalm 127 schildert Jahwes notwendige Mitwirkung bei der Gründung einer Familie. Sein größtes Geschenk sind die Söhne. Die Überschrift „Den Seinen schenkt's der Herr im Schlaf" erhebt eine schiefe Glosse des Psalms zum Leitthema. Das Ergebnis dürfte beim Hörer und Leser sein, daß er durch die Überschrift ziemlich sicher und auch allzuweit in die Irre geleitet wird. Auch hier stellt sich wie im Fall von Ps 47 die Frage, ob der Psalm ohne die kommentierenden Zusätze oder mit ihrer Kennzeichnung vorgelegt werden soll.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich folgendes:

1. Die Forderung der modernen Übersetzungstheorie, daß eine Übersetzung für den anvisierten Hörerkreis verständlich sein muß, ist in der Praxis zu verwirklichen.
2. Die Fehlgriffe der Textanalyse vermögen die Germanisten nicht mehr auszugleichen.
3. Die vorliegende Übersetzung tendiert von der sinnlichen Lebendigkeit des hebräischen Originals zum moralisch Allgemeinen; vom Namen *Jahwe* zu Κύριος (Herr), seiner Übersetzung im Griechischen.
4. Die Psalmenübersetzung geht letztlich von einer fundamentalistisch und dogmatistisch interpretierten Inspirationslehre aus. Die geschichtlich gewachsenen Schichten eines Psalms werden gewaltsam auf eine Ebene projiziert. Die daraus resultierende Unverständlichkeit vieler Stellen und Psalmen geht zu Lasten des anvisierten Hörers. Vor einer Übersetzung hat deshalb die klare Definition dessen zu stehen, was man als Urtext bezeichnet.

5. Weder ein ökumenisches Teamwork, noch die Germanisten, Liturgiker und Musiker gewährleisten von vornherein eine moderne Psalmenübersetzung. Nicht alles, was lange braucht, was aus Kommissionen kommt, wird gut. Für die bibelwissenschaftliche Arbeit selbst gibt es keinen nachträglichen Ersatz.
6. Eine moderne Psalmenübersetzung dürfte nur erreichbar sein unter Verzicht auf viele traditionalistische Vorurteile, z. B. Einstufigkeit der Wahrheit, Rechtfertigung der Glossatoren, des letzten Schreibers und ihrer oft abwegigen oder wenigstens schwer verständlichen Einschübe, Vorspiegelung einer einheitlichen Textform und einer einheitlichen Aussage des Textes.
7. Die ökumenische Übersetzung der Psalmen teilt wie jede Übertragung von einer Sprache in die andere uns oft mehr über die Übersetzer und ihre ideologische Vorstellungswelt mit als über den hebräischen Text und seine Überlieferungsgeschichte.

Im Vorausgehenden wurde versucht, anhand zweier Psalmen (47 und 127) die Probleme zu erläutern, mit denen uns die ökumenische Übersetzung konfrontiert. Dagegen könnte man einwenden, daß es nicht gerechtfertigt sei, von zwei Psalmen her die Beurteilung der verbleibenden 148 Psalmen vorzunehmen. Die Beispiele, die die Kritik weiter untermauern könnten, ließen sich vermehren. Es ging nicht um kleinliche Quisquiliensammlerei. Es ging um den Aufweis einer inneren Malaise der Übersetzung. Es geht um die allzu schlichte Frage, ob man schon von einer geglückten und verständlichen Psalmenübersetzung sprechen kann, wenn die Übersetzungskommission mit sich selbst zufrieden ist und die eigne Übersetzung gelobt hat. Die neue ökumenische Psalmenübersetzung ist ein traurig stimmendes Zeugnis für die pietätvolle kirchliche Pflege musealer religiöser Sprache und der Unfähigkeit zur Tennung von altem Ballast. Es ist allzu schade, daß die unvergleichbare Pracht der hebräischen Psalmen in der ökumenischen Übersetzung in zu zahlreichen Fällen verloren gegangen ist und den Leser sowie den Hörer nicht mehr erreicht.

Eine neue, moderne Übersetzung, die mit der Erkenntnis ernstmacht, daß auch der Text des Psalmenbuches eine Entwicklung durchgemacht hat und im Laufe der Zeit sowohl Verluste als auch Zusätze und Deutungen sowie Umdeutungen erfahren hat, die keineswegs im Sinne unserer modernen Interpretationsmethoden erfolgten und deshalb für uns eher verwirrend denn erklärend wirken, wird in zahlreichen Fällen nicht das Problem umgehen können, sich für ein Textstadium zu entscheiden. Wenn nur auf diesem Wege für den heutigen Leser und Beter ein sinnvolles Verständnis zu erreichen ist, dann müßte dieser Weg beschritten werden. Den Kommissionsmitgliedern wird dabei abverlangt werden müssen, daß sie sich von wissenschaftlich längst überholten Anschauungen über den angeblichen „hebräischen Urtext" und spätantik-mittelalterlichen Theorien über die Entstehung eines heiligen Buches befreien. Die Bedeutung der Psalmen für das christliche Beten[8] sollte hier allen kleinlichen dogmatischen Bedenken gegenüber einen deutlichen Vorrang haben.

[8] Vgl. hierzu z. B. B. Fischer, Zum Problem einer christlichen Interpretation der Psalmen, ThRv 67, 1971, 5–12.

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. In Verbindung mit George W. Anderson, Henri Cazelles, David N. Freedman, Shemarjahu Talmon und Gerhard Wallis hrsg. v. G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren. Bd I, Lfg. 8/9 gebūl – gālāh. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1973). Sp. 897–1031. Subskr. br. DM 36.–

Mit den vorliegenden zwei Lieferungen ist der erste Bd des ThWAT abgeschlossen (vgl. ThRv 68, 1972, 277–281; 69, 1973, 359–361); daher sind diesen Lieferungen ein „Verzeichnis der deutschen Stichwörter", ein „Stellenregister", ein Verzeichnis der „Abkürzungen", eine Liste mit „Korrigenda", eine „Umschrifttabelle" sowie schließlich das Titelblatt samt „Vorwort", „Autoren"-Verzeichnis (endlich mit ausgedruckten Vornamen!) und „Inhalt von Band I" beigegeben, ohne daß für den Nichteingeweihten ganz klar wäre, wohin die erste Hälfte dieser Verzeichnisse einmal kommen soll – aus der Seitenzählung „[517]ff ergibt sich dies nämlich nicht.

Hier soll nur auf einige Kleinigkeiten etwas eingegangen werden, die mir auffielen.

Zur Wurzel *gbl* (M. Ottosson) wäre nachzutragen, daß ihre Kal-Form in Ez 27,4 nur mit „bilden, herstellen" wiedergegeben werden kann (lies *gebālūk* – so nach syr. *gebal* „finit, formavit; fecit, creavit" schon G. R. Driver in: Bibl 19, 1938, 177).

Daß Juda der vermeintlichen Hure Tamar gerade ein Ziegenböckchen (Gn 38,17.20.23) und Simson seiner Frau ein ebensolches als Versöhnungsgeschenk mitbringt (Ri 15,1; Sp. 923f – Art. gedī [G. J. Botterweck]), dürfte doch damit zusammenhängen, daß die Ziege das Begleitsymbol der bergenden, nährenden Urmutter und damit das geeignete Symbolgeschenk für eine junge Frau ist (vgl. L. Krinetzki, Die erotische Psychologie des Hohen Liedes: ThQ 150, 1970, 414 Anm. 51).

Sp. 932, 2. Absatz, Z. 9, muß es heißen „Ps 48,3". Im übrigen zeichnet sich der betr. Artikel *gdl* (in diesem Teil von R. Mosis) durch seine Begründungen aus.

Sp. 961, 2. Absatz, Z. 14, muß es heißen „Antiochus V." – ein sehr instruktiver Artikel zum Gog-Magog-Problem bei Ez (B. Otzen) übrigens.

Am Artikel *ghl* (H. F. Fuhs, Sp. 1004–1008) berührt angenehm die plastische Darstellung der behandelten Realien.

Sollte der Satz „Das Zionslied Ps 46 zeigt, daß man vermutlich schon in alter Zeit von ‚Wassern' in der Jahwestadt geredet hat (v. 5f.)" (Sp. 1010, Art. *gīhōn:* H. Eising) so verstanden werden, daß Ps 46 selbst ein alter Psalm ist, dann ist er vermutlich falsch (vgl. L. Krinetzki, Der anthologische Stil des 46. Psalms und seine Bedeutung für die Datierungsfrage: MüThZ 12 [1961] 71: „Die zahlreichen Beziehungen [des Psalms]) zu den Exilspropheten zwingen zu einer nachexilischen Datierung").

Regensburg Leo Krinetzki

Steck, Odil Hannes: **Die Paradieserzählung.** Eine Auslegung von Genesis 2,4b–3,24. – (Neukirchen): Neukirchener Verlag (1970). 131 S. (Biblische Studien 60) kart. DM 9.–; Subskr. DM 8.10

Vf. gliedert sein Werk in I. Einleitung (11–14); II. Der Text (15–18); III. Die Entstehung der Erzählung (19–65); IV. Die Gattung der Erzählung (66–73); V. Einzelexegese der Erzählung (74–118) und VI. Ausblick (119–129). Text und Fußnoten zeugen von einer genauen Durcharbeitung des Materials und einer sorgfältigen Sichtung der Spezialliteratur zu Gen 2,4b–3,24. Vf. geht von der Voraussetzung aus, daß heute der Text der Paradieserzählung von der Gewißheit her interpretiert werden müsse, „daß sich die in der biblischen Gottesüberlieferung gesetzten Aussagen vom Menschen sachlich auch heute bewähren, ja angesichts der übermächtigen, an die Menschheit gestellten Anforderungen als notwendig erweisen werden, sofern es im Verlauf solchen Gespräches gelingt, die Güte Gottes in dem besonderen Rahmen unserer Zeit sichtbar zu machen" (12). So versucht er dann, die Paradieserzählung in ihrem ursprünglichen Sinn und ihre Aussageintention im Raum ihrer Entstehung zu bestimmen (14). Dies führt ihn dann zu dem Ergebnis, daß der Jahwist in der Paradieserzählung das menschliche Bestreben nach autonomer Selbstgestaltung des eigenen Daseins als das Böse bestimmte, weil er hierin von den Problemen der Davidszeit und den damals sich vollziehenden gesellschaftlichen Umbrüchen bestimmt war (vgl. 125).

Trotz der Akribie und des theologischen Ernstes, die in diesem Buch ihren Niederschlag gefunden haben, und der Untermauerung aller Aussagen durch genaueste Belegführung, finde ich in der Interpretation zu wenig von dem Wissen jener Denker, die ahnten, daß Gott auch durch die Träume und Mythen der Menschen lange vor seinem Wort in den Schriften Israels gewandert ist. Zu den ältesten, hartnäckigsten und auch quälendsten Mythen und Träumen der Menschheit zählt an erster Stelle bis in die Gegenwart in seinen vielen Formen und Zerrbildern nun einmal der Traum vom Paradies in der Vergangenheit oder in der Zukunft. Alles spricht dafür, daß dieser Mythos in jeder Zeit neu erfunden werden muß, um dann doch wieder nur der gute alte in verwandelter Form zu sein. Dieser Mythos vermittelt uns Bedrückung, dunkle Ahnungen und auch Hoffnung. Der Jahwist versuchte von seinem Standpunkt aus eine Auseinandersetzung und hat seine Sicht über Gehorsam und Ungehorsam und die damit verbundenen Fragen tief in den Mythos eingezeichnet. Das war seine Deutung. Vf. erweckt den Eindruck, daß nur durch den Jahwisten der Sinn bestimmt worden ist und deshalb die Erhebung der Intention des Jahwisten und die Erklärung derselben das Ziel der Auslegung bildet. Hier beginnen jedoch Bedenken grundsätzlicher Art. Sollten wir den Jahwisten nicht einmal befragen, ob seine Deutung der Paradieseserzählung wirklich der alleinige Schlüssel zum Paradiesesmythos sein muß und der Jahwist mit der Überbetonung des Ge-

horsams nicht doch zuungunsten anderer Aspekte vorangegangen ist. Nachdem wir der mythologischen Weltanschauung entwachsen sind, sollten für uns solche Fragestellungen wenigstens möglich sein. Wenn die Wahrheitsfindung so einfach wäre, daß man nur fragen müßte nach der Absicht der Redaktoren, dann könnte man erst recht fragen, warum denn die Redaktoren und Schriftsteller der Bibel sich an Mythen orientiert haben. Aus dem Paradies der mythologischen Weltanschauung entlassen und auf Distanz mit dem Jahwisten haben wir nicht nur zu fragen, was der Jahwist wollte, sondern auch zu untersuchen, ob er nicht den Mythos in seinem Sinne auch einseitig interpretiert hat. Die Geschichte der Theologie in Sachen Paradies, Unsterblichkeit-Sterblichkeit, Erbsünde zeigt, daß der Jahwist trotz und mit seiner Interpretation genügend alte Probleme stehengelassen und noch neue hinzugefügt hat.

Die Arbeit des Vf.s regt an und führt nach strengem Plan voran. Unbeschadet ihrer Mustergültigkeit verkörpert sie sich selbst gegenüber zugleich auch ein Fragezeichen.

Münster Oswald Loretz

Hoffmann, Adalbert: **David.** Namensdeutung zur Wesensdeutung. – Stuttgart, Berlin, Köln, Meinz: Kohlhammer (1973). 269 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. F. H. 20) kart. DM 45.– (als Manuskript gedruckt)

Vf. behandelt sein Thema in drei Abschnitten: A. Die Ableitung des Namens dāwīd aus der Wurzel d(w)d und die beiden Deutungen „dilectus" und „Patruus" (7–92); B. Die onomatologisch-historisch-biographische Einordnung des Namens dāwīd (93–206); C. Zusammenfassung und Ergebnis (207–212). Schriftstellen und Autorenregister sowie ein Literaturverzeichnis sind beigegeben (214–263).

Das Ergebnis der Untersuchung ist folgendes: Die Deutung dāwīd „dilectus" habe als die bestbegründete zu gelten. In den biblischen Büchern sei David der Liebling Israels und – das sei die tiefste Bedeutung des Namens dāwīd – der Geliebte Jahwes (212). Zu diesem Ziel gelangt der Verfasser nach einer breit angelegten Diskussion der bisherigen Thesen zum Namen David. Die Argumentation geht generell eher in die Richtung exegetisch-theologischer, denn streng philologischer Überlegungen. Mehr Straffung in der Beweisführung hätte das Gewicht der vorgebrachten Argumente besser herausgestellt. Dies sei z. B. anhand der Seiten 181–192 näher illustriert: Warum beschäftigt sich der Verfasser auf zwölf Seiten mit dem angeblichen dāwidûm der Māri-Texte und beginnt seinen Exkurs mit der falschen Feststellung, in den Māri-Texten begegne verschiedentlich das Wort da-wi-du-um? In einer kleinen Fußnote hätte er anmerken können, daß da-wi-du-um eine Fehllesung war (vgl. AHw, S. 148: dabdû; CAD D, S. 14: dabdû). Dies dürfte dem Verfasser jedoch heute noch nicht ganz klar geworden sein, da er sonst nicht von einem dāwidâm dâku reden und darin eine phonetische Variante zu dabdâ dâku / maḫ [!] āṣu / šakānu sehen könnte. Solange eine sichere Deutung des Namens dāwidānum ungewiß bleibt (vgl. S. 71f), bewegen wir uns weiterhin auch über den Namen David im Dunkeln. Der Verfasser dürfte uns trotz seiner großen und energischen Anstrengung nicht über das bisherige non liquet hinausgeführt haben.

Münster Oswald Loretz

Harl, Marguerite – avec la collaboration de Gilles **Dorival: La Chaîne palestinienne sur le psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret).** Tome I: Introduction, texte grec critique et traduction; tome II: Catalogue des fragments, notes et indices. – Paris: Cerf 1972. zus. 861 S. (Sources Chrétiennes No 189 u. 190) br. FF 120 + 100

In zwei Bänden legt M. Harl den Text der palästinensischen Katene zu Psalm 118 (LXX) vor, mit ausführlicher Einleitung zu Aufbau und Überlieferung der Katene (Teil I) und zur Auslegung des Psalmes durch die Katene (Teil II), dem griechischen Text mit französischer Übersetzung und reichhaltigen Anmerkungen. Die Ausgabe einer Katene in ihrer ursprünglichen Gestalt ist m. W. noch nie geschehen, und vielleicht gehört sie zu den dona superaddita. H. ediert nach der von R. Devreesse und M. Richard erarbeiteten Sichtung der Katenenüberlieferung zu den Psalmen (vgl. Bd I 8–10) eine alte und sehr gut überlieferte Katene zum Ps. 118. Von Richard hat diese Katene (= Karo-Lietzmann Typ VI + XI) den Namen „Palästinensische Katene" erhalten, ohne daß man diesem Namen eine dogmengeschichtliche Bedeutung geben darf. Denn die Katene vereinigt zu Ps. 118 folgende Autoren (nach ihrer Häufigkeit): Origenes, Didymus, Eusebius von Caesarea und Apollinaris von Laodicea, Athanasius, Theodoret, schließlich ein Zitat von Hesychius. Was von den Kommentaren des Origenes, Didymus und Apollinaris zu Ps. 118 erhalten ist, hat diese Katene vollständig bewahrt; andere Katenentypen sind von ihr für die genannten Autoren abhängig. Einzig Eusebius ist für Ps. 118 ausnahmsweise stiefmütterlich behandelt; die Nicetaskatene (Typ VIII) bietet noch erheblich mehr unedierte Texte (vgl. Bd I 34). Fragt man also nach der Auslegungsgeschichte des Ps. 118 in der Alten Kirche, so hat man in dieser Edition der palästinensischen Katene für einen Teil der Tradition alle uns zur Verfügung stehenden Texte beisammen. Für Athanasius und Theodoret sind andere Traditionen zu konsultieren.

H. rechtfertigt ihre Ausgabe eines Katenenausschnittes mit dem Hinweis auf die besondere Bedeutung des Ps. 118 für die Spiritualität der Alten Kirche. Weiterhin versucht sie dem Sammelcharakter der Katene selbst als einem Dokument der Alten Kirche gerecht zu werden. Entsprechend ist die Einleitung in zwei Teilen auf die Erklärung des Ps. 118 in dieser palästinensischen Katene angelegt: Teil I (Bd I 17–92 untersucht den Aufbau der Katene, ihre Text- und Traditionsgeschichte, während Teil II (Bd I 93–160) das Verständnis des Ps. in der Katene darlegt. Da für diesen Ps. Origenes der Grundzeuge ist, zu dem die anderen Autoren wahrscheinlich nur dann hinzugezogen sind, wenn sie über des Origenes Auslegung hinaus noch neue Gesichtspunkte beitragen, ist die Auslegungsgeschichte eine Darstellung der von Origenes geschaffenen Spiritualität und ihrem prägenden Einfluß. Literarisch und von der motivgeschichtlichen Perspektive her gibt H. eine anschauliche Übersicht; ausführliche Erläuterungen zu jedem einzelnen Fragment (Bd II 539–779) ergänzen, belegen und differenzieren die Darstellung. Von einem Ausschnitt her gewinnt man also einen Einblick in das innige Verhältnis der griechischen Väter zum Psalter, wozu Origenes die Grundlagen legte. Und das selbstgesetzte Ziel wird durchaus erreicht: „Tel est donc le fait que nous voulons mieux cerner: le bénéfice spirituel que la Chaîne palestinienne offre à celui qui la lit" (Bd I 94). Zu genaueren theologiegeschichtlichen Differenzierungen der exegetischen Methode des Origenes sowie auch seiner Wirkungsgeschichte ist die Basis vielleicht zu schmal.

Gerade weil die beiden Bände von H. zum Studium des durch die Katenen aufbewahrten Gutes einladen wollen, ist ein Blick auf die Edition selbst zu werfen. Interesse an den Psalmenkatenen, die weithin die einzigen Zeugen für die intensive Beschäftigung der griechischen Kirchenväter mit dem Psalter sind, ist seit einiger Zeit sehr rege, sowohl von editorischer wie auch interpretatorischer Seite. Erste Früchte solchen Interesses werden bald vorliegen: im Druck bzw. für den Druck fertig sind die Fragmente des Didymus und Apollinaris, dem Origenes und Eusebius von Caesarea hoffentlich bald folgen können (Patristische Kommission der Akademien der Wissenschaften zu Göttingen, Heidelberg, Mainz und München); Diodor von Tarsus von J. M. Olivier; in Aussicht stehen Evagrius Ponticus von J. M. Rondeau und eine Geschichte der Christianisierung des Psalters von derselben.

Der von H. edierte Text beruht auf zwei Handschriften: A = Urform der palästinensischen Katene und P = Einfügung der Katene in einen Theodoretkommentar. A P haben eine gemeinsame Vorlage, die zu rekonstruieren erstes Ziel ist. Darüber hinaus kann man noch näher an den Archetypus der palästinensischen Katene herankommen, wenn man nach dem Vorgang von M. Richard die indirekten Zeugen dieser Katene mit heranzieht. Auf Einzelheiten darf hier verzichtet werden. H. bezieht diese Nebentraditionen ein, wo der Text von A P Schwierigkeiten bietet, sei es durch a) Abweichungen untereinander, b) die gemeinsamen Lacunen oder c) Korruptel. Gegen dieses Verfahren ist nichts einzuwenden. Im Gegenteil, seine noch prinzipiellere Durchführung wäre wahrscheinlich zu fordern. Denn A ist eine Handschrift des 13. Jh.s, P nur ein halbes Jh. älter; dagegen sind die Handschriften der Nebentraditionen (also von Katenen, die Material aus der in AP direkt überlieferten palästinensischen Katene entnehmen und in revidierter Form anders gearteten Sammlungen einverleiben) z. T. beträchtlich älter (z. B. gehört H.s Sigel F in das frühe 10. Jh.); jedoch sind auch spätere Handschriften der Nebentraditionen hilfreich, da sich alle Nebentraditionen auf Exemplare der palästinensischen Katene beziehen, die älter sind als die gemeinsame Vorlage von A P. H. stellt das alles sehr richtig im ersten Teil ihrer Einleitung im Anschluß an M. Richard dar und illustriert die Abhängigkeitsverhältnisse durch Anschauungsmaterial aus ihrer Edition. Aufgrund des hieraus zu folgernden Zeugenwertes der Nebentraditionen, zu denen in jedem Fall auch R (Sigelbe-

zeichnung von Harl) hinzuzuziehen ist, würde sich in folgenden Beispielen A als die ursprüngliche Lesart gegenüber der recensio docta von P (vgl. Bd I 24 u. 28) erweisen: Fragment 39 b (Didymus) in Zeile 4/5; Fragment 58 a (Didymus) in Zeile 5; Fragment 170 b b' (Didymus) Zeile 6 und Fragment 171 b (Didymus) Zeile 2 sowie die schwierige Stelle in Zeile 5. H. verzeichnet in diesen Fällen die Nebentraditionen nicht konsequent genug, so daß ihre getroffene Wahl im Bereich der Konjektur bleibt.

Ein wensentliches Problem der Benutzung von Katenen ist die Verifizierung der Zuweisungen und Abtrennungen. Hier hat H. m. E. eine vorzügliche Arbeit geleistet, auch wenn man in ein paar Einzelfällen anderer Meinung sein könnte. Kap. 6 des ersten Teiles der Einleitung (Bd I 66–92) legt wertvolle Grundsätze zur Verwertung der indirekten Tradition dar, um die Lemmata der palästinensischen Katene zu kontrollieren und ihre Anonyma zu bestimmen. Da in einer Reihe von Fällen eine letzte Sicherheit nicht zu gewinnen ist, hat Harl einen Index geschaffen, der einen ausgezeichneten Überblick über die Tradition vermittelt und alle äußeren Kriterien zur Lemmabestimmung zusammenfaßt (Bd II 488–538). Es ist nur zu vermerken, daß der Zeuge R (Karo-Lietzmann Typ IX) fehlt; R ist allerdings nicht leicht auszuwerten.

G. Dorival trägt eine Untersuchung zum spätantiken Griechisch bei, so wie es die Fragmente der palästinensischen Katene repräsentieren (Bd I 161–174). Ein reichhaltiger griechischer Wortindex sowie ein Schriftstellenregister finden sich am Schluß von Band II.

Wer sich für die Aneignung der Psalmen durch die frühe Christenheit interessiert, dem wird in der anschaulich eingeleiteten und kommentierten Ausgabe von Ps. 118 ein guter Zugang geboten.

Claremont, California Ekkehard Mühlenberg

Plümacher, Eckhard: **Lukas als hellenistischer Schriftsteller.** Studien zur Apostelgeschichte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 164 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Bd 9) kart. DM 32.–

Die von H. Conzelmann betreuete, im WS 1967/68 als Dissertation in Göttingen angenommene Studie über das Verhältnis des Verfassers der Apostelgeschichte zum Klassizismus hellenistischer Schriftstellerei bestätigt die Erkenntnis der älteren historisch-kritischen Acta-Forschung, der Verfasser der Apg versuche sich mit seinem Werk „der ‚großen' Literatur der hellenistischen Welt durch den Gebrauch dort benutzter literarischer Techniken, Kunstmittel, Formen sowie stofflicher Motive anzunähern" (9). Die hellenistische Manier des Lukas untersucht Vf. vor allem in den Missionsreden und in den „dramatischen Episoden" der Apg. Darüber hinaus stellt er die Frage nach den Gründen, die Lukas bewogen haben, sich den stilistischen Gepflogenheiten hellenistisch Literatur anzupassen.

Im Gegensatz zu Dibelius, der die Form der Missionsreden der Apg nicht mit den Redegattungen in der antiken Historiographie in Zusammenhang bringt, sondern sie vom Schema des Kerygmas der urkirchlichen Predigt ableitet, sieht P. in den Missionsreden deutliche Affinitäten zum hellenistischen Klassizismus, und zwar in dreifacher Hinsicht: Die Missionsreden der Apg hätten erstens wie die Reden in den Werken hellenistischer Geschichtsschreiber (Dionys von Halikarnass, Livius) die Funktion, das Wort der führenden Männer als das Movens der Geschichte darzustellen. Die Vorstellung von dem im Kerygma der Apostel die Geschichte lenkenden Wort Gottes sei „nichts anderes ... als eine in den Rahmen der lukanischen Heilsgeschichte übertragene Konzeption der hellenistischen Historiographie" (38). Zweitens vergleicht („gleiche Technik"; S. 63) P. die lukanische Septuagintanachahmung in den Missionsreden der Apg mit der Technik der stilistischen Nachahmung klassischer Vorbilder im hellenistischen Klassizismus. Drittens beurteilt P. das Stilmittel der Archaisierung (z. B. den Gebrauch altertümlicher christologischer Titulatur aus rein stilistischen Gründen, ohne die Absicht inhaltlicher Nuancierung) als wahrscheinlich von klassischer Formkonvention beeinflußtes Verfahren. Den Grund für die lukanische Anpassung an die klassizistische Imitationskunst sieht P. in dem Bemühen des Lukas, der Anfangszeit der Kirche auch stilistisch das Gepräge und den Glanz einer unwiederholbaren idealen Ursprungsepoche zu geben, indem er die Repräsentanten dieser Epoche die heilige Sprache der griechischen Bibel sprechen lasse (vgl. S. 67–69).

Als zweite Textgruppe untersucht P. die durch „dramatischen Episodenstil" (so nach Haenchen bezeichnet) geprägten Abschnitte der Apg. Lukas verfolge als Historiograph nicht die Absicht, eine möglichst zusammenhängende Darstellung der Geschichte der Kirche zu geben, sondern er wolle bestimmte programmatische Thesen, für deren Verifizierung der Rekurs auf die Kirchengeschichte als ganze bzw. auf die allgemeine Erfahrung des Lesers nicht genügt hätte, durch konkrete Exempel glaubhaft machen. Inhalte dieser Thesen sind nach P.: 1. „das stets erfolgreiche und von keiner Macht der Welt ernsthaft aufzuhaltende Voranschreiten der christlichen Mission" (101); 2. „das lukanische Postulat der Unzuständigkeit des römischen Staates für religiöse Angelegenheiten" (103); 3. die Entstehung der Heidenmission durch Gottes Initiative allein (vgl. 105). Da diese Thesen des Lukas weitgehend bestreitbar seien – P. rechnet für die Situation des Lukas mit einer „allgemein feindseligen Atmosphäre gegenüber allem Christlichen" (102) und mit „drakonischen" Eingriffen des römischen Staates in die Verhältnisse der christlichen Gemeinden (vgl. 103) –, bediene sich Lukas des dramatischen Episodenstils, um seinen Thesen „einen zur Glaubwürdigkeit einladenden Schein" zu geben (102). „Denn da die in eine dramatische Szene übersetzte These ihre Gültigkeit explizit jeweils nur für ein konkretes, nämlich das in der Szene geschilderte, Einzelgeschehen behauptete, konnte der Schriftsteller weder mit gegenteiligen Aussagen seines Kontextes noch mit gegenteiligen Erfahrungen des Lesers in Konflikt kommen" (ebenda). Hellenistische Analogien zu diesem Verfahren sieht P. u.a. bei Livius.

Die Arbeit überzeugt mehr durch reichlich gebotenes Vergleichsmaterial als durch eingehende Analysen. Dies gilt besonders vom dritten Teil der Untersuchung. Ganz abgesehen von der Frage, welche Beweiskraft erzählte Einzelepisoden gegen allgemein bekannte Tatsachen für das lukanische Publikum gehabt haben könnten, bleibt ungeklärt, ob Lukas überhaupt für den Episodenstil der Apg in dem von P. intendierten Sinn verantwortlich gemacht werden kann oder ob nicht vielmehr die Traditionslage die Episodenhaftigkeit der Darstellung bedingt. Ohne die Frage nach den lukanischen „Quellen" ernsthaft zu stellen, setzt P. voraus, daß Lukas auch anders, nämlich zusammenhängender und vollständiger hätte berichten können. Man kann aber bei den von P. analysierten „dramatischen Episoden" in vielen Fällen der Meinung sein, das Lukas hier unzusammenhängende Einzelüberlieferungen verarbeitet und in den Zusammenhang seiner Beschreibung des Weges der urkirchlichen Verkündigung hineingestellt hat, so daß die gegenteilige Auffassung, daß die Kunst und die Intention des Lukas gerade darin zu sehen sind, die ihm nur spärlich zur Verfügung stehenden Einzelmaterialien seiner Überlieferungen als Episoden eines umfassenden, kontinuierlichen Geschehens miteinander in Zusammenhang zu bringen, also gerade durch den Kontextbezug in eine übersummative Einheit zu integrieren, unwiderlegt ist. (So und nicht umgekehrt ist übrigens die von P. (101, Anm. 96) vereinnahmte Formulierung von Dibelius zu verstehen, Lukas habe aus „Geschichten" „Geschichte" gemacht.) Nicht weniger fragwürdig ist der Versuch, für den lukanischen Episodenstil u. a. die livianische Bearbeitung des Polybios zum Vergleich heranzuziehen und zu behaupten, es handle sich in beiden Fällen um „eine im wesentlichen gleichartige Erzähltechnik" (123); denn Lukas dürfte im Unterschied zu Livius eben keine kontinuierlich fortlaufende(n) Quellenvorlage(n) besessen haben, die ihm die Technik episodenhaft-dramatisierender Ausgestaltung unter „rigoroser Verkürzung des Kontextes" (118; vgl. 123) erlaubt hätte(n).

Münster Karl Löning

Mußner, Franz: **Der Galaterbrief.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1974. XXII, 426 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd IX) Ln DM 65.–, Subskr. DM 59.–

Die Auslegung des Galaterbriefes hat den Vf. zur endgültigen Überzeugung geführt, daß Paulus in der Kirche nicht überholbar ist; sein Kampf für die Mahlgemeinschaft mit den Heidenchristen (vgl. Gal 2,12) machte „den universalen Heilswillen Gottes sichtbar" (423). Diese Überzeugung spiegelt der Kommentar wider, der wie die Einladung zu einem Symposion erscheint, bei dem der Gal vor zahlreichen Gästen verschiedener Herkunft zum Gegenstand eingehender Erörterungen bestimmt ist. Das zeigt sich an der zahlreichen Literatur, die überaus häufig und sorgfältig berücksichtigt wird, es geht hervor aus den ausführlichen Exkursen, die abweichende Ansichten bewußt berücksichtigen und versuchen, ihren Anliegen gerecht zu werden. Hier erweist sich der Vorteil eines großen Kommentars gegenüber dem Handkommentar: Er muß sich nicht damit begnügen, ein Problem gerade anzudeuten, sondern kann Zeit und Umfang beanspruchen, um eine Fragestellung in ihren Zusammenhängen darzustellen und eine fundierte Antwort zu erarbeiten.

Das Verzeichnis der Texte und der Literatur beeindruckt durch seine Fülle (pag. IX–XXII), insbesondere die (nach Stegmüller) vorgelegte vollständige Liste der Kommentare des Mittelalters. Der Verzicht auf eine Unterscheidung zwischen katholischen und protestantischen Kommentaren

(in Abweichung von M. Jakobuskommentar) entspricht dem verstärkten Wunsch zum ökumenischen Gespräch und verdient Nachahmung. Die Arbeiten der modernen Autoren werden in Auswahl angegeben; weitere Publikationen sind den Anmerkungen zu entnehmen. Von den Textausgaben des griechischen Neuen Testaments werden nur Nestle-Aland und Aland-Black-Metzger-Wikgren angeführt. Zu bedauern ist, daß die Ausgabe von H. J. Vogels, wenngleich sie in der Bibliographie des Greek NT enthalten ist, nicht mehr eigens genannt wurde (anders noch im Jakobuskommentar). Daß ihre Erwähnung von Vorteil gewesen wäre, zeigen die fünfzehn Änderungen, die M. für Nestle-Aland[26] im Vorabdruck bietet (34f), von denen immerhin neun bei Vogels spätestens schon 1955 vorhanden waren. Sodann bringt Vogels mit der Auslassung der Lesart „Hagar" einen Text, der der Auffassung M. zu Gal 4,25 sehr nahe kommt (vgl. S. 324, Anm. 39).

Der umfangreiche Einleitungsteil (1–42) enthält die notwendigen Vorentscheidungen zur Adressatenfrage und zur Datierung, eine eingehende Diskussion über die Gegner, Hinweise auf die Wirkungsgeschichte des Gal am Beispiel Marcions und Luthers, einen Überblick über die Textgeschichte sowie eine Erörterung von Tradition und Redaktion. Die Entscheidung zugunsten der Landschaftshypothese (nordgalatische Theorie) wird mit einleuchtenden Gründen gerechtfertigt (7–9). Daß M. unter Berufung auf Apg 16,6; 18,23 zwei Besuche Pauli bei den Adressaten voraussetzt und Gal 4,13 auf den ersteren bezieht, muß ihm als Ergebnis seiner sorgfältigen Untersuchungen zugestanden werden (S. 4, Anm. 16; S. 9, 306f). Wenn ich ihm nicht beizupflichten vermag (vgl. S. 10, Anm. 49), soll damit keine Kritik, sondern das Angebot zur weiteren Diskussion ausgesprochen werden. Natürlich spricht Lukas Apg 18,23 nur von einer Stärkung bereits bestehender Gemeinden, nicht von Neugründungen (5f), aber in jedem Fall hat er die Gründung der galatischen Gemeinden nicht ausdrücklich erwähnt: Entweder verschwieg er ihre Missionierung bereits 16,6 oder aber erst 18,23. Außerdem macht 18,23 den Eindruck einer rein summarischen Reiseangabe, die das gesamte kleinasiatische Binnenland zwischen Antiochia und Ephesus zu umgreifen scheint. Die Stärkung der Jünger könnte daher m. E. Gemeinden außerhalb Galatiens und Phrygiens einschließen, also auch die Städte in Pisidien, Lykaonien und Pamphylien. Insgesamt sehe ich in den Angaben der Apg keine hinreichende Entscheidungshilfe für die Beurteilung von Gal 4,13. Als sicher darf jedoch gelten, daß Paulus von seinem Gründungsaufenthalt bei den Galatern spricht. Für die Deutung von τὸ πρότερον im Sinn von „damals" – und nicht „beim erstenmal" – gehe ich davon aus, daß πρότερος „die Bedeutung ‚der erste von zweien' an πρῶτος abgegeben hat und ... nur noch ‚früher'" heißt (Blass-Debr § 62; vgl. Mußner, S. 307, Anm. 66). Dieses „damals" hat seine Entsprechung im „wieder" und „jetzt" 4,19f. Ausschlaggebend erscheint mir das psychologische Argument, demzufolge nicht einzusehen ist, weshalb Paulus in seinem Appell an die Galater 4,8–20 (vgl. 290) sowohl den Gründungsaufenthalt als auch die gegenwärtige Lage eingehend erörterte, ohne einen Zwischenbesuch zu erwähnen. Wenn ein solcher erfolgt wäre, hätte Paulus ihn in diesem Zusammenhang nicht übergehen können, da er ihm und den Galatern doch wohl frischer in der Erinnerung verblieben wäre als der davorliegende Gründungsbesuch.

M. ist sich der schwierigen Aufgabe bewußt, ein objektives Bild von der Lehre und vom Verhalten der Widersacher Pauli zu zeichnen. Seine Rekonstruktion möglicher „Schlagworte" und Einwände der Gegner kann deshalb nur einen Versuch darstellen (13). In der Auseinandersetzung mit den vielfältigen Lösungsversuchen distanziert er sich u. a. von Lütgert und von Schmithals und charakterisiert die Widersacher als „judaisierende Judenchristen" (25), deren Bild von Paulus teilweise polemisch „überzeichnet" wurde (28). Von entscheidender Bedeutung für die Auslegung des Briefes ist die Tatsache, daß der Apostel nicht unmittelbar gegen die Juden kämpft, sondern „gegen Mitchristen, wenn auch jüdischer Abstammung", die innerhalb der christlichen Gemeinschaft ein Pseudoevangelium verkünden wollen (29).

Mit philologischem Scharfblick und hermeneutischem Geschick arbeitet Vf. das im Gal verwendete vorpaulinische Material heraus. Er weist nach, daß Tradition und Redaktion in den Paulinen ein neues „Syntagma" entstehen lassen, das die Traditionen der Urkirche theologisch neu zur Geltung bringt (35–42).

Da die gewohnte Danksagung fehlt, ist die Gliederung am Beginn des Briefes mit Schwierigkeiten verbunden. Mußner faßt 1,6–9 und 1,10–12 als Darstellung der Situation zusammen, die er bereits dem Briefkorpus zurechnet. Eine andere Aufteilung ergibt sich, wenn man unterstellt, daß die Bekundung von „Schmerz und Zorn" formal die Stelle der Danksagung einnehmen soll, so daß eine ins Gegenteil gekehrte Danksagung, die Befremdung über das Fehlen eines Anlasses zu Dank und Freude, vorliegt. In diesem Fall würde man 1,6–9 noch als Proömium einstufen (vgl. Oepke). Die weiteren Abschnitte, vom Postskript abgesehen, faßt der Autor als Explikation der vorgegebenen Situation zusammen (1,13–6,10), wobei er sich die Auffassung von J. Jeremias über die chiastische Struktur des Briefes zu eigen macht. So gewinnt er ein einheitliches Gliederungsschema, das jedoch eine gewisse Unterbewertung der Abschnitte 4,8–20; 5,1–12; 5,13–6,10 einschließt, da sie sich nicht einfach als „Kommentar" zu den beiden Schriftbeweisen aus der Abrahamsgeschichte begreifen lassen, wie Jeremias meinte (77).

Die Aufteilung der einzelnen Perikopen wird der Gedankenführung des Briefes gerecht; seine Intentionen werden durch treffende Überschriften wiedergegeben. Gal 5,1 wäre m. E. jedoch besser als Schlußwort des vorausgehenden Abschnitts geeignet, während der Hinweis auf die Autorität des Apostels, der auch im zeitlich nahestehenden 2. Korintherbrief den Einschnitt des Briefteils B markiert (vgl. S. 9–11), auch hier eher als Beginn eines neuen Gedankens zu begreifen ist (Gal 5,2; 2 Kor 10,1; vgl. Eph 3,1; 4,1; siehe 345f). Ein Versehen (veranlaßt durch die Anordnung bei Oepke?) liegt anscheinend bei Gal 6,6 vor; denn der Vers wird sowohl in der Inhaltsangabe (5,26–6,6; 6,6) als auch im vorangestellten Text (mit Abweichungen im Wortlaut) zweimal geboten. Die Auslegung stellt aber klar, daß der zusammengehörende Komplex auf 5,26–6,5 zu beschränken ist (402). Daß ein einzelner Vers als selbständiger Abschnitt ausgewiesen wird, will indes nicht befriedigen. Mußner macht darauf aufmerksam, daß die Mahnung von 6,6 bei 6,9f eine Fortsetzung erfährt (ebd.). Deshalb wäre es m. E. zweckmäßiger gewesen, die Mahnungen und den eschatologischen Ausblick 6,6–10 zusammenzufassen.

Wer die Übersetzung mit dem Leittext anderer Kommentare vergleicht, erlebt eine Überraschung. Hier ist vieles ganz anders: Gewöhnlich werden Klammern nur im Notfall eines Zweifels oder einer unvermeidbaren Verdeutlichung gesetzt; M. dagegen macht gern und reichlich von ihnen Gebrauch. Mit ihrer Hilfe bietet er eine Fülle von Zusätzen, Klarstellungen, Alternativübersetzungen. An die Vorschriften des deutschen Sprachgebrauchs fühlt er sich nicht gebunden, wenn es darum geht, die Aussagen des Urtextes möglichst genau zu erfassen.

Er opfert dann die Wortstellung (1,13.16; 2,16.20f; 3,8.19; 4,4 u. ö.) oder nimmt andere Abweichungen in Kauf (3,3; 4,24). Wo er deutsche Ausdrücke als ungenügend oder vieldeutig empfindet, beläßt er es bei der Transskription, z. B. 1,4f Äon; 1,5 Doxa; 1,13 Judaismus (für die vorchristliche Zeit Pauli!); 6,17 Stigmata. Dabei verfährt er nicht immer einheitlich: Neben dem meistens verwendeten Ausdruck „Pneuma" schreibt er gelegentlich auch „Geist" (5,16.22; 6,1). An die Stelle des gewöhnlich gebrauchten Wortes „Gesetz" setzt er bei 3,12 „Nomos". Nicht selten wird die Übersetzung durch Beigabe des griechischen Textes erläutert (2,15; 3,10f.14.16.22). Für 3,24 verzichtet er auf eine Übertragung von εἰς Χριστόν und setzt einfach den Urtext ein. Der Kommentar gibt Auskunft, wie die Wendung verstanden werden soll: „bis Christus kam"; „bis zur Zeit Christi" (257f, 341). Er übersetzt aber auch: „auf Christus hin" (198, Anm. 37). Mußner hat keine Bedenken, griechische Ausdrücke unterschiedlich wiederzugeben, z. B. 1,8f verflucht soll er sein – Fluch über ihn!; 1,13.23 ruinieren – vernichten; 2,17; 3,21 Nimmermehr! – Auf keinen Fall!; 3,24f Zuchtmeister – Pädagoge; 2,2; 5,11 verkündigen – predigen. Weitere Eigenheiten der Übersetzung sind der Gebrauch zeitgemäßer Fremdwörter (1,13 ruinieren; 5,20 Intrigen), die Einfügung von Fußnoten (3,5; 4,25), die Verwendung von Sperrungen (2,9; 3,6.16), die Hineinnahme der Schriftstellen in den Text.

Wie soll man eine Übertragung aus dem Griechischen erklären, die in so ungewohnter, teilweise auch uneinheitlicher Gestalt dem Kommentar vorangestellt wird? Bevor eine Antwort gegeben wird, sei auf die zusätzlichen Wiedergaben des Textes verwiesen, die im Kommentar und in den Anmerkungen vorliegen. Diese stimmen nur selten mit dem Wortlaut des Leittextes überein. Ein auffälliges Beispiel liefert die Liste S. 71f: Von den abgedruckten Stellen bietet nur der kurze Vers 3,26 den gleichen Text; die anderen neun weichen mehr oder weniger stark ab. Eine derartige Diskrepanz kann kein Zufall sein. Sie zeigt vielmehr, worauf es dem Autor ankommt: Er will weder sich noch seine Leser auf eine bestimmte Übersetzung festlegen. Maßgebende Autorität bleibt allein der Urtext, dem er sich im Gehorsam verpflichtet weiß (vgl. 156, Anm. 63). Ihm gegenüber muß jede Übersetzung als unvollkommener Versuch erscheinen. In Konsequenz dieser Erkenntnis gewinnt Mußner seiner eigenen Übertragung gegenüber eine große Freiheit. Er

macht davon Gebrauch, indem er mit immer neuen Ansätzen und Orientierungen versucht, den Sinn des griechischen Textes zu verdeutlichen. So ist es dem Verfasser nicht zuletzt durch die Eigenart der Übertragungsweise gelungen, seinem Werk „ein eigenes Gesicht zu geben" (vgl. das Vorwort). Damit soll aber nicht behauptet werden, daß dieses Verfahren ohne weiteres der allgemeinen Nachahmung zu empfehlen wäre; denn die Methode, die bei M. eine ungemeine Aktualisierung und Anschaulichkeit der Textgestalt des Gal bewirkt, könnte in anderen Fällen, in denen Texttreue und persönliches Engagement nicht so günstig zusammentreffen, Gefahr laufen, die Übersetzung durch Paraphrasen zu verdrängen.

Zu den Anliegen, die den Vf. in den Einzelerklärungen und den Exkursen durchgehend bewegen, gehört die Aufhellung der zeitgeschichtlichen Zusammenhänge. Durch einen Vergleich von Gal 2,1–10 und Apg 15 kann er nachweisen, daß in beiden Fällen das gleiche Ereignis gemeint ist (127–132). Allerdings braucht das Resultat nicht auf Kosten des Aposteldekrets zu gehen. Der von Conzelmann übernommenen Ansicht, „daß das ‚Aposteldekret' erst einige Zeit nach dem Apostelkonzil zustande kam und von Lukas in den Bericht über dasselbe hineingenommen wurde" (130; vgl. 135, Anm. 6) vermag ich nicht zuzustimmen. Im Gegenteil, die Komposition der Apg läßt sich einheitlicher erklären, wenn die Perikope 14,27–15,35 (sowie 15,41–16,5) von Lukas nachträglich eingefügt wurde, und zwar eben zu dem Zweck, um die Geschichte des zunächst nur 21,25 erwähnten Dekrets nachzutragen. Vom Motiv her ist Apg 15 demnach nicht als Bericht über das Apostelkonzil, sondern als Darstellung der Entstehungsgeschichte des Dekrets zu bewerten. Da die Einordnung nach den Erfolgen der 1. Missionsreise für die Argumentation zugunsten der Heidenchristen besonders günstig war, kann von daher über den tatsächlichen Zeitpunkt der Konzilsreise nichts ausgesagt werden. Die beiden Jerusalemreisen von Paulus und Barnabas dienen bei Lukas verschiedenen Aussageabsichten: Durch Apg 11,29f; 12,25 will er mitteilen, bei welcher Gelegenheit Johannes Markus als Missionsgefährte nach Antiochia kam, während die später eingefügte „Konzilsperikope" die Entstehung des Dekrets schildert. Die zweimalige Auswertung des gleichen Ereignisses bereitet dem Verständnis der lukanischen Kompositionsmethode keine unüberwindbaren Schwierigkeiten, wogegen für Gal durch das lückenlos anreihende ἔπειτα ausgeschlossen wird, daß Paulus eine Reise übergangen haben sollte (vgl. 97).

Von besonderem Gewicht für die Beurteilung der historischen Zusammenhänge sind die Zeitangaben des Gal. Bei ihrer Berechnung ist zu beachten, daß ἔπειτα zwar „in zeitlich anreihendem Sinn verstanden ist" (93), daß dadurch aber nicht Datierungen, sondern Stationen auf dem Lebensweg Pauli verknüpft werden, während die Zeitangaben m. E. vom örtlichen Nacheinander unabhängig sind. Anders als M. würde ich die in Parenthese stehende Angabe 1,18 „nach drei Jahren" deshalb nicht von der Rückkehr nach Damaskus rechnen (1,17), sondern von 1,16b ab: „nicht sofort", sondern erst „drei Jahre später", d. h. nach der Berufungsoffenbarung (1,15.16a). Für den Ansatz der zweiten Reise muß ἔπειτα gleichfalls ausscheiden, weil dann wegen der örtlichen Kontinuität nicht von 1,18, sondern von 1,21 auszugehen wäre (anders 101). Zeitlich macht das zwar nur zwei Wochen aus, aber zugleich geht der bei 1,18 vorhandene feste Datierungspunkt verloren. So bleibt die ebenfalls parenthetische Zeitangabe 2,1 völlig unbestimmt: „anschließend – nach Verlauf von vierzehn Jahren –". Von wann ab der Apostel die Jahre rechnet, kann vom Wortlaut her nicht ausgemacht werden. Aber vielleicht hilft hier die Abfassungszeit des Gal weiter, die auch M. in Mazedonien, „ungefähr zur selben Zeit wie 2 Kor B" ansetzt (11), also in einer Periode der Planung und Erwartung einer weiteren Jerusalemreise. Die gemeinsame Erwähnung von vierzehn Jahren in Verbindung mit Offenbarungserlebnissen läßt an die Möglichkeit denken, daß auch in Gal eine Berechnung vom Briefdatum ab gemeint sein könnte: „anschließend – danach liegen (heute) schon vierzehn Jahre –". Wenn Paulus die vierzehn Jahre einmal mit πρό und einmal mit διά konstruiert, wird das damit zusammenhängen, daß er in 2 Kor von der Gegenwart aus unmittelbar zurückblickt, während die Argumentation des Gal aus früherer Zeit stufenweise an die Gegenwart heranführt, so daß die Zeitangabe von der Vergangenheit her an die Gegenwart angeknüpft werden muß. So scheint mir, daß durch die Auswertung der besonderen Nähe von Gal und 2 Kor B einerseits und durch die weitere Untersuchung der kompositorischen Eigenart der Apg anderseits noch Hinweise zu erwarten sind, um diese Fragen eines Tages vielleicht doch endgültig entscheiden zu können (vgl. 98).

Dem Zwischenfall in Antiochia widmet sich Vf. mit besonderer Ausführlichkeit. Der Exkurs über die Auslegungsgeschichte von 2,11–14 nimmt den Leser gefangen und läßt ihn die Spannung lebensnaher theologischer Auseinandersetzung miterleben (146–167). Das Fazit sieht M. in einer Warnung Pauli vor Abweichungen nach „links" (bloße „Mitmenschlichkeit") und nach „rechts" (kirchlicher Personenkult; 166f). Für die Beurteilung der Heuchelei des Petrus könnte die oben vorgeschlagene Berechnung der vierzehn Jahre von Bedeutung sein. Wenn sie zutreffen sollte, ist das Apostelkonzil nicht an das Ende, sondern an den Anfang der vierziger Jahre zu datieren, also in den Umkreis der Apg 11,29f; 12,25 berichteten Reise und der 12,17 erwähnten Flucht des Petrus aus Jerusalem. Falls Kephas – hier kann nur hypothetisch argumentiert werden – auf seiner Reise „an einen anderen Ort" nach Antiochia kam, durfte er dankbar sein, als asylsuchender Flüchtling in der Gemeinde Aufnahme zu finden. Deshalb bestand für ihn keine Veranlassung, als Autoritätsperson seinen Gastgebern Vorschriften zu machen und Sonderrechte zu beanspruchen. Das Erscheinen der Jakobusleute, die nicht zum Zweck einer Visitation anreisen (vgl. 139), sondern um den Kontakt mit dem im Exil lebenden Apostel herzustellen, veranlaßt ihn jedoch, die bisher dankbar angenommene und selbstverständlich geübte Mahlgemeinschaft mit den Heidenchristen aufzugeben, vor den judenchristlichen Besuchern zu verschweigen und sich ihren Gewohnheiten anzuschließen. Paulus offenbart diese Heuchelei, indem er ihm vor allen Anwesenden, insbesondere vor den nicht informierten Jakobusleuten, vorwirft, bisher mit den Heiden gegessen zu haben und jetzt so zu tun, als ob er auch schon vor dem Eintreffen der Besucher aus Jerusalem nach den jüdischen Vorschriften gelebt habe (2,14). So gesehen wird das Fehlverhalten Petri – seine Schuld (vgl. 154–157) – nicht verharmlost, aber von den Umständen her eher begreiflich.

Wenige Theologen werden beanspruchen können, wie M. berufen zu sein, das Gespräch mit den Juden zu führen. Sein Galaterkommentar setzt den in der Auslegung des Jakobusbriefes begonnenen Weg geradlinig fort. Immer wieder zeigt er den jüdischen Standpunkt auf und bemüht sich, ihm Rechnung zu tragen (z. B. 29, 227, 273, 363f, 412). Seine Vertrautheit mit dem rabbinischen und jüdischen Schrifttum geht vor allem aus den Anmerkungen hervor. Der Exkurs über das Gesetzesverständnis Pauli steht im Dienst einer redlichen Auseinandersetzung (188–204). Natürlich kann der Dialog nicht ohne Schwierigkeiten geführt werden. Vermutungen über die Ansicht Pauli, „daß es einige Gerechte in der Welt gegeben hat, die den Willen Gottes wirklich erfüllten" (194), bedürfen der Kontrolle an Texten wie Röm 2,6–11 oder 5,12–19. Auch wird man berücksichtigen müssen, daß Paulus seine eigene Situation in den Gal einträgt. Aus diesem Grunde würde ich 4,29 und 5,11 nicht an Judaisten denken, die in Galatien durch Hetze und Verleumdungen gegen Paulus auftraten (vgl. 330f, 359), sondern doch an Verfolgungen, die Paulus und seine Anhänger immer wieder von fanatischen Juden erlitten hatten und auch künftig befürchten mußten (vgl. 2 Kor 11,24–26; Röm 15,31). Anderseits darf aus Gal 4,30, wie M. zutreffend hervorhebt, keine generelle Verwerfung der Juden gefolgert werden (332). Vielmehr wird man die schroffe Formulierung des Gal (vgl. Gen 21,10) vom Charakter des Briefes als Kampfschrift begreifen müssen, dessen Äußerungen im bald danach geschriebenen Röm versachlicht und „in größere Horizonte gestellt werden" (vgl. 198f, Anm. 39).

Sein Interesse am Dialog mit den reformierten Glaubensbrüdern bekundet Vf. durch die positive Erörterung der Ansichten Luthers (32, 154–157), durch das Eingehen auf kontroverstheologische Fragestellungen (165–167), insbesondere durch seine Exkurse über die „Mitte des Evangeliums" (71–76) und „Gesetz und Evangelium" (277–290). Ihm ist daran gelegen, das gemeinsam Verbindende herauszuarbeiten. Auf der Suche nach der „Mitte des Evangeliums" verlangt er, daß neben der Rechtfertigung sola fide et gratia die Lehre von der Sohnschaft beachtet wird (75f). Zur Formel „Gesetz und Evangelium" betont er, daß das Geistgesetz Christi etwas radikal Neues ist, „eben der aus dem Indikativ des neuen Seins in Christus fließende Imperativ" (285). Hier ist auch der Ort, den Jakobusbrief gegen die Ablehnung Luthers in Schutz zu nehmen und aufzuzeigen, daß zwischen Gal und Jak kein grundsätzlicher Widerspruch besteht, da auch dort zum Gehorsam gegenüber dem „Gesetz Christi" gedrängt wird (288–290). Allerdings wird man berücksichtigen müssen, daß die Anklänge des Jakobusbriefes an die Bergpredigt den Zugang zu den Forderungen Jesu nicht unmittelbar eröffnen (vgl. 289; 290, Anm. 44), weil es Mattäus ist, der uns Jesu Programm in der ihm eigenen judenchristlichen Denk- und Darstellungsweise vorgelegt hat, wobei die Problematik der sog. Q-Überlieferung noch hinzukommt (vgl. den Jakobuskommentar 47–52).

Unter den zahlreichen Bezugnahmen auf aktuelle Probleme verdient der Exkurs über „Heilsgeschichte" und Schriftverständnis bei Paulus besondere Beachtung (334–341). Nach Vorüberlegungen über das Wesen eines Textes und einer Durchsicht der atl. Zitate im Gal kommt M. zum Ergebnis, daß der Text des AT für den Apostel „den Vorrang vor der Geschichte" hat. Zwar denkt Paulus auch zeitlich, aber nicht „im Sinn eines heilsgeschichtlichen Kontinuums". Erst seit der Ankunft des Gottessohnes gibt es „Heilszeit". Wohl ist Gal 4,4 „heilsgeschichtlich" verstanden, aber nicht mit Hilfe der Schrift, sondern aus dem Glauben heraus (339f).

Der Abschnitt über die Ethik der Freiheit, insbesondere die Analyse des Laster- und Tugendkatalogs, veranlaßt den Autor immer wieder, Parallelen in der Gemeinderegel aus Qumran anzuführen (364–408). Ein systematischer Vergleich von Gal 5,16–26 mit 1 QS IV macht aber auch die wesentlichen Unterschiede deutlich: Während es in Qumran um „die Spannung zwischen Gehorsam und Ungehorsam gegen das Gesetz" geht, ist der paulinische Dualismus heilsgeschichtlich bedingt: „Das Pneuma ist schon da, und darum gilt es, die Werke des Fleisches abzulegen" (395).

Der Gesamteindruck des Kommentars vermittelt ein vielschichtiges Wissen, abgewogene Urteilsweise und eine bemerkenswerte, gelegentlich durch Schaubilder noch gesteigerte Anschauungskraft der Darstellung (vgl. 249, 258). Durch den vollen Einsatz für die gestellte Aufgabe und durch die Anwendung auch ungewohnter Mittel hat M. es verstanden, das Anliegen des Galaterbriefes für die Gegenwart neu zu erschließen. Seine Auslegung verspricht, ein Gespräch in Gang zu bringen, das der theologischen Forschung insgesamt, nicht nur der neutestamentlichen Exegese, auf Jahre hinaus wichtige Impulse geben kann.

Straßfeld Udo Borse

Laub, Franz: **Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus.** Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike. – Regensburg: Pustet 1973. XII, 225 S. (Münchner Universitätsschriften, Kath.-Theol. Fakultät – Biblische Untersuchungen Bd 10) engl. br. DM 42.–

Diese Dissertation eines Schülers von O. Kuß geht in gründlichen Analysen der vor allem von der Rechtfertigungs- und Gnadenlehre des Paulus her kontroversen Frage nach, ob die paränetischen Mahnungen des Apostels nicht dessen Auffassung in Frage stellen, der Christ sei durch die Rettungstat Jesu endgültig erlöst und daher letztlich der sittlichen Mahnung nicht mehr bedürftig.

In einem einleitenden Überblick stellt L. die verschiedenen Auffassungen namhafter Exegeten zu dieser Frage dar, zeigt auch auf, inwiefern diese Auffassungen vom „Einstieg" des jeweiligen Autors in das Problem von eschatologischer Existenz und sittlichem Kampf vorgeprägt sind: ob er nämlich von der Rechtfertigungs- und Erlösungslehre, von der Eschatologie, von dem Menschenbild des Paulus oder von der Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit ausgeht. Mit Recht weist L. darauf hin, daß Paulus diese Frage nicht zum Gegenstand der Reflexion gemacht und daher auch keine grundsätzliche Lösung geboten hat. In methodisch sauberem Vorgehen legt L. an Hand der Aussagen von 1 (und 2) Thess dar, daß das Zusammen von Heilsindikativ und Bewährungsimperativ zur paulinischen Verkündigung von Anfang an gehört und daß dieses Gegensatzpaar keine Unlogik und keinen Widerspruch darstellt, sondern nach dem Verständnis des Paulus als „Antinomie" sachlich zusammengehört.

„Die von Gott gewirkte Heiligung und seine Gabe des Pneumas ermöglichen und erfordern die Heiligung durch ein entsprechendes Tun von seiten des Menschen (1 Thess 4,3–8)". „Paulus gibt nichts auf von der Überzeugung, daß in Tod und Auferstehung Jesu Christi die Wende der Zeiten schon geschehen ist und damit die Voraussetzungen für das Handeln des Glaubenden und Getauften von Gott her grundsätzlich anders geworden sind. Am prägnantesten kommt dieser Sachverhalt im Pneumabesitz zum Ausdruck (1 Thess 4,8; Röm 8; Gal 5,25). Von hier aus ist es durchaus berechtigt, von einer „Ethik des Wunders" zu sprechen (P. Wernle). Nur darf man dann in den Imperativen als einer ‚Ethik' des ‚Willens' nicht in dem Sinn einen Widerspruch sehen, als ob hier das Denken des Paulus „auseinanderfalle" (169). „Man könnte das geforderte Tun als das für die ‚Zwischenzeit' notwendige, fortgesetzte Ja des Glaubenden zum gottgewirkten Heil bezeichnen" (170).

Dieses Ergebnis sichert der Autor durch Heranziehung sowohl aller wichtigen paulinischen Aussagen, als auch durch kritische Berücksichtigung der umfänglichen Literatur zum Thema. Er beweist dabei eine eingehende Kenntnis der paulinischen Theologie wie auch ein erstaunlich gutes Urteilsvermögen. Wertvoll und in mancher Hinsicht weiterführend ist der Nachweis, daß Paulus sowohl das Schema des Denkens in gegensätzlichen Existenzbereichen (Licht – Dunkel, Gott – Sünde und Satan, Gut – Böse, Geist – Fleisch) wie auch, was die Formalien und Inhalte der katalogischen und der Einzelparänesen betrifft, dem geistigen Erbe des apokalyptisch-geprägten, hellenistischen Spätjudentums verhaftet ist, wobei das Originelle des Paulus nicht in den Formalien und Inhalten der Paränesen als vielmehr in den neuen Motiven und Begründungen zu sehen ist. Abgesehen davon erweise sich Paulus als wenig originell (179ff). In diesem geistigen Hintergrund liegt auch der Schlüssel für das zunächst befremdende Zusammen von alles bestimmender Naherwartung und von realistischer Mahnung zu wachsamem, staats- und gesellschaftsfreundlichem, arbeitswilligem und geradezu bürgerlich-tugendsamem Weltverhalten (s. Ehe, Geschäftsleben, Staat).

„In diesen Sachverhalten wird der durchgehend prägende Zug paulinischer Theologie wieder sehr deutlich sichtbar, das Festhalten an beidem, an der Überzeugung vom Anbruch des Überweltlich-Neuen und vom baldigen Ende alles Bestehenden, zugleich aber auch an der Respektierung der Ordnungen des alten Äons, in denen manschliches Leben sich abspielt. Dabei zeigt sich, wie wenig verändernd Paulus von seinem eschatologischen Standpunkt aus in das tägliche Leben eingreift. Der eschatologische Glaube ist ihm vorwiegend Motiv. Wo er zu konkreten Fragen in dieser Welt Stellung zu nehmen hat, ist es mit seinem Enthusiasmus meist zu Ende" (176). Die Gründe dafür lägen in dem eschatologischen Vorbehalt, so daß sich eine Änderung der gegenwärtigen Sozial- und Machtverhältnisse nicht mehr lohnt (vgl. 1 Kor 7), wie auch in der aszetischen Einstellung des Paulus zum Leben. Dessen Haltung umschreibt L. treffend als „sozial-konservativ, bedingt durch einen apokalyptischen Passivismus" (177). Paulus hat kein „Ethos der aktiven Weltverantwortung". „Paulus hat (auch) kein Konzept für eine Weltgestaltung oder gar Weltveränderung, sondern nur eines zum Leben in ihr für eine kurze Zwischenzeit. Dieses Konzept ist aber zugleich so, daß eine spätere, nicht mehr von der Naherwartung bestimmte Kirche in manchem unter Berufung auf ihn sich mit den bestehenden Sozial- und Machtverhältnissen arrangieren konnte" (178).

Dieses wohlbegründete Ergebnis der Untersuchung mag manchen wenig ins Konzept passen, vor allem manchen modernen Sozialaktivisten, es öffnet aber in vielerlei Hinsicht Türen und legt wichtige theologische, eschatologische und ethische Perspektiven frei. Zu fragen wäre in diesem Zusammenhang auch der Autor dieser Untersuchung, was er unter „Arrangieren" in bezug auf das Verhalten der Kirche in ihrer Geschichte versteht und welche Kriterien ihm die Wahl dieses heute noch wenig positiven Wortes nahelegten.

Nicht unwichtige Nebenfrüchte der Untersuchung sind die Hinweise auf den geistigen Hintergrund und die Typen der bei Paulus sich findenden Paränesen, die Widerlegung der Vermutung, Paulus sei bei seinen paränetischen Ausführungen einem vorgegebenen Modell urchristlicher Taufparänese verpflichtet, auch die kritische Durchleuchtung der oft und oft vertretenen These von einer Art frühchristlichem Katechismus nach Art der Zwei-Wege-Lehre und – last, but no least – das vorsichtige Urteil, eine genaue Überprüfung des Verhältnisses von 1 und 2 Thess lege den sekundären Charakter von 2 Thess nahe. Die dafür vorgebrachten Argumente dürften in ihrer Summe nur schwer zu übersehen sein.

Hier aber zeigt sich auch ein Mangel dieser Untersuchung: Sie ist unproportioniert. Denn es ist nicht Sinn einer Veröffentlichung, den Arbeitsweg des Verfassers aufzuzeigen – hier also den Ausgang von der Überzeugung, beide Thessalonicherbriefe stammten von Paulus –, sondern die gewählte Thematik weiterzuführen. Insofern wäre es besser gewesen, die Untersuchungen zur Frage nach der Verfasserschaft des 2 Thess in einem eigenen Band zu veröffentlichen. Das hätte auch den Vorteil gehabt, die Fragen nach den eschatologischen bzw. apokalyptischen Aussagen jenes Schreibens eingehender anzupacken. Wer dieses Werk nicht gelesen hat, wird aufgrund des Titels nicht ohne weiteres vermuten, wertvolles Material für die Frage nach der Eigenart von 2 Thess zu finden.

Zu bedauern ist auch, daß der Vf. nicht wenigstens versucht hat, einen Ausblick daraufhin zu bieten, wie Paulus in den Schreiben, in denen er mit der Möglichkeit rechnet, noch vor der Parusie zu sterben, das Verhältnis von eschatologischer Grundmotivation und Weltverhalten bestimmt und ob es hier bei Paulus bereits Ansätze für „die bürgerliche Ethik" der Pastoralbriefe gibt. Auf den Ertrag der Untersuchung hin gesehen aber handelt es sich

hier um eine äußerst gediegene, wohltuend sachliche, wirklich weiterführende Arbeit zu einem wichtigen Teilbereich paulinischen Denkens und darüber hinaus christlicher Soteriologie und Ethik, die sich außerdem durch einen sehr angenehm zu lesenden Stil auszeichnet.

Passau Otto Knoch

Friesen, Isaac I.: **The Glory of the Ministry of Jesus Christ.** Illustrated by a Study of 2 Cor 2,14–3,18. – Basel: Friedrich Reinhardt 1971. (IV), 171 S. (Theologische Dissertationen Bd VII) br. DM 16.80

Eine relativ kurz zusammengedrängte Auslegung der Vorhalle des „dogmatischen" Teils von 2 Kor (der von 2,14 bis 7,1 reicht) und des schwierigen ersten Teils dieses Abschnitts, des dritten Kapitels, wobei aber doch der nächste Unterabschnitt, 4,1–4,6, stark mit herangezogen und der Blick ganz berechtigterweise auch auf den Restbestand dieses ganzen Teils ausgedehnt wird.

In Kap. I wird auf 24 S. über die semasiologische Entwicklung von δόξα unterrichtet, wesentlich unter Rückgriff auf den Artikel des ThW, der vom Hrsg. G. Kittel selbst stammt, doch auch noch auf manche andere Monographie. Die Qumran-Manuskripte sind nach guten Ausgaben des Hodayot und des Manuale ausgewertet. Für die LXX dient wieder Kittel als Führer (hervorgehoben wird die Assoziation von δόξα und δύναμις). Auf die Möglichkeit der Herstellung eines inneren Zusammenhangs zwischen δόξα als Meinung (griechisch) und als Glanz (LXX) wird nicht hingewiesen. Im ganzen bringt diese sprachgeschichtliche Einleitung kaum etwas Neues, was man durchgehen lassen kann, soweit es sich nur um die Einleitung zu einer Arbeit handelt, die wesentlich als exegetische Aufgabe aufgefaßt sein will. Aber man wundert sich z. B. doch über folgendes: Bei der sehr kurzen Berichterstattung über die Wortverwendung bei Philo, wobei wieder Kittel die Unterlagen liefert, u. zwar bei dem wichtigsten Fall der Heranziehung des Wortes durch Philo, nämlich in seiner Auslegung des Exodusberichtes über die Glorie des Moses, wird die für den Gegenstand der Arbeit wichtige Feststellung von Kittel nicht erwähnt, nämlich daß Philo diesmal unter dem Zwang der biblischen Vorlage von der sonst bei ihm herrschenden typisch griechischen Wortbedeutung abweicht.

Diese Beobachtung hätte für den Vf. eine Mahnung bedeuten können, sich über die Wortverwendung in der dem NT zeitgenössischen jüdischen Exegese umzusehen. Er wäre dabei notwendig auf den Codex Neophyti gestoßen, was seine einseitige Festlegung der Stellungnahme zum Hauptproblem der zur Untersuchung gewählten Textmasse, nämlich der Frage nach der Auslegung von 3,17a, vielleicht heilsam erschüttert hätte. Doch um nicht in einseitiger Sicht das Negative in den Vordergrund zu rücken: Die Diss., von Bo Reicke in Basel betreut, überblickt einen in sich geschlossenen Textzusammenhang von hohem theologischem Inhaltsreichtum, von außerordentlich enger Verknüpfung mit der Missionssituation der Entstehungszeit des Briefes, aber ebendeswegen auch von hoher Gegenwartsbedeutung mit offenem Blick für diese Vorzüge. Wenn man auch im einzelnen manche erreichbaren exegetischen Einzelerträge vermißt, so sind doch die wesentlichen erfaßt, freilich nicht immer ausgeschöpft. Die Briefsituation ist richtig bestimmt als eine Phase der judenchristlichen Auseinandersetzung des Völkerapostels; es ist also die Frage gnostischer Hintergründe, die manche heute meinen aufwerfen zu müssen, ausgeklammert. Das pastorale Interesse, das die (in Glaubensfragen spürbar in guter altprotestantischer Tradition verwurzelte) theologische Mentalität des Vf.s sichtlich stark bewegt, macht sich kenntlich in seinem Bemühen um die Frage, worin der von Paulus in 2 Kor 3,7 und 11a mit Hilfe der doxa-Terminologie anerkannte positive Restwert des atlichen Gesetzes in der ntl. Bundesordnung bestehe. Er wählt dafür die bei Paulus nicht zu belegende Formel: Das Gesetz ist, obwohl es tötet (3,6b), selbst „nicht tot"; er erklärt aber in tragbarer Weise, was er damit meint. Wie im ganzen die exegetischen Entscheidungen des Vf.s mehr aus seiner guten Einfühlung in die theologischen Zusammenhänge gefällt wurden, so hat ihn diese Fährte auch auf der Erststrecke des Teils, bei dem die eigentlichen Schwierigkeiten des Gesamtabschnitts erst beginnen, nämlich der Versgruppe 12–18, wenigstens insofern gut gelenkt, als er das Gesetz als das mit [τὸ τέλος] τοῦ καταργουμένου am Versende angezielte Objekt bestimmt, wobei er sich freilich verpflichtet glaubt, die in dem Partizipium kraft des Wortsinns deutlich ausgesprochene Tatsache der Abschaffung des Gesetzes zu mildern. Die S. 55 mit *temporality* wiedergegebene Bedeutung ist aber doch schließlich dasselbe wie das göttlich verfügte Befristetsein, somit die auf einen bestimmten Zeitraum beschränkte Gültigkeit des Gesetzes. Die in diesem Punkt der paulinischen Energie der heilsgeschichtlichen Relativitätsbestimmung des Gesetzes nicht gewachsene Sensibilität des Vf.s für die Ehrenrettung des atlichen Nomos veranlaßt ihn auch, an der richtig erkannten temporalen Bedeutung von τελος schließlich doch eine Abschwächung anzubringen, die gerade das Wesen, die temporale Bedeutung (d. h. radikal: „Ende" des Gesetzes) wieder verletzt. Im übrigen ist zu loben, daß der Vf. zu 3,13 aus einem in der heutigen exegetischen Literatur kaum verwerteten Kommentar zu 2 Kor von F. Langheinrich v. J. 1887 eine Inhaltsumschreibung des Verses heranzieht, die gerade nicht, worauf der Vf. meint insistieren zu sollen, noch verbleibende Restwerte des Gesetzes angedeutet sieht, sondern „die durchbrechenden Strahlen des Größeren, d. h. des Messias (auch das ist freilich nur zuzugeben als sehr hintergründig Paulus mitvorschwebend). Der Skrupel, von dem der Vf. befangen ist, die Aussagen des Apostels über das Gesetz vor allzu radikaler Interpretation schützen zu müssen, veranlaßt ihn, obwohl er die exegetische Hauptfrage, ob im ὅτι-Satz von 3,14 der Schleier oder das Gesetz Subjekt sei, richtig zugunsten von Gesetz entscheidet, auch hier wieder an sich vielleicht tragbare, aber exegetisch hier außer Blick liegende Vorbehalte anzuschließen.

Mit dem Abschnitt 3 der Gesamtauslegung des Schlußteils des Kapitels setzt der schwache Teil der sonst klugen und verdienstlichen Diss. ein. Man sieht deutlich: Bei seiner ohnehin weniger um die bei Paulus so wichtigen philologischen Feinheiten der Aussagen bekümmerten, von den leitenden Hauptgedanken ausgehenden Exegese läßt der Vf. hier sofort das gewaltige Schlußbild von 3,18 auf sich wirken (mit dem Hinweis darauf beginnt er S. 64 diesen Teil). Allerdings wird in diesem Vers gleich zu Eingang die Schau der Glorie des Herrn, der hier einwandfrei der Kyrios der paulinischen Normalsprache, der erhöhte Christus ist, als Ausgang aller neutestamtlichen Heilserfahrungen genannt. Draus folgt aber nicht, daß jener Herr, der Zielpunkt der Kehr im Exoduszitat von 3,16 und in der exegetischen Ergänzung dazu in 3,17a ist, ebenfalls Christus sein müsse. Sobald exegetisch ernsthaft damit als bloßer Möglichkeit zu rechnen ist, daß 17a exegetische Erläuterung zu der erklärungsbedürftigen Bedeutung (genauer gesagt: Supposition) von kyrios im Exoduszitat ist, sind die hierfür sprechenden Gründe ebensowohl wie die Gegengründe sorgfältig abzuwägen, wobei heute die in meinem Kommentar zu 2 Kor (= Diakonia Pneumatos I, Freiburg 1967) 135[1] genannten beiden neuerschlossenen Targume entscheidend ins Gewicht fallen. Die Vernachlässigung dieser exegetischen Pflicht beeinträchtigt sehr die ganzen weiteren Ausführungen der Arbeit. Obwohl noch viel Nützliches zur einfallenden Gesamttheologie (vor allem die der Gnadenverbindung der Glaubenden mit Christus) gesagt wird, geht der Schatten der verfehlten Deutung von 3,17a mit und verdunkelt den Blick für manche Feinheiten der paulinischen Sprechabsicht, der übrigens auch der Titel der Arbeit nicht ganz entspricht: Es geht Paulus in 2 Kor um die diakonia Pneumatos; eine Entsprechung für *ministry of Christ* begegnet nicht.

Rom Karl Prümm

Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie? Mit Beiträgen von Norbert Brox, Erwin Iserloh, Hubert Jedin, Heinrich Lutz und Peter Stockmeier, hrsg. v. Raymund Kottje. – Trier: Paulinus 1970. 118 S. kart. DM 10.80

Das Anliegen der vorliegenden Aufsatzsammlung umschreibt der Hg. in der Weise, daß die hier angesprochene Fragestellung „Die Relevanz historischer Erkenntnis für Theologie und Kirche deutlich machen wolle". So versuchen denn auch die Autoren auf je verschiedenen Wegen, den „Ort" der Kirchengeschichte im ganzen der Theologie und ihr Verhältnis zur sogenannten Profangeschichte zu bestimmen.

Alle Beiträge bemühen sich, den Stellenwert der historischen Theologie herauszuarbeiten, eine schwierige und wichtige Aufgabe, wenn man bedenkt, wie es mit dem Interesse an der Kirchengeschichte in Universität und Schule bestellt ist. Mangelndes Geschichts- und Traditionsbewußtsein sind weit verbreitet. Die Konsequenzen eines mangelnden Geschichtsbewußtseins hat Golo Mann

wie folgt umschrieben: „Wenn der Mensch der Vergangenheit völlig entfremdet ist, die zur menschlichen Kontinuität, zum Menschsein gehört und immer gehört hat, wenn er überhaupt nicht mehr weiß oder nicht mehr wissen will, woher er kommt, dann ist er ipso facto auch sich selbst fremd. Solange der Mensch positiv zu seiner Vergangenheit stand, kannte er sich, kannte er seinen Platz – heute kennt er seine Vergangenheit nicht mehr und hat deshalb auch das Bewußtsein für seinen Platz in der Welt verloren."

Golo Mann spricht von der Geschichte. Selbstverständlich gilt dies auch für die Kirchengeschichte. Die Bedeutung, die damit der Kirchengeschichte zukommt, braucht nicht eigens betont zu werden.

Der erste Beitrag: „Was ist Kirchengeschichte?" stammt von Erwin Iserloh. Vf. stellt heraus, daß die Epiphanie Gottes in Jesus Christus das entscheidende Faktum der Geschichte ist. „So ist die Parusie, das Erscheinen Christi in Herrlichkeit, das Ziel aller Geschichte" (16). Es ist somit folgerichtig, wenn gesagt wird, daß die Kirchengeschichte Inhalt und Tragweite der Offenbarung deutlich macht. „Erst die Geschichte hat gezeigt, daß die Parusie des Herrn länger auf sich warten läßt und daß das „ich komme bald" nicht mit irdischem Zeitmaß bemessen ist.

Voll zu unterstreichen ist die Aussage, daß Kirchengeschichte, die die Gesetze geschichtlicher Methode mißachtet, keine Geschichte ist: „Dringt sie aber nicht zu einer theologischen Betrachtung durch, dann ist sie bei noch so großartigen, positiven Leistungen eben nur Religionsgeschichte" (30).

In einem zweiten Beitrag behandelt Hubert Jedin das Thema: „Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte". Er geht von zwei Thesen aus: Kirchengeschichte ist historische Ekklesiologie, und: Kirchengeschichte ist Geschichtswissenschaft. Die Synthese wird dadurch geleistet, daß der katholische Kirchenhistoriker bei der Anwendung der historischen Methode durch seinen Glauben nicht behindert wird. Besondere Hervorhebung verdient, daß der, der sich in die Geschichte der Kirche vertieft, diese als Tehologie und als Geschichte erfaßt, ja daß derjenige durch den Wechsel der Zeiten und der Menschen ihren Goldgrund durchschimmern sieht: „Den Christus heri, hodie et in secula" (48).

Der dritte Beitrag von Norbert Brox: „Kirchengeschichte als historische Theologie" geht davon aus, daß Kirchengeschichte als Forschung und Fachbereich „theologisch nicht nur uninteressant, sondern letztlich gegenstandslos bleibt, wenn es ihr Sinn ist, in die Dienste eines dogmatischen Kirchenbegriffs zu treten, welcher so konzipiert ist, daß er die Geschichte der Kirche praktisch ‚nach vorn' und ‚nach hinten' schon determiniert" (50). Sehr wichtig scheint hier die Betonung der Tatsache, daß „das Ideal der voraussetzungslosen historischen Wissenschaft, also ‚des rein objektiven' Registrierens und Reproduzierens von Geschichte, die man nur ‚exakt' und ‚unvoreingenommen' kennen will, ein vergangenes, utopisches und nicht einmal ein erstrebenswertes Ideal ist" (70). Der Sinn der Kirchengeschichte kommt folglich nicht aus objektivierender Distanz in den Blick, sondern erst dort, wo diese Geschichte aus der Kommunikation im Glaubensentscheid, aus einer entsprechenden Sympathie, aus einem Beteiligtsein daran gesehen wird. Die Ausführungen gipfeln in der Aussage: „Wo er der Historiker sich aber auf die Möglichkeit zum Glaubensentscheid, welche ihm ihrerseits durch diese selbe Geschichte vermittelt ist, positiv einläßt und nun für diese Geschichte mit einem Sinn und auch mit einer Zukunft rechnet, die nicht aus deren Möglichkeiten stammen, sondern als Geschenk erfahren und als Verheißung erwartet werden, dort hat er nun die Möglichkeit, als Historiker die Geschichte der Kirche auf die ihr kongruente Weise zu verstehen und zu deuten" (73).

Ein weiterer Beitrag von Heinrich Lutz trägt die Überschrift: „Profangeschichte – Kirchengeschichte – Heilsgeschichte". Vf. zeigt, daß sich das Gewordensein dieser Welt in drei Perspektiven darstellt: Profangeschichte, Kirchengeschichte, Heilsgeschichte. Das Ergebnis dieser Betrachtungen besteht darin, daß ein freies, sich ergänzendes Verhältnis der drei Perspektiven verlangt wird, statt eines starren, hierarchischen Stufenbaus von Profangeschichte, Kirchengeschichte und Heilsgeschichte, wie er oft vertreten wurde.

Der Beitrag von Peter Stockmeier behandelt das Thema: „Kirchengeschichte in der katholischen Tübinger Schule". Vf. stellt fest, daß es bezeichnend ist, daß es nicht ein Historiker, sondern ein Systematiker war, Johann Sebastian von Drey, der in seiner „Einleitung in das Studium der Theologie" die historische Methode für die Theologie als unerläßlich bezeichnete. Weiter wird gezeigt, wie durch die Übernahme der Kirchengeschichte durch Johann Adam Möhler das Fach an Profil gewinnt. Ferner werden prägnant Karl Josef von Hefele und Franz Xaver Funk charakterisiert.

Das vorliegende Bändchen ist sehr gut geeignet, Studenten mit den Zielen der Kirchengeschichte vertraut zu machen, ihnen zu zeigen, was Kirchengeschichte ist und was Kirchengeschichte leisten kann. Wenn man heute immer wieder feststellen muß, daß es einfach eine Last für die Kirche ist, daß nicht wenige in ihr zu handeln versuchen, die sich über den geschichtlichen Ort, an dem sie stehen und an dem sie zum Handeln berufen sind, überhaupt nicht klar sind, so vermag die Lektüre der hier gebrachten Arbeiten zum mindesten einen Beitrag zur Verminderung dieser Last beizutragen.

Würzburg-Münster Klaus Wittstadt

Basilius von Caesarea: Briefe. Zweiter Teil. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Wolf-Dieter Hauschild. – Stuttgart: Anton Hiersemann 1973. X, 192 S. (Bibliothek der griechischen Literatur, Abteilung Patristik. Hrsg. v. Wilhelm Gessel, Bd 3) Lw. DM 66.–, Subskr. DM 56.–

Mit dem zweiten Teil der Briefe des Basilius von Caesarea liegt der dritte Bd der „BGL" vor. Die Hrsg. dieser neuen Reihe haben sich zum Ziel gesetzt, „mittels sorgfältiger Übersetzungen" und mit „allgemeinverständlichen wissenschaftlichen Einführungen" dem zeitgenössischen, von schwindendem Verständnis des Griechischen gekennzeichneten Gebildeten den Zugang zu bedeutsamen Leistungen des griechischen Geistes offenzuhalten (Prospekt). Diesem Anliegen soll auch der hier angezeigte mittlere Teil der auf drei Bände geplanten Übersetzung der Basiliusbriefe Hauschilds dienen. Er bringt nach einer Einleitung in die verschiedenen Themen der Briefe (1–8) eine Untersuchung zu ihrer Chronologie (9–17). Es folgt die Übersetzung der Briefe 95–213 (19–153) mit den erläuternden Anmerkungen (155–183). Den Abschluß bilden die Register zu den Bibelstellen, antiken und modernen Namen, Sachen und Begriffen (185–192). Für den angekündigten ersten Teil wird eine „Einleitung zu Person und Werk des Basilius", für den dritten eine Bibliographie versprochen (Vorwort).

Die Einleitung führt in großen Zügen, aber mit Sachkenntnis in fünf global gefaßte Komplexe der Briefe ein: 1. Kampf um die Orthodoxie und gegen „Häretiker", 2. Spezialfall der Pneumatomachen, 3. Beziehungen zu hohen Beamten des römischen Staates (Basilius als bischöflicher Patron), 4. Innerkirchliche Fragen (kanonische Briefe; moralische, asketische Probleme; Martyrerverehrung) und schließlich 5. persönliche Briefe der Freundschaft (Amphilochius von Ikonium, Eusebius von Samosata) oder Seelsorge. Die Erläuterungen zu den trinitarischen Fragen setzen den theologisch geschulten und Griechisch verstehenden Leser voraus. Man muß wissen, was es mit dem Nizänum und Arius auf sich hat, man muß sich unter Homöern, Homöusianern und Pneumatomachen, Usia und Hypostasen bereits etwas vorstellen können, um nur die Seiten 2–3 zu verstehen. „Pneumatomachisch" wird S. 4 erklärt, das andere, soweit der Rezensent gesehen hat, nirgends. Das gilt auch für die Anmerkungen. Hier begegnen kommentarlos z. B. die ökonomische und die modalistische Trinitätslehre (162), der Tritheismus (164), aber auch der Nestorianismus (165), die Messalianer (169), der Decurionenstand (158) und die Didaskalia (179). Männer wie Athanasius, Origenes, Didymus, Eusebius von Caeseraea (alle S. 4) werden nicht weiter eingeführt. Der Leser muß wissen, wer z. B. Gregor der Erleuchter (161), Liberius (164), Hieronymus, Libanius (165) und Philo (176) sind. Andererseits wird ihm Ambrosius vorgestellt (177) und erklärt, was er unter Diakonissen zu verstehen hat (158).

Diese Ungereimtheiten werden nur aufgeführt, um Hrsg. und Verlag auf ein Problem hinzuweisen. In der Tat ist es ein nahezu aussichtsloses Unternehmen, zu einem so speziellen Gegenstand wie der Korrespondenz des Basilius einen allgemeinverständlichen, gleichwohl wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden, aber doch wieder bündigen Kommentar zu schreiben. Die in den Briefen berührten Themen sind so vielfältig, so schwierig, zudem – aufgrund der Gesetze der antiken Epistolographie (vgl. Brief 203.4, S. 134) – meistens in nur dem eingeweihten Spezialisten durchsichtigen Andeutungen verborgen, daß sie dem anvisierten „Gebildeten" ohne gründliche, und das heißt kräftig erweiterte Erläuterungen unverständlich bleiben müssen. Will man dem Übersetzer das hier offenkundige Dilemma ersparen, so müssen die Zielvorstellungen entweder für den Leserkreis oder den Gegenstand oder die Art der Einführung und Erläuterungen geändert werden. Hauschilds Übersetzung wird auf weite Strecken nur dem Fachmann genießbar sein. Schon der „normale" Theologiestudent wird sich nicht mehr zurechtfinden, geschweige denn der als Leser gewünschte Historiker oder Philosoph (Prospekt), die hier durchaus Material für ihre Arbeit finden könnten.

Dies trifft nun auch, und zwar in ganz besonderem Maße, für die an sich sehr notwendige Untersuchung zur Chronologie der Briefe zu (9–17). Der Fachmann wird sie begrüßen, da sie wirklich weiterführt; der „Laie" kann gern auf sie verzichten (und Geld sparen), weil sie ihm nur unbekannte und nirgendwo erläuterte Namen und Sachverhalte bringt, die er doch nicht zu überprüfen vermag. Er wird sich mit den bloßen Ergebnissen zufriedenstellen lassen. Deren wichtigste seien wenigstens notiert: Die galatische Synode von Ankyra und die Absetzung Gregors von Nyssa ist Jan./Febr. 375 anzusetzen (bisher

meist Dez. 375). Ep. 99 gehört nicht ins Jahr 372, sondern 373, also in das Jahr des Bruches mit Eustathius von Sebaste. Das bedeutet, daß die Verhandlungen von Nikopolis und die Unterschrift des Eustathius unter das erläuterte Nizänum (ep. 125) nicht, wie bisher allgemein angenommen, durch einen einjährigen Abstand getrennt sind. Hilfreich wäre eine tabellarische Übersicht über die verschiedenen Datierungen der einzelnen Forscher gewesen. Warum wird auf neuere Arbeiten (z. B. Dörries zu Basilius, Mühlenberg zu Apollinaris, May zu Gregor von Nyssa) in diesem Zusammenhang nicht wenigstens verwiesen?

Von den 119 Briefen, deren Übersetzung Hauschild auf der Grundlage der Edition von Y. Courtonne (Paris 1957–66) im Hauptteil bringt, finden sich lediglich 26 in der von Bardenhewer hrsg. Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 46 (1925), übersetzt von A. Stegmann. Alle Briefe dagegen liegen – entgegen der Behauptung im Prospekt – in einer namenlosen Übertragung von 1841/2 vor: „Unseres heiligen Vaters Basilius ... Briefe", Bde 7–8 in: „Sämmtliche Schriften des heiligen Basilius des Grossen, Erzbischofes von Caesarea in Kappadocien", Bde 1–8 = „Sämmtliche Werke der Kirchen-Väter. Aus dem Urtexte in das Teutsche übersetzt", Bde 19–26 (Kempten, Kösel, 1838–1842). Von den übersetzten Briefen gehören Nr. 166, 167, 169–171 dem Gregor von Nazianz; Nr. 189 (S. 108–114) ist der Traktat Gregors von Nyssa Ad Eusthathium de sancta trinitate (III/I 3–16 Jaeger). Daß sie in eine Übersetzung einbezogen wurden, die den Leser mit Basilius vertraut machen will, erscheint nicht sehr glücklich, zumal sie alle bereits für zwei weitere Bände derselben Reihe angekündigt sind, also doppelt übersetzt und kommentiert und von den Subskribenten doppelt bezahlt werden müssen. Die Regel, Brief-Corpora zu edieren, wie sie überliefert sind, gilt für die kritische Herausgabe des Urtextes, nicht für eine Übertragung.

Ein Vergleich mit seinem Vorgänger Stegmann fällt, wenigstens für die überprüften Briefe 105 und 113, für Hauschild nicht immer günstig aus. Zwar bleibt er manchmal näher am Urtext, hat auch bisweilen eine treffendere oder eingängigere Wendung, häufig jedoch ist sein Stil schwerfälliger und hölzerner („welche Frucht tragen in Gestalt guter Werke" an Stelle von Stegmanns „fruchtbar an guten Werken"; regelmäßig „welcher" etc. als Relativpronomen; letzteren, es ziemt sich, sowohl als auch, 30; laßt uns, 37; diesbezüglich, 22), und seine Wortwahl verfehlt die Nuance („Isolierung", statt „Einsamkeit", 21; „Meinung" statt „Gesinnung", 30; „reichlich unangemessen" statt „etwas gewöhnlich", „bei passender Gelegenheit" statt „bei nächst bester Gelegenheit", 36). Das gilt sogar in erhöhtem Maße, wenn man Hauschilds Übertragung mit jener von 1841/2 vergleicht. Einige Beispiele aus Brief 97: „Aber dennoch haben wir beim Reden (ὁρῶμεν!) und Hören nichts anderes im Sinn als den Frieden Gottes ...", so Hauschild 21. Dagegen die Übersetzung von 1841/2 (VII, 245): „Und doch sehen und hören wir auf nichts anderes, als auf den Frieden Gottes ...". Hauschild 21: „Um dieses Ziel willen habe ich nun beschlossen, keine einzige Mühe zu scheuen, nichts als der Rede oder der Tat nicht wert sein zu lassen, nicht die Länge einer Reise in Anschlag zu bringen, keines der lästigen Dinge zu scheuen, auf daß ich den Lohn des Friedensstiftens erlange ..." Und der Übersetzer von 1841/2 (246): „Des Friedens wegen bin ich entschlossen, mich keiner Mühe zu entziehen, kein demüthiges Wort oder Werk, keine lange Reise zu scheuen, noch nirgend eine andere Beschwerde zu fliehen, damit ich den Lohn des Friedensstiftens erlange." Brief 100, Hauschild 26: „Denn schon an sich empfing ich den Brief Deiner Ehrwürden als angenehm und großen Trost ..." Übersetzer von 1841/2 (255): „Denn das Schreiben Deiner Ehrwürden ist zwar schon an sich lieblich und sehr trostreich ...". – Der Leser mag selbst entscheiden, welche Übertragung das bessere Sprachgefühl verrät. Wie der folgende Satz im Urtext für den Griechen geklungen hat, ist schwer zu beurteilen: „Wir gestatten aber nicht, daß der Körper der Diakonisse noch irgendwann zum fleischlichen Gebrauch dient ..." (Brief 199, S. 128). Für das deutsche Ohr empfiehlt sich eine andere Formulierung. In seltsamem Kontrast zu den oft ungelenken, sogar altertümelnden Wendungen steht ein auffallend „flottes", manchmal geradezu nachlässiges Vokabular, das einem Stilisten wie Basilius nicht angemessen ist und mit geringer Mühe hätte vermieden werden können: „ein noch nicht ausprobiertes Thema", 52; „daß ich ... ein seelisches Leid zugefügt bekommen habe", 53; „einen optisch guten Anlaß", 60; „psychisch so stahlhart", 63; „in unfairer Weise", 65; „instinktive Lösung", 81; „das ... Erstklassige", 85; „Deine Qualitäten" (für ἀρετή), 89; „ihn völlig zu erledigen" (für παντελῶς ἀνελεῖν, im kanonischen Brief 188), 104; „zum ... lustorientierten Leben", 124; „Taktik" (für die römische οἰκονομία in der Frage der Wiedertaufe), 129; „irgendein Prolet", 137; „vielleicht ... bringen auch einige ... diesen am Evangelium orientierten Lebenswandel fertig", 142; „extra", 145; „schickt doch diese ... zum Henker" (für χαίρειν ἀφέντες), 147. Die Beispiele ließen sich verdoppeln, allein schon für den undifferenzierten Gebrauch von „akzeptieren" für verschiedene griechische Wörter in unterschiedlichem Kontext (z. B. 80, 116, 122, 139) oder die grammatischen Fehler (Brief 116, S. 39; Brief 173, S. 93). Eine Übersetzung, für die man sich eine langanhaltende Attraktivität erhofft, sollte man nicht mit kurzlebigen Modewörtern herausputzen. Bedenklich wird diese Übung dann, wenn der ursprüngliche Sinn verengt oder verfälscht wird. So ist z. B. μεγάλη διδασκαλία mehr als große pädagogische Befähigung (90), und die feine Doppelsinnigkeit des für Gregor von Nyssa gebrauchten Titels χρηστότης (vgl. ep. 126,5, an Atarbius) wird zur Platitüde, wenn man ihn mit „Naivität" wiedergibt (27).

Stichproben haben leider ergeben, daß die Übersetzung nicht überall verläßlich ist. τοῦ οὐδενὸς ἄξιοι heißt nicht „ohne Verdienste", und „körperliche(n) Verfassung" läßt an etwas anderes denken, als mit τοῦ σώματος ... κατασκευῆς gemeint ist (beides Brief 97, S. 21). Statt „so haben wir es seit den ersten Erfahrungen schon lange" muß es heißen: „das haben wir schon seit langer Zeit gründlich erkannt", oder ähnlich (Brief 113, S. 36); χρεία, absolut gebraucht, bedeutet „ist", nicht „wäre ... vonnöten" (ebd.). Der Satz „Darüber hinaus bitte ich Euch nichts zu verlangen" lautet richtig: „Darüber hinaus dürfen wir, glaube ich, nichts verlangen" (ebd., 37). Die Anspielung an Röm 8, 28 am Ende desselben Briefes umfaßt weniger, als die Kursive vorgibt (37). Schwerwiegender als diese Flüchtigkeitsfehler sind Unkorrektheiten in der Übertragung der trinitarischen Terminologie. ὁ τῆς οὐσίας λόγος ist (bei Basilius regelmäßig) „der Begriff der Usia", nicht „die Art der Usia" (Brief 125, S. 46), ebenso πρᾶγμα das konkrete Ding, niemals „Wesen", also ep. 210.3 ἓν πρᾶγμα πολυπρόσωπον nicht „ein vielgestaltiges Wesen" (147), sondern „ein vielgesichtiges Ding". Warum wird dasselbe Wort schon im folgenden Paragraphen mit „Ding" übersetzt (148)? Und warum ist ὑποκείμενον in ep. 210.5 zunächst „Gegenstand", dann „Substrat" (149)? Die Regel, ein Wort des Urtextes in der Übersetzung gleichbleibend wiederzugeben, darf an so wichtigen Stellen nicht ohne Begründung durchbrochen werden.

Ein Teil dieser Fehler hätte sich schon vermeiden lassen, wenn Hauschild seine Vorgänger (selbst Courtonne) gründlicher zu Rate gezogen hätte. Unverständlich bleibt auch, warum die zahlreichen kritischen Textverbesserungen, die A. Cavallin in seinen „Studien zu den Briefen des hl. Basilius" (Lund 1944) S. 28–70 (!) bringt, offenbar nicht berücksichtigt wurden. Die Übersetzungsfehler z. B. in Brief 98 (22), 112 (35) und 131 (55) wären dann wohl unterblieben, und für Brief 97 (21) und 203 (133) hätten die Vorschläge Cavallins eine sachgerechtere Übertragung ermöglicht. Cavallins „Studien" werden jedoch nur 171 zum Echtheitsproblem der Briefe 169–171 zitiert. Stig Y. Rudbergs „Études sur la tradition manuscrite de saint Basile" (Lund 1953) werden überhaupt nicht erwähnt, obwohl sie eine kritische Edition der Briefe 2,150 und 173 bieten. Da jedoch Y. Courtonne Rudbergs Text folgt, sind die Fehlerquellen für Hauschilds Übersetzung beseitigt. Zum Problem der (umstrittenen) Authentizität der ep. 150 wird sich demnächst E. Oberg äußern. Er betrachtet den Brief nicht als Eigentum des Basilius (vgl. seinen Artikel „Das Lehrgedicht des Amphilochios von Ikonion": JbAC 16, 1973 [im Druck]).

Die Anmerkungen (155–183) sind in der Regel knapp und präzise. Auf Unausgeglichenheiten wurde schon aufmerksam gemacht. Zu einigen Personen und Themen vermißt man allerdings den Hinweis auf die Forschung der letzten Jahre (z. B. Daniélou zu Atarbius, Mühlenberg zu Apollinaris, 163; Richard zur Mission des Sabinus, Amand de Mendieta zu den Spannungen mit Rom, 164; Dörries zu den Messalianern, 169; Vogt zu den Novatianern, 173; Poschmann zu den Bußfragen, 179; Crouzel zu Gregorius Thaumaturgus, 182 – ein Verweis auf entgegenstehende andere Meinungen allein hilft nicht weiter). Der Titel des Adressaten der ep. 153 ist irrtümlich mit „Prokonsul" (= ἀνθύπατος) wiedergegeben, Terentius wird 6 fälschlich als Comes Orientis bezeichnet (richtig ist sein Titel dagegen 156 Anm. 14 vermerkt). Anm. 110 (164f) könnte den Eindruck erwecken, daß Basilius am Konzil von 381 teilgenommen hat. Als Datum des Tomus ad Antiochenos ist Anm. 295 (181) versehentlich 363 angegeben.

Nach welchen Gesichtspunkten die Register angefertigt wurden, konnte der Rezensent nicht herausfinden. Gregor der Erleuchter, Bischof Paulinus von Antiochien, Hieronymus, Libanius, Oribasius, Kaiser Julian, Athanarich, Stephan von Rom, Eunomius, Aetius tauchen im Verzeichnis der antiken Namen nicht auf. Warum z. B. der Anm. 102 erwähnte Damasus im Index erscheint, nicht aber der ebenfalls dort genannte Liberius, oder warum die Synode von Gangra (Anm. 266), nicht jedoch die von Elvira und Ankyra 314 (Anm. 264) in das Register gelangte, ist nicht zu ersehen. Dasselbe gilt für Diodor und Flavian (Anm. 304), Anazarbus (Anm. 106) und Castabala (Anm. 105). Unvollständig sind die Angaben z. B. für Satala, Sanctissimus, Iconium, Diodor, Eusebius von Samosata, Homer, Terentius, Modestus. Ein Verzeichnis der zitierten Stellen antiker Autoren gibt es nicht, aber auch keines, in dem ihre genannten Werke vollständig aufgeführt würden. Der allgemein gebildete Leser ist bei Angaben wie „Epiphanius, Haer. 73,1,7 ... Athanasius MG 26,816 B (= Theodoret, H. E. IV, 3,7)" (4) oder „Ammianus Marcellinus XXXI, 4,5" (10) auf seine eigene Findigkeit angewiesen, keine Stelle im Buch gibt ihm darüber Auskunft. Als Grundsatz scheint zu gelten, daß zitierte Autoren ins Verzeichnis der antiken Namen nicht aufgenommen werden. Jedenfalls findet man dort Herodot, Theodoret,

Sozomenus, Philostorgius oder Epiphanius nicht. An der Gültigkeit der Regel zweifelt man jedoch wieder, sobald man feststellt, daß Origenes, Cyprian und Optatus von Mileve sich im Index befinden, nicht jedoch die in derselben Anm. 215 zitierte Didaskalia. Das Kapitel über die Chronologie der Briefe ist anscheinend gänzlich vom Index ausgenommen worden. Über die Kriterien, nach denen ein Sach- und Begriffsregister anzufertigen ist, kann man verschiedener Ansicht sein. Es wäre aber wohl zu begrüßen, wenn im Zusammenhang mit Basilius so wichtige Stichworte wie z. B. Sabellianismus, Tritheismus, Ketzertaufstreit Aufnahme fänden. Ein Abkürzungsverzeichnis fehlt: DHGE, RAC, GCS, Mansi bleiben unerklärt.

Der Rezensent vermag nicht zu behaupten, daß die aufgezeigten Mängel den Wert des Buches nicht mindern. Für Übersetzung und Stil müssen größere Sorgfalt, für Einführung und Kommentar mehr Ausgewogenheit und etwas mehr Fleiß für die Register gefordert werden, wenn die Übersetzung für den Wissenschaftler ein verläßliches Arbeitsinstrument und für den interessierten Gebildeten ein Literaturband werden soll, der ihn den bezahlten Preis nicht bereuen läßt.

Meckenheim-Merl Reinhard Hübner

Althaus, Heinz: **Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz.** – Münster: Aschendorff (1972). VIII, 232 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 34) kart. DM 48.–

Diese verkürzte Fassung einer Münsteraner kath.-theol. Dissertation behandelt ihr Thema systematisch, da sich im Denken Gregors keine genetische Entwicklung zeige. Der Vf. wollte jedoch bestrebt sein, Gregor kein fremdes System aufzuzwingen, sondern die Gedanken und Gedankengänge des großen Kappadokiers transparent zu machen.

Thema der Arbeit ist die durch Christus der Menschheit gebrachte Sōtēria oder die recht verstandene Theōsis, Ausgangspunkt der Darstellung ist das Unheil, in dem der Mensch sich befindet. Auch wenn die Frage nach der Vergöttlichung des Menschen Gregor überaus stark bewegte, widmet Vf. doch die etwas umfangreichere erste Hälfte ihrer dunklen Folie: er handelt in drei Abschnitten über Gregors Lehre I. von der Verfassung des geschichtlichen Menschen (von seiner und der Welt Vergänglichkeit; von der durch die pervertierten Affekte bedingten Sündhaftigkeit; von der Frage nach dem Zusammenwirken von Freiheit und Gnade), dann II. vom Anfang der Welt- und Menschheitsgeschichte, von Schöpfung und Urstand, schließlich III. von der Ursünde und ihren Folgen. In diesem Zusammenhang wird ein eigenes Kapitel der gregorianischen Erbsündelehre gewidmet. Vf. wollte damit auch einen Beitrag zur heutigen Diskussion über die Erbsünde leisten, „in der nicht zuletzt aufgrund des wachsenden Ökumenismus das Zeugnis der griechischen Väter eine immer größere Rolle zu spielen beginnt" (4). Daß Gregor gar keinen Erbsündebegriff hatte, meinte zuletzt J. Groß. Demgegenüber darf nicht nur von einer Erbverderbnislehre des Kirchenvaters gesprochen werden, da seit der Ursünde alle Menschen zunächst in der Gottesferne leben, die das entscheidende Merkmal jeder Sünde darstellt. Andererseits darf von einer Weitergabe der persönlichen Schuld Adams an seine Nachkommen bei Gregor nicht gesprochen werden. Erbsünde bedeutet im Sinn Gregors eine dem Menschen seit der Sündentat Adams und Evas als der Repräsentanten der alten Menschheit „vorgegebene Sündenverfallenheit . . ., die freilich von einer voll verantwortlichen Sündenschuld wohlweislich zu unterscheiden ist" (110). Tatsächlich wird allerdings in dieser Situation jeder Mensch zum persönlichen Sünder. Der Erbsündebegriff des kappadokischen Theologen ist „nicht von der Schuldfrage sondern einfach von der Tatsächlichkeit einer allen Menschen vorgegebenen Gottesferne geprägt" (115). Weil die Menschen seit Adam in einer Unheilssituation leben, kann von einer ontischen, nicht ethischen Erbsünde bei Gregor gesprochen werden.

Die so verstandene Erbsünde mit ihren Folgen bildet aber für Gregor nur den postulierten düsteren Hintergrund zum lichten Geschehen der Erlösung, dem im Rahmen der Christologie und Trinitätslehre sein besonderes Interesse gilt. Motive heilsgeschichtlichen Denkens hat Vf. bereits im Vorausgegangenen eingestreut. Macht doch bereits Gregors Anthropologie die göttliche Heilsökonomie transparent. Ausführlich, wenn auch nicht mit ganz gleicher Ausführlichkeit, handelt der Vf. von dieser in der zweiten Hälfte seiner Dissertation. Im IV. Abschnitt betrachtet Vf. die objektive Erlösung der Menschheit, d. h. Gregors Lehre über das Heilswerk Jesu Christi (seine Menschwerdung und namentlich seinen Tod und seine Auferstehung als Heilsereignisse; die göttliche Person Christi als Subjekt der Erlösung; den Tod Christi als stellvertretendes Versöhnungsopfer; die Universalität der Erlösung; die Notwendigkeit von Menschwerdung und Kreuzestod; die Wiederherstellung und Seinserhöhung [!] des Menschen als Wirkung des Heilswerkes; die allgemeine Wirkungsweise der Heilstat Christi), im V. Abschnitt die subjektive Aneignung des von Christus bereiteten Heiles (durch den rechten Glauben und die Sakramente der Taufe und der Eucharistie sowie durch die Buße und durch das sittliche Leben der Getauften). An den Schluß stellt der Verfasser die Vorstellungen des Kirchenvaters von der Vollendung des Menschen und seines Heiles in der allgemeinen Auferstehung.

Zu erwähnen sind noch drei eingestreute Exkurse, das reichliche „Literaturzeichnis" (sic!) und die üblichen Register.

Im ganzen erbrachte Vf. eine wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis Gregors von Nazianz, der alsbald – und wie sich hier neuerdings bestätigt: mit Recht – den Beinamen des „Theologen" erhalten hat. Eindrucksvoll werden u. a. dargestellt des Kirchenvaters tiefe Schöpfungslehre, seine an sich dürftige Urstandslehre, die jedoch interessante Züge aufweist, seine aus der ältesten syrisch-kleinasiatischen Theologie überkommene Vorstellung von Adam als Kind mit den theologischen Konsequenzen aus dieser Befindlichkeit, seine differenzierte Erbsündelehre, die für die heutige Diskussion wertvolle Deutung Adams als eines Gattungswesens, die Unterscheidung von relativer und absoluter Notwendigkeit der Menschwerdung und des Kreuzestodes Jesu, Gregors Ausführungen zur Tauftheologie einschließlich der Bedeutung der Jordantaufe Jesu und der Zweckmäßigkeit der Kindertaufe, seine Lehre über die eucharistische Realpräsenz. – Eine kritische Würdigung der Aussagen Gregors fehlt nicht. Der Vf. versucht die Gedanken des Kirchenvaters philosophie- und theologiegeschichtlich zu begründen, wobei allerdings noch mehr hätte gesagt werden können; denn wenn auch bei Gregor selbst keine genetische Entwicklung seiner Theologie zu buchen ist, so hat sie doch ihre verästelte Vorgeschichte.

Vermißt hat Rezensent Aussagen Gregors über den Heilswert des Gebetes und der Schriftlesung. Auch über die Heilsbedeutung der Kirche wäre manches zu ermitteln gewesen; denn es ist nicht richtig, daß die Kirche damals noch nicht Gegenstand theologischer Reflexion gewesen wäre (vgl. bereits die Apostolischen Väter). Das postmortale Heil der Seele vor der Auferstehung wird S. 207 nur in einem Satz gestreift; darüber wäre aus Gregor, dem Neualexandriner, mehr zu holen gewesen. Und wenn auch die systematische Behandlung des Themas durch den Verfasser vertretbar ist, so hätte man andererseits die Arbeit auch nach speziell gregorianischen Begriffen und Gedankenfolgen und deren Gewicht aufbauen können. Die Originalität der Heilslehre Gregors wäre dann noch deutlicher in Erscheinung getreten.

Augsburg Joseph A. Fischer

Sahas, Daniel, J.: **John of Damascus on Islam.** The "Heresy" of the "Ishmaelites". – Leiden: Brill 1972. XVI, 171 S. Lw. hfl 61.–

Obwohl seine Werke bis heute noch nicht vollständig in einer kritischen Edition vorliegen – lediglich der erste Band ist erschienen: P. Bonifatius Kotter OSB, Schriften des Johannes von Damaskos. I. Institutio Elementaris. Capita Philosophica (Dialektika). Berlin: Walter de Gruyter 1969. (Patristische Texte und Studien, Bd. 7, hrsg. v. K. Aland und W. Schneemelcher) – reißt die Reihe der Publikationen über Johannes Damaskenos nicht ab. Das ist auch nicht verwunderlich, ist er doch einer der ersten der byzantinischen Kirche, der sich mit dem Islam auseinandergesetzt hat. Die literarischen Zeugnisse, die er uns hinterlassen hat, sind eine wertvolle Informationsquelle über die früheste Phase islamisch-christlichen Dialogs. Die von D. J. Sahas vorgelegte Studie kann mit Recht als verdienstvoller Beitrag für die Johannes-Damaskenos-Forschung angesehen werden.

Gestützt auf die Ergebnisse früherer Untersuchungen gibt Vf. nach einführenden Bemerkungen über das Verhältnis von Johannes Damaskenos zur „ikonoklastischen Synode" (754), durch die er wegen seiner Haltung zum Ikonoklasmus bekannt geworden sein dürfte (5), zunächst einen Einblick in Familie und Milieu des Damaskenos (17–31), in sein Leben (32–48) und schließlich in seine Werke, die sich mit dem Islam beschäftigen (51–130). Dabei bezieht sich Vf. immer wieder auf das für diese Problematik grundlegende Werk von A. Khoury, Les Théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII^{e}–XIII^{es}.), Louvain-Paris ^{2}1969. Im Anhang gibt der Autor neben dem bis jetzt bekannten griechischen Text eine neue englische Übersetzung des Kapitels 100/101 aus „De Haeresibus" (132–141), der „Disputatio saraceni et christiani" (142–155) und des „Opusculum 18" des Abū Qurra „with the words of John of Damascus" (156–159), was besagt, daß der Text aus mündlichen Informationen des Damaskenos entstanden ist. Am Schluß befindet sich eine gute, umfangreiche Bibliographie sowie ein leider wenig hilfreiches, weil unvollständiges Personen- und Sachregister.

Der Hauptteil der Studie ist der Untersuchung des Kapitels 100/101 aus „De Haeresibus" (67–95) sowie der „Disputatio saraceni et christiani"

(103–121) gewidmet. In seiner Textanalyse geht Vf. von kleinen Texteinheiten aus, die zunächst vorgestellt und dann inhaltlich diskutiert und kommentiert werden. Dabei wird immer wieder auf die genaue Islamkenntnis des Damaskenos hingewiesen (71, 74, 75, 76, 79, 82, 84, 85 u. ö.): "We believe that John of Damascus had read, or had heard of more than the four Surahs which he mentions by their titles" (93). Der Autor interpretiert die einzelnen Abschnitte im allgemeinen korrekt und sachgerecht. Nicht einleuchtend ist allerdings seine Meinung, es bestehe eine Beziehung zwischen dem kurzen Dialog im letzten Teil der Disputatio (PG 96, 1345 C – 1348 B; Sahas S. 152–154) und dem Opusculum des Abū Qurra (PG 94, 1597; Sahas S. 156–158): "The meaning of the short dialogue in the last part of the Disputatio becomes clear only when viewed under the light of this dialogue of Abū Qurra" (121). Die Interpretation des Vf.s, "the Muslim attempt to demonstrate that Islam is the last stage of God's progressive revelation and that Muhammad the Prophet was sent to fulfill the mission inaugurated by Moses and developed by Christ" (121), mag freilich für das Opusculum zutreffen, hat aber keine Grundlage im kurzen Dialog am Schluß der Disputatio, wo es um die Frage geht, wer denn größer sei, derjenige, der tauft oder der, der getauft wird, d. h. Johannes der Täufer oder Jesus. Da in diesem Fall nicht auf die frühere Prophetengeschichte eingegangen wird, fällt es schwer, die Interpretation des Autors in diesem Punkt nachzuvollziehen.

Die Behauptung, "the subjects discussed in the Disputatio are all found in Chapter 100/101 of the De Haeresibus" (101), ja mehr noch, "the Disputatio is a supplement to, and a elaboration of, the preliminary discussions of Chapter 101" (102), wird weiter unten, wenn nicht abgeschwächt, so doch sachgerechter erläutert, wenn es dort heißt: "While Chapter 100/101 of the De Haeresibus serves as a general introduction to the 'heresy' of the Muslims, the Disputatio is a kind of manual for dialectic confrontation of a Christian with a Muslim ... The Disputatio is a summary of the most essential questions of early Muslim theology, as well as of the most common off-hand answers that a Christian should have in mind whenever he happened to be confronted by a Muslim" (121/122) – eine Aussage, die den beiden Texten eher gerecht wird.

Als mögliches Geburtsdatum des Johannes Damaskenos nennt der Verfasser das Jahr 655 oder 652 (39). Die hierfür beigebrachten Argumente bedürfen allerdings näherer Prüfung. Denn wäre Johannes Damaskenos bereits 655 bzw. 652 geboren, dann müßte er sein großes Werk „Die Quelle der Erkenntnis" (743) im Alter von 88 oder sogar 91 Jahren geschrieben haben. Diese Frage bedarf demnach noch eingehender Untersuchung.

Abgesehen von diesen Detailfragen und einigen formalen Unexaktheiten – die Transkription arabischer Wörter ist nicht einheitlich; französische sowie deutsche Zitationen sind vielfach fehlerhaft – wird das Buch von Sahas seiner Intention, anhand einer konkreten Persönlichkeit mit ihrer Verflechtung in die jeweiligen Zeitverhältnisse den Beginn des islamisch-christlichen Dialogs darzustellen, voll und ganz gerecht. Im Vorwort schreibt Vf.: "The surveys of the Muslim-Christian encounter have ably shown that, in a final analysis, – and this is perhaps true for any interreligious encounter – one deals, actually, with the case of individual Muslims and individual Christians conversing with, arguing against, provoking, scolding, attacking, cursing, condemning, or proselytising each other!" (XII). Und er fährt fort: "We are now at the moment when we begin to realize that the history of the Muslim-Christian encounter cannot be fully comprehended apart from the concrete circumstances and the concrete persons who have influenced, in one way or another, the formulation of a policy or, most important, the shaping of an attitude of the one religious tradition toward the other" (ebd.). Und der konkreten Haltung des Damaskenos zum Islam – wie sie eingebunden war in die damaligen Zeitumstände – nachgegangen zu sein, ist das Verdienst dieser neuen Studie über Johannes Damaskenos. Somit ist auch verständlich, daß der zweite Teil der Arbeit „Historical Considerations" (14–48) besonders breit ausgeführt ist, um den familiären, politischen und soziokulturellen Hintergrund des islamisch-christlichen Dialogs bei Damaskenos zu erhellen, um auf diese Weise zu einem besseren Verständnis seiner Persönlichkeit und seines Schrifttums zu gelangen.

Osnabrück Ludwig Hagemann

Mösl, Stephan: **Das theologische Problem des 17. Ökumenischen Konzils von Ferrara-Florenz-Rom (1438–1445).** – Innsbruck: Universität Innsbruck 1974. 65 S. (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 89) br. öS 116.–

Das in der Tat schwerwiegende Problem, wie ein Unionskonzil ekklesiologisch möglich ist, d. h. in concreto: wie bzw. ob orthodoxe, von Rom getrennte Bischöfe vor Beendigung der Trennung vollberechtigte Teilnehmer an einem Allgemeinen Konzil sein können, ist das Thema der hier zu besprechenden Schrift.

Leider hat deren Vf. seine Aufgabe angegangen, ohne über das hierfür nötige Rüstzeug zu verfügen, das eine gediegene kirchenhistorische Ausbildung hätte vermitteln können.

Ebensowenig wie mit den Erfordernissen der historischen Methode ist der Verfasser mit der einschlägigen Literatur und mit dem historischen Kontext seines Problems vertraut. Es wäre verhängnisvoll, wenn eine solche Behandlung konziliengeschichtlicher Probleme Schule machen und, noch schlimmer, wenn aus den „Ergebnissen" solcher Arbeiten theologische und ökumenisch-kirchenpolitische Folgerungen gezogen würden.

Augsburg Walter Brandmüller

Fischer, Wolfgang P.: **Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1559–1562.** – Münster: Aschendorff (1973). X, 358 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Bd 106) kart. DM 68.–

Diese Dissertation bei Heinrich Lutz kann nach Themenstellung und Methode das Vorbild der „Christianitas afflicta" nicht verleugnen. Auf breitester Quellengrundlage und mit bemerkenswerten Ausblicken auf das Denken Kalvins und seiner Anhänger in Frankreich wird in subtiler Analyse der diplomatiegeschichtliche Zusammenhang eines kirchengeschichtlichen Ereignisses aufgehellt. Es geht um die Frage, warum und wie die französische Krone zwischen 1559 und 1562 von der Ablehnung zur zumindest faktischen Unterstützung der Wiedereröffnung des Konzils von Trient gelangt ist. Um das an sich keineswegs neue Ergebnis vorwegzunehmen: ausschlaggebend ist die Entwicklung des Hugenottenproblems.

Bereits ein Blick auf die Vorgeschichte der Ereignisse läßt zwei grundsätzliche Schwierigkeiten erkennen: (1) Die traditionelle französische Politik außenpolitischer Verbindung mit den protestantischen Fürsten Deutschlands gegen Habsburg bei gleichzeitiger Unterdrückung der Protestanten im eigenen Land ist auf die Dauer unglaubwürdig und geeignet, die Krone bei ihren Partnern zu diskreditieren. (2) Die französischen Kalvinisten lehnen Trient ab und optieren für ein Nationalkonzil, das sie aber nicht als ökumenisches Forum, sondern als taktisches Instrument zur Gewinnung ganz Frankreichs für ihre Lehre auffassen. Mit anderen Worten, sie sind ihrer Sache sicher und daher an Verhandlungen, die Bereitschaft zu Zugeständnissen voraussetzen, nicht interessiert. Da für die maßgebenden Katholiken aber letztlich dasselbe gilt (trotz allen Entgegenkommens in der Form ist auch der Kardinal von Lothringen in der Sache festgelegt), sind alle Vermittlungsversuche von vorneherein bereits zum Scheitern verurteilt.

Allerdings waren sich Kalvin und die Hugenotten über diesen Sachverhalt offensichtlich mehr im Klaren als die Gegenseite. Denn als die Krone sich nach den Ereignissen von Amboise vor die Notwendigkeit gestellt sah, die Hugenotten zu beruhigen, um den drohenden Bürgerkrieg zu vermeiden, griff sie zu einer Politik ernsthaften Entgegenkommens, die Zugeständnisse erwarten ließ. Da sie aber an der religiösen Einheit des Landes festhielt, mußte sie auf Vermittlungsversuche zurückgreifen. Man unterschied die weiter zu bekämpfenden aufständischen „Huguenots d'Etat" von den „Huguenots de religion", denen man in einem (laut Fischer) Kompromiß im Conseil eine befristete Amnestie und ein (allerdings bis zuletzt nie als solches bezeichnetes) Nationalkonzil gewährte. Letzteres war eine Idee des Kardinals von Lothringen, nicht unbeeinflußt von hugenottischen Vorstellungen, aber mit der Absicht verbunden, die Ketzer mit sanften Mitteln in die Kirche zurückzuführen.

Diese Wende in der Politik der Krone brachte ihr aber nur neue Schwierigkeiten. Die Kalvinisten waren an ihrer eigenen Bekehrung begreiflicherweise nicht interessiert; sie gedachten das Nationalkonzil zum Instrument der Reformierung Frankreichs zu machen. Philipp II. sah durch die Amnestie (dieses „Interim") und das Nationalkonzil den französischen Katholizismus gefährdet. Dazu kam das tiefe spanische Mißtrauen gegen Frankreich. Sollte ein Bündnis der französischen Krone mit den deutschen und französischen Protestanten zur Eroberung der Niederlande geplant sein? Papst Pius IV. meinte ebenfalls, mindestens ein Schisma von dem Nationalkonzil befürchten zu müssen. Philipp II. und Pius IV. sahen in der Wiedereröffnung des Konzils von Trient das beste Mittel, um das französische Nationalkonzil und die damit verbundenen Gefahren abzuwenden. Sie täuschten sich. Die französische Politik und der in Konzilsfragen zunächst maßgebende Kardinal von Lothringen wünschten keine Wiederaufnahme von Trient, sondern ein neues Konzil unter Beteiligung der deutschen Protestanten, das die Spaltung der Christenheit beenden und damit dem zerrissenen Frankreich die staatliche Neuintegration ermöglichen sollte. Trient war nach den Ergebnissen der ersten Sitzungsperioden für diesen Zweck nicht mehr

geeignet. Doch versprach die französische Diplomatie ihren protestantischen Freunden mehr als sie halten konnte. Und unter den katholischen Mächten war das Ergebnis eine Polarisierung in der Konzilsfrage zwischen Rom und Madrid auf der einen, Paris und Wien auf der anderen Seite. Kompromißmöglichkeiten gab es nicht.

Zunächst freilich wurde das Nationalkonzil um ein halbes Jahr verschoben; man brauchte also noch nicht Farbe zu bekennen und konnte die Drohung mit dieser Veranstaltung weiter als Druckmittel benutzen. Ein laut Fischer (164) auf Wunschdenken französischer Politiker zurückzuführendes Mißverständnis ermöglichte es der Krone aber, die Wiedereröffnung des Generalkonzils zu akzeptieren; man erwartete eine Verlegung, faktisch ein neues Konzil. Auch die auf Grund der nunmehr endlich erreichten Zustimmung der Mächte erlassene Konzilsbulle vermied eine klare Entscheidung darüber, ob es sich um eine Fortsetzung oder ein neues Konzil handeln sollte. So war der Konflikt nur überspielt, nicht geklärt; Frankreich war keineswegs von seinen Bedingungen abgerückt. Seine Annahme der Konzilsbulle war so zweideutig formuliert, daß sie zwar den Beginn des Konzils ermöglichte, der Krone aber ein Beharren auf ihren Forderungen gestattete. Das war eine politische Notwendigkeit; denn die deutschen Protestanten lehnten Trient ab, ein „päpstliches" Konzil konnte aber die konfessionelle Polarisierung nur verschärfen, das abermals aufgeschobene Nationalkonzil wurde also trotz Generalkonzil notwendig. Den letzten Anstoß gab Philipp II., der vom Papst die Entscheidung für die Fortsetzung des früheren Konzils verlangte und solange das neuangesagte Konzil boykottierte. Als aber Paris die Vorbereitung des Nationalkonzils in Angriff nahm, reagierte er mit Unterstützung Trients; eine geheime Erklärung des Papstes im gewünschten Sinn hatte er inzwischen erhalten.

F. bietet anschließend die bislang ausführlichste Darstellung der Nationalsynode von Poissy in deutscher Sprache. Hier kann auf den Ablauf und die von der Regentin energisch betriebene Teilnahme der Kalvinisten unter Bezas keineswegs unbestrittener Führung nicht näher eingegangen werden. Wichtig erscheint mir nach Fischer Darstellung vor allem zweierlei: (1) Eine ausführliche Bestätigung der schon bei H. O. Evennett (The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent. Cambridge 1930) zu findenden Rehabilitierung des Kardinals von Lothringen gegenüber der von der kalvinistischen Propaganda bestimmten Beurteilung noch in jüngeren Arbeiten. Er hat die Religionsgespräche nicht sprengen wollen, sondern bei aller Festigkeit im Grundsätzlichen durch seine vielberufene Heranziehung der Confessio Augustana die Atmosphäre zu entspannen versucht – vergeblich. (2) Das Ergebnis: Das Scheitern von Poissy beraubte die Krone der bisher ausgespielten Optionsmöglichkeit zwischen einem allgemeinen und einem nationalen Konzil. Würde sie sich nunmehr ganz Trient zuwenden oder auf jedes Konzil verzichten?

Unter spanischem Druck wurde tatsächlich eine Delegation für Trient nominiert, ihre Abreise aber verzögerte sich. Zwar war die Nomination durchaus ernst gemeint, aber die Krone versuchte nach wie vor, ihre Bedingungen aufrecht zu erhalten, um den Protestanten doch noch die Teilnahme zu ermöglichen. Werbungen in Deutschland schlugen jedoch fehl, die lutherischen Fürsten werteten sie als Anzeichen für den bevorstehenden Übertritt des französischen Königs zum Protestantismus, während sie Philipp II. erneut Gelegenheit boten, den Druck auf Frankreich und seine eigene Unterstützung des Trienter Konzils zu verstärken. Die Hugenotten entschieden sich unter dem Einfluß Kalvins gegen das Generalkonzil, was Katharina von Medici zu einer härteren Haltung ihnen gegenüber veranlaßte. Konzilsverhandlungen mit England blieben ebenfalls ohne Ergebnis; die besondere Unaufrichtigkeit der französischen Politik schlug nun in der Form allseitigen Mißtrauens auf sie zurück. Der Regentin blieb nun nichts anderes übrig, als die französische Delegation nach Trient zu schicken. Obwohl der Konzilsgesandte immer noch eine kurienfeindliche, aber eher gallikanische als protestantenfreundliche Instruktion mitbekam, war die französische Konzilspolitik mit ihren weitreichenden Absichten gescheitert. Der Bürgerkrieg, den sie hatte verhindern sollen, war inzwischen ausgebrochen.

Nicht die aufgeschobene Weiterführung des Konzils von Trient noch die Weigerung der Kurie, die Protestanten dort zuzulassen, hat also den Ausbruch des Bürgerkrieges in Frankreich hervorgerufen. Vielmehr zeigt F.s detaillierte Untersuchung der entscheidenden Jahre am Scheitern der von der französischen Krone im Interesse des inneren Friedens betriebenen Konzilspolitik deutlich, daß Vermittlungsversuche keine Chance mehr hatten: das konfessionelle Zeitalter war angebrochen. Die Widerlegung einer These Romiers in diesem Sinn betrachtet F. als das wichtigste Ergebnis seiner Untersuchung. Daneben sind seine Ausführungen zur kalvinistischen Konzilspolitik und zum Verlauf der Tagung in Poissy besonders bemerkenswert. Schließlich hat er erstmalig die Interdependenz der spanischen und der französischen Konzilspolitik aufgezeigt, auf Grund der Auswertung der edierten, aber wenig benutzten Korrespondenz des spanischen Botschafters in Paris.

Damit beantwortet sich bereits die Frage, was denn F. über die Biographie des Kardinals Guise von Evennett hinaus an Neuem gebracht hat, war doch dort bereits die von Romier unterbewertete Rolle des Kardinals neben Katharina von Medici herausgearbeitet und ein Gesamtbild der Ereignisse entworfen worden, das von Fischer im Grunde nur bestätigt wird. E. hatte aber neben der Nuntiaturkorrespondenz nur wenig andere Akten verarbeitet und sich vor allem auf gedrucktes Material gestützt. Demgegenüber ist Fischer den von E. gewiesenen Weg weiter gegangen und hat sämtliche erreichbare diplomatische Korrespondenzen planmäßig ausgewertet (vgl. 5–8). Das hat nicht nur unsere Kenntnis um weitere Einzelheiten bereichert, es hat auch gestattet, Aussagen der von der bisherigen Forschung verwendeten Quellen als das zu kennzeichnen, was sie sind und als was sie selbst von Romier nicht immer erkannt wurden, als Propaganda (vgl. 69, 326f). Was schadet es, daß wir das von E. entworfene Bild in den Grundzügen bestätigt finden? Im Gegenteil, im Hinblick auf den hoffentlich bald zu erwartenden 4. Band der Geschichte des Tridentinums von Jedin ist es nur zu begrüßen, daß dieser Komplex nochmals einer detaillierten Untersuchung unterzogen wurde (vgl. IV).

Demgegenüber fallen kleinere Mängel kaum ins Gewicht, etwa das Fehlen eines Archivalienverzeichnisses, das bei oberflächlicher Einsichtnahme den Eindruck entstehen läßt, die Arbeit sei nur nach gedrucktem Material geschrieben. Oder die seltsame Bemerkung zu den Vorläufern der späteren „Politiques"(220). Oder die selbst gegenüber den kursorischen Ausführungen von Jedin (Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils. 1941. 39f) und Evennett (339ff) etwas zu beiläufige Behandlung der finanzgeschichtlichen Aspekte (123, 179, 181, 202, 239), denen sicher kein geringeres Gewicht zukommt als den ausführlich dargestellten Restitutionsforderungen Navarras. Wie F. (329f) selbst feststellt, war der Kardinal von Lothringen nicht nur der Kopf der Konzilspolitik, sondern auch der führende Finanzfachmann der in dieser Hinsicht arg bedrängten Krone. Und der französische Klerus sah sich in Poissy nicht nur dem Konfessionsproblem gegenüber, sondern auch massiven finanziellen Forderungen der Krone, die zudem vom Druck der beiden anderen Stände getragen wurden und insofern mit dem Religionsproblem verknüpft waren. Der sog. Vertrag von Poissy steht ja am Anfang des für Jahrhunderte üblichen Systems der „Besteuerung" des Klerus durch die Krone. Zusammen mit der Abschaffung der Annaten hatte auch dieser Vorgang Auswirkungen auf die Beziehungen zu Rom und die Konzilspolitik. Zugeständnisse in der Konzilsfrage waren ja der Preis für die päpstliche Billigung des „Vertrags".

Freiburg i. Br. Wolfgang Reinhard

Die katholischen Donauschwaben in den Nachfolgestaaten 1918–1945. Im Zeichen des Nationalismus. Hrsg. durch das Gerhardswerk Stuttgart und Sankt-Michaels-Werk Wien unter der Schriftleitung von Michael Lehmann. – Freilassing: Pannonia-Verlag 1972. 530 S. 2 Karten, 16 Abb. (Kirchengeschichte der katholischen Donauschwaben, Bd 3 = Donauschwäbische Beiträge 59) Lw. DM 35.–

Es gehört Mut dazu, die Kirchengeschichte einer Volksgruppe zu schreiben, deren gemeinsame politisch-territoriale Basis durch die Auflösung der österreichisch-ungarischen Donaumonarchie zerschlagen wurde. Jedoch die Differenzierung, die sich für die donauschwäbischen Gruppen durch ihre Einordnung in die neuentstandenen Nationalstaaten ergeben hat, ist nicht die Hauptschwierigkeit. Die räumliche Distanz, aus der geschrieben wurde, läßt einen solchen Versuch geradezu für unmöglich erscheinen, da offizielle Quellen kaum zuhanden waren. Inwieweit diese überhaupt noch vorhanden sind, selbst darüber herrscht keine Gewißheit. Das archivalische Material liegt zerstreut umher. Wichtige Archivbestände waren den einzelnen Bearbeitern gar nicht zugänglich. Wertvolle Archivalien sind im Zweiten Weltkrieg und durch die Vertreibung verloren gegangen. Dieses Mangels waren sich die Autoren bewußt. Sie schränkten deshalb ihre Aufgabe dahingehend ein, nur die „Bausteine einer umfassenden Kirchengeschichte" zu sammeln und zu bearbeiten. Für diese Bestandsaufnahme der kirchengeschichtlichen Landschaft gab es kaum wissenschaftliche Vorarbeiten. So mußte man zurückgreifen auf statistisches Material zu Volkszählungen innerhalb der Nachfolgestaaten, auf Personalkataloge einzelner Diözesen, kirchliche Amtsblätter, kirchliche und nichtkirchliche Presseorgane und auf (zumeist nach der Vertreibung publizierte) Lokalmonographien. Als wichtigste Quelle ist das eigene Erleben der Autoren anzusehen, die mehr oder weniger

geschickt als Zeitgenossen diese Phase donauschwäbischer Kirchengeschichte beschreiben und dabei Materialien auswerten, die bislang kaum oder nur am Rande wissenschaftlicher Darstellungen beachtet wurden.

Der Zeitraum dieses 3. Bandes der Kirchengeschichte (Band 1 und 2 sind noch nicht erschienen) ist begrenzt durch den Friedensvertrag von Trianon (4. Juni 1920), durch den die Nachfolge der österreichisch-ungarischen Donaumonarchie geregelt wurde, bis zu dem Dreimächteabkommen von Potsdam (2. August 1945). Im Zeichen des Nationalismus der Nachfolgestaaten Ungarn, Rumänien, Jugoslawien – wie es im Untertitel heißt – steht die Geschichte der donauschwäbischen (zumeist katholischen) Minderheiten, deren Verlauf von dieser Akzentuierung bestimmt ist.

Im ersten Abschnitt (Ereignisse) werden die einzelnen Siedlungsgebiete katholischer Donauschwaben beschrieben: Anton Tafferner – Ungarn (13–81), Ferdinand Flesch – Sathmar/Rumänien (82–101), Nikolaus Engelmann – Rumänisches Banat (102–153), Michael Lehmann – Jugoslawisches Banat (154–206) und Serbien (207–227), Josef Haltmayer – Jugoslawische Batschka (228–276) und Bosnien – Herzogewina (341–355), Josef Werni – Diözese Diakowar (277–325) und Erzdiözese Agram (326–340).

Bei der Bearbeitung lag den Autoren offenbar ein einheitlicher Themenkatalog zugrunde. Ob die Einteilung in „Glaubensleben", „Glaubensgeist" und „Glaubenszeugnis" für eine historische Arbeit ganz glücklich ist, sei dahingestellt. Die detaillierte Aufschlüsselung dieser Begriffe kann deutlich machen, was intendiert ist. Unter der ersten Themengruppe (Glaubensleben) wird ein Überblick über die nationalen und konfessionellen Verhältnisse geboten, Erscheinungs- und Ausdrucksformen des religiösen Lebens werden beschrieben und die Formen der religiösen Ausbildung vorgestellt.

In der zweiten Themengruppe (Glaubensgeist) wird von den Trägern und Inspiratoren des Glaubenslebens im Volk gesprochen, besonders von der Ausbildung des Klerus, von dessen Dienst in der Seelsorge. Auch die Tätigkeit der Orden und Kongregationen wird hier berücksichtigt.

In einem dritten Gedankengang (Glaubenszeugnis) wird untersucht, wie Glaubensleben und Glaubensgeist einen sichtbaren Niederschlag gefunden haben. Derartige Manifestationen sehen die Autoren im Aufbruch des Laienapostolats bzw. der katholischen Jugendbewegung der dreißiger Jahre, in der Kirchenpresse und in dem religiösen Schrifttum, in Kirchenbau und Kirchenkunst.

Nicht alle Autoren haben sich an dieses starre Schema gehalten, was nicht immer zum Nachteil der Darstellung ausgeschlagen hat, wie der Beitrag von Engelmann beweist. Die in den einzelnen Nationalstaaten recht unterschiedliche Entwicklung (vielleicht auch die verschiedenen Voraussetzungen und Qualifikationen der Autoren) mag dieses Abweichen vom vorgelegten Frageraster berechtigt erscheinen lassen. Die konsequente Anwendung dieses Schemas auf die jugoslawischen Landesteile ergibt manch lästige Wiederholung innerhalb der einzelnen Darstellungen, die einer der Autoren „nicht nur als Nachteil angesehen und gewertet" (228) wissen möchte. Auf eine Gegenüberstellung der einzelnen Beiträge und Autoren soll zugunsten einer Würdigung des Gesamtertrags verzichtet werden.

Dabei stellt sich die Frage, ob bei den mangelnden Archivalien und bei der Unsicherheit der nationalen Verhältnisse besonders in den letztgenannten Gebieten, vor allem aber bei der differenzierten Entwicklung der Ereignisse in den einzelnen Nachfolgestaaten die Forderungen einer donauschwäbischen Kirchengeschichte nicht zu hoch gesteckt sind.

Methodisch gesehen haben wir ohne Zweifel ein Novum vor uns. Abgesehen von den amtlichen Dekreten zur Errichtung der Apostolischen Administraturen des Banats, der Batschka, von Temeswar, Nordslawonien und Baranja aus dem Jahre 1923 und einer Apostolischen Konstitution über die Bistümer Temeswar und Sathmar-Großwardein von 1930, die im 2. Abschnitt: Urkunden (357–428) mitgeteilt werden, finden sich als Dokumente Äußerungen, Mahnworte, Eingaben von Bischöfen, Ministern, Priestern und Gemeinden vornehmlich zur Sprachen- und Schulfrage. Auch das rumänische Konkordat über kirchliche Organisation und Schulen von 1927 ist abgedruckt.

Ein Blick in die Anmerkungen des ersten Abschnittes macht deutlich, daß die eigentliche Quelle die kirchliche und lokale Publizistik ist. Diese Art, Kirchengeschichte zu schreiben, hat eine größere Nähe zu dem, was dargestellt werden soll: das Leben in der Kirche. Manche Spekulation ist von vornherein im Keim erstickt. Die Geschichtsschreibung, die uns in diesem Sammelband begegnet, ist engagierte Geschichtsschreibung, weil sie erlebte Geschichte ist. Natürlich werden die Grenzen dieser Methode gelegentlich sichtbar, nämlich dort, wo ein Autor es an der nötigen kritischen Distanz in der Bewertung einzelner Ereignisse mangeln läßt. Wenn es den Anschein erweckt, als ob in dem Beitrag von Tafferner über die Donauschwaben in Ungarn diese kritische Distanz nicht beachtet wird, so ist zu bedenken, daß dieser Beitrag selbst ein zeitgeschichtliches Dokument für das Ringen einer Minderheit in einem Staate ist, in dem „die offizielle katholische Hierarchie sich mit der nationalstaatlichen Idee identifizierte und dem Ausbau eines madjarischen Nationalstaates in Schule und Kirche kräftige Hilfe leistete" (18). Diese Konflikte innerhalb der Kirche zu verschweigen oder zu bagatellisieren, käme einer Geschichtsfälschung gleich.

Es ist nicht uninteressant zu beobachten, wie verschieden die Erscheinungsformen von Kirche in den einzelnen Territorien sind. Diese Vielfältigkeit zu artikulieren, müßte man auch die historische Komponente (z. B. die Bedeutung des sog. Josephinismus) als Voraussetzung berücksichtigen, was hier nur ganz sporadisch geschehen ist. Da es den Autoren zunächst auf die Erfassung des kirchengeschichtlichen Materials ankam und erst in zweiter Linie auf eine Bewertung, liegt dieses Bemühen freilich außerhalb dieses Vorhabens. Aber dieses Beispiel zeigt, daß eine Kirchengeschichte der Donauschwaben weit über das lokale Interesse hinausgehen und von allgemeiner Bedeutung sein kann. Setzt man aber territorial begrenzte Erscheinungsformen in diese großen Zusammenhänge, wird man es sich in der Deutung nicht immer so leicht machen dürfen, wie das z. B. Engelmann tut, wenn er den Banater Schwaben bescheinigt, daß sie trotz der negativen Züge im religiösen Leben „ihre Abhängigkeit von Gott bekannten und ihr Leben ein durchschnittlich christliches war" (113).

Da die Kirche, wie sie uns in den verschiedensten Formen in Erscheinung tritt, immer eine Gruppe von Minderheiten ist, ist dieser Sammelband eine wertvolle Materialsammlung für eine Geschichte der Minderheiten. Wer sich mit diesem Problem befaßt, kann an dem vorliegenden Material nicht mehr vorbeigehen. Nimmt man an, daß die Kirche der Zukunft eine „Kirche der kleinen Herde" (Rahner) sein wird, so würden die hier gelebten und durchlittenen Modelle Aktualität besitzen. Die Frage ist natürlich, ob die zukünftige Geschichte nach „erdachten" Modellvorstellungen ablaufen wird.

In einem weiteren Punkt geht die Kirchengeschichte der Donauschwaben über das lokale Interesse weit hinaus: in dem Hinweis auf die Praktiken der vatikanischen Politik gegenüber den Veränderungen auf der politischen Ebene. Die oben erwähnten päpstlichen Dekrete sind aus politischen Rücksichten in den vatikanischen Publikationsorganen nicht gedruckt worden. Solche Feststellungen richten das Interesse auf die grundsätzlichen Leitvorstellungen vatikanischer Politik. Eine Aufgabe, die nicht zu lange aufgeschoben werden sollte.

Nachdem sich solche Perspektiven für künftige Forschungstätigkeit ergeben haben, bedarf das Unternehmen, für das das Gerhardswerk Stuttgart und das Sankt-Michaels-Werk Wien verantwortlich zeichnen, keiner Rechtfertigung mehr.

Das umfangreiche Material, dessen Besonderheit herausgestellt wurde, ist gesammelt und von Männern, die diese Phase der Geschichte durchlebt haben, gesichtet worden. Das ist eine unüberholbare Tat. Sicher wird manches offizielle Schriftstück, vor allem aus dem Vatikanischen Archiv, noch als Ergänzung hinzukommen müssen.

Leider haben die Karten im Vor- und Nachsatz des Buches lediglich einen dekorativen Wert. Wer territoriale Vorstellungen nicht aus eigenem Erleben mitbringt, tut sich schwer, die hier beschriebenen Landschaften zu lokalisieren. Eine unnötige Barriere, die man hätte beseitigen können.

Tübingen Jochen Köhler

Beck, Horst, W.: **Weltformel contra Schöpfungsglaube.** Theologie und empirische Wissenschaft vor einer neuen Wirklichkeitsdeutung. – Zürich: Theologischer Verlag (1972). VIII, 281 S. kart. sFr 27.50; DM 24.80

Der Inhalt dieser Studie ist (theologisch-) apologetisch. Der Titel müßte lauten: Schöpfungsglaube contra Weltformel. Denn für Beck werden im Faktenwissen wie in der Philosophie der Neuzeit der Sinnanspruch und mit ihm die Wirklichkeit reduziert auf Formalaxiome (5ff, 39ff, 103ff, 143ff): Die „Welt" der Neuzeit, das ist eine abgeschlossene Welt – meint Beck. Trotzdem behauptet er,

die Fundamentalkategorie der Philosophie müsse „Offenheit" sein (46ff, 140ff, 230ff). Was aber fehlt, ist der Nachweis in der Philosophie, d. h. beim rationalen Denken und in der vernehmenden Vernunft, daß Offen-Sein (und nicht die moralisierende „Offenheit") die Seinsweise des Menschen ist. Doch Beck mißtraut der Philosophie. Nach ihm steht die Philosophie des Aristoteles im Joch der Logik (so schon 37f u. ö.); das rationale Plädoyer für die Metaphysik bei Leibniz (40f, 149), Kant (35, 58f), Hegel (36f u. ö.), den Hinweis auf die noch offene Aufgabe bei Marx (235) wertet Beck als ein letztes Sich-Aufbäumen (260); und Existentialismus (233ff, 249ff) wie Logistik (104ff, 246ff) sind für Beck Endstationen idealistischer bzw. materialistischer Monismen (260). Kurz, die Fundamentalkategorie der Philosophie soll und muß nach Beck zwar „Offenheit" sein – aber die Philosophie fand ihre eigene Fundamentalkategorie nicht (34ff, 246, 251ff, 264ff). Ihre Fundamentalkategorie „muß" sich die Philosophie geben lassen von der Offenbarung (34ff, 217, 251, 263ff).

Wer so argumentiert, treibt schlechte Apologetik, ist mindestens fahrlässig. Was Beck von Kant oder Hegel weiß, ist kurzschlüssig, nicht selten auch einfach falsch. Schlimm aber ist der Duktus der Überlegungen: Unter dem vulgären Ansatz, die Naturwissenschaftler als denkende Menschen und ihre zugegeben geschlossenen Systeme seien einunddasselbe, wird insinuiert, Naturwissenschaftler hätten keine Fragen, die über die Brauchbarkeit der Rationalität hinaus die philosophische Begründung herbeiriefen. Warum, so wird man Beck wenigstens fragen, spricht er von Modellen als Metaphern und Chiffren, ohne zu überlegen, daß schon bei dieser Sprachregelung Vernunft eingespielt ist und nicht nur Faktenkorrelate (103ff, 160ff, 177ff)? Wahrscheinlich wohl deshalb, weil Beck das Rationale selbst nur unter den isolierenden Systemen von Mathematik und Kybernetik sieht. Warum denkt er nicht das Denken des Denkens, die Korrelation von Denken und Vernehmen und damit die von geschlossenen Systemen und wirklichkeitsgeöffneter Sinnfrage?

Der Leser wird von Abschnitt zu Abschnitt mehr enttäuscht: Die wissenschaftlichen Fakten sind alle längst aus wirklichen Sachbüchern bekannt – Die Philosophie von Beck ist eine Antiphilosophie oder doch ein existenzieller Nihilismus, der sich sagt, die Philosophie vernehme ihre eigene Fundamentalkategorie nicht. – Und die „biblische Wirklichkeitsschau" (233) wird biblizistisch als letztes Heilmittel und also fideistisch angetragen,.

Als naturwissenschaftliches Sachbuch ist Becks Studie überflüssig. In seiner Philosophie ist das Buch antimetaphysisch. Theologisch betrachtet bietet es fideistische Apologetik. Man kann verstehen, daß es bei der Baseler Fakultät auf Ablehnung stieß.

Regensburg Norbert Schiffers

Wildiers, N. Max: **Weltbild und Theologie.** Vom Mittelalter bis heute. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1974). 416 S., 18 Abb. engl. br. DM 39.–

Jede Theorie kann nur verstanden (und anschließend beurteilt) werden, wenn man die Fragestellung kennt, aus der sie hervorging. Das gilt entsprechend auch für ein Buch. Vf. will nicht – wie der lapidare Titel zunächst vermuten läßt – eine systematische Überlegung über Weltbild und Theologie vorlegen; ihm geht es – der in der recht guten Übersetzung hinzugefügte Untertitel läßt es in etwa anklingen: „Vom Mittelalter bis heute" – um eine konkrete Frage: „Es ist... von allergrößter Bedeutung für den Theologen nachzuforschen, welches Weltbild bewußt oder unbewußt den Hintergrund seiner Glaubensaussagen bildet und welche Auffassungen vom Menschen und von der Welt mit dieser seiner Glaubenslehre eingebracht werden. Nur durch eine kritische Untersuchung der anthropologischen und kosmologischen Elemente, die im traditionellen System gegeben sind, kann die eigentliche Ursache der heutigen Krise offengelegt werden." (339/40). Darum geht es ihm eigentlich: um die heutige Krise, ihre Ursachen und ihre Überwindung. „Eine tiefgreifende Untersuchung der wahren Natur unserer Wirklichkeitserfahrung muß folglich auch als die erste Voraussetzung des Aufbaus einer lebenskräftigen Theologie gesehen werden" (340).

Dieser Absicht zufolge skizziert Vf. im 1. Teil den kosmologischen Hintergrund der mittelalterlichen Theologie (27–146) und zeigt auf, daß damals das traditionelle theologische System wahrhaft „lebenskräftige Theologie" war (zu einzelnem wird man kritisch Stellung nehmen müssen), im 2. Teil den Untergang des mittelalterlichen Weltbildes (147–291). Er kann verständlicherweise nur eine gedrängte Übersicht geben; zuweilen gleitet er wohl etwas zu sehr ins Detail ab. Das eigentliche Problem wird klar herausgestellt: das Festhalten an überkommenen kosmologischen Feststellungen und das Verurteilen neuer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse (z. B. Galilei) und das Nichtbeachten neuer theologischer Fragestellungen (z. B. Pascal) von diesen Positionen aus. Es ist auch heute noch eine erregende Frage, wieso es zu dieser Verhärtung, zu diesem Sich-verschließen (das ja z. T. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts währte!) kam. Auch Vf. weiß, daß die Frage unbeantwortbar ist: „Was wäre geschehen, wenn die Kirche sich unmittelbar dem neuen Weltbild angeschlossen hätte und sich, wie Galilei vorgeschlagen hatte, zum Verteidiger und Bundesgenossen der neuen Wissenschaft gemacht hätte?" – Er stellt sie jedoch (192). Man darf freilich nicht verschweigen, daß das Problematische dieses Übergangs im 17. Jahrhundert E. Gilson schon vor gut 25 Jahren viel klarer formulierte als Vf.: „Das Abenteuer des 17. Jahrhunderts sollte uns als Lehre dienen. Das Übel lag damals nicht in der Unkenntnis der neuen Wissenschaft, was man auch darüber sagen mag, sondern in der Illusion, als handelte es sich darum, die veraltete Wissenschaft des Aristoteles gegen die neue Wissenschaft zu verteidigen, während es sich darum gehandelt hätte, letzterer den wahren Platz im Lichte metaphysischer Prinzipien einzuräumen, deren Sinn man verloren hatte."

Im 3. Teil skizziert Vf. zunächst Züge des heutigen Weltbildes, vorab in der Sicht der Naturwissenschaften und modernen Phänomenologie (283–339), und gibt dann in Grundzügen einen modernen Syntheseversuch (Teilhard; 339–380) als Beispiel für die Möglichkeiten eines solchen recht gut wieder. Im letzten Kapitel (381–416) entwirft Vf. seine eigene Konzeption. Hierin wird ein Mangel besonders deutlich, der das ganze Buch durchzieht: die Unschärfe grundlegender Begriffe und Beurteilungen. Zugegeben: Es hat noch niemand vermocht, „Weltbild", „Weltanschauung", „Geschichtlichkeit" exakt zu definieren; man wünschte jedoch eine Aussage wie z. B. „die menschliche Existenz ist auch, was ihr Denken betrifft, von der Geschichtlichkeit gekennzeichnet" (106), präziser bestimmt. Was heißt hier: „gekennzeichnet"? Wie tief reicht diese „Kennzeichnung"? Ebenso zugegeben, daß es zutrifft, daß „Theologie immer ein Dialog (ist), der sich im Bewußtsein des gläubigen Menschen zwischen seinen religiösen Überlegungen und seiner Erfahrung von der Wirklichkeit vollzieht" (295) – das ist sie auch, aber nicht nur, wenn sie sich als Wissenschaft und zumal als kirchliche Theologie versteht! Man stimmt Vf. z. B. auch in etwa zu, wenn er schreibt, daß „das Universum nach unserem heutigen Empfinden nicht so sehr aus Dingen als vielmehr aus Ereignissen, nicht so sehr aus „Seiendem" als vielmehr aus „Geschehendem" besteht (wenn man uns diesen Ausdruck verzeihen will)" (313), so daß er den Aufbau einer „Werdemetaphysik" fordert, in der „nicht das Sein, sondern das Werden die absolute Vollkommenheit" ist (415). Man fragt jedoch, wie er eine solche Werdemetaphysik näherhin konzipiert: Wie kann in ihr z. B. „Möglichkeit", „Wirklichkeit", „Ereignis", „Gesetz" und dergl. mehr definiert werden?

Das vorliegende Buch erläutert eindringlich den Fragekreis „Weltanschauung und Theologie" in Einzeldarstellungen aus Vergangenheit und Gegenwart und regt an, ihn systematisch zu bedenken. Bei der Fülle der zitierten Fakten und Autoren wäre zumindest ein Autoren- bzw. Literaturverzeichnis angebracht gewesen.

Bonn Heimo Dolch

Friemel, Franz Georg: **Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession.** – Leipzig: St. Benno-Verlag 1972. XVIII, 363 S. (Erfurter Theologische Studien Bd 29) kart. DM 28.–

Schon zwischen den beiden Weltkriegen hatte der verdienstvolle Altmeister der Sailerforschung Hubert Schiel in verschiedenen Beiträgen das Verhältnis Sailers zu den anderen christlichen Konfessionen zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung gemacht. Eine umfassende Darstellung der ökumenischen Theorie und Praxis Sailers fehlte aber bisher, wenn auch mit der Studie „Johann Michael Sailer und der ökumenische Gedanke" (1955) von F. W. Kantzenbach ein bedeutender, aber nicht umfassender Versuch von protestantischer Seite vorlag.

Friemel behandelt sein Thema in vier Teilen. Im 1. zeichnet er die Umwelt, in der sich Sailers Dialog mit den evangelischen Christen abspielt (10–72). Besondere Aufmerksamkeit widmet er der kontroverstheologischen Situation der Zeit Sailers, den Unionsbestrebungen seines Lehrers B. Stattler und seines Freundes B. Mayr.

Im 2. Teil (73–202) unternimmt er den Versuch, aus Sailers Werk eine Lehre über das Verhältnis zu den Nichtkatholiken zusammenzustellen. Zu diesem Zweck untersucht er Sailers Auffassung von Toleranz, die bei ihm immer wiederkehrende Betrachtungsweise theologischer Probleme aus der Sicht des Theismus, Christianismus und Katholizismus und deren Verhältnis zueinander.

Der 3. Teil (203–321) zeigt Sailers Theorie in der gelebten Praxis. So werden seine wichtigsten Freundschaften mit evangelischen Christen dargetellt und seine Haltung zu bedeutenden ökumenischen Sachproblemen, besonders zur Problematik der Konversion, aufgehellt.

Der letzte und kürzeste Teil (323–345) zieht Verbindungslinien zur heutigen ökumenischen Situation nach dem II. Vatikanischen Konzil und zeigt überzeugend die exemplarische Bedeutung Sailerscher Gedanken und Lebensvollzüge für die Gegenwart auf.

In einem kurzen Anhang (347–355) veröffentlicht Vf. eine „Trauungsform", von der er behauptet, es handele sich um das Formular, das Sailer am 18. Januar 1802 fertiggestellt habe (347 Anm. 1).

Aufbau und Argumentationsweise dieser bisher jüngsten Arbeit über den „Heiligen einer Zeitenwende" (W. Schlags) überzeugen auf der ganzen Ebene. Vielleicht stünden jedoch das 17. (und 18.) Kapitel besser am Anfang des III. Teils. Gerade der dritte Teil, in dem u. a. die Freundschaften Sailers mit J. C. Lavater, C. A. Dann, M. Claudius, der Gräfin E. A. Stolberg-Wernigerode und Anna Schlatter-Bernet samt ihrem pietistischen Kreis in St. Gallen geschildert werden, kann man nur mit innerer Anteilnahme lesen und und man bedauert, daß der ökumenische Geist Sailers in der katholischen Kirche erst weit über 100 Jahre später Heimatrecht gefunden hat.

Die wichtigsten Forschungsergebnisse enthält jedoch der zweite Teil. Die massiven Vorwürfe von Klemens Maria Hofbauer gegen Sailer wegen mangelnder Kirchlichkeit werden hier noch einmal widerlegt. Die Arbeit zeigt zwar, „daß Sailers Terrain die Ebene des gemeinsam Christlichen ist. Hier sieht er – auch von der Zeit her bedingt – seinen Auftrag als Schriftsteller, Professor und Christ. Er weiß sich in einer christlichen Gemeinschaft mit den Christgläubigen in anderen Konfessionen, noch ehe ein Nachdenken über das Problem der konfessionellen Besonderheit einsetzt" (5). Vf. weist aber überzeugend nach, „wie Sailer beide Ebenen, die des Christianismus und die des Katholizismus, ernst nimmt und miteinander vereinbart und wie er bei bleibender Bindung an die katholische Kirche den christlichen Brüdern aus den evangelischen Konfessionen aufs äußerste entgegenkommt" (ebd.). Dem widerspricht keineswegs Sailers Zurückhaltung zum Konfessionswechsel, die Friemel ausführlich analysiert und rechtfertigt (271–296).

Sailer hält anders als sein Lehrer Stattler und sein Freund Mayr die Wiedervereinigung der Konfessionen in seiner Zeit für aussichtslos. „Seine Konzeption einer Gemeinsamkeit mit den evangelischen Christen auf Grund des Christusglaubens geht parallel mit der illusionslosen Betrachtung der unökumenischen Wirklichkeit, die eine endgültige Beendigung der Spaltung der Christenheit nicht bald erwarten läßt. Er tut im Raume der geistlichen Wirklichkeit das Äußerste, weil es in die Richtung geht, die die Kirche immer zu gehen hat, er tut im Raume äußerer Organisation und Unionsplanung nichts, um nicht durch Menschenwerk das Werk Gottes zu blockieren. Im Zusammenhang mit der Frage nach einer apostolischen Kirche lernt er täglich, daß uns nur Einer helfen kann" (200f).

Der Rezensent hätte jedoch im zweiten Teil ein stärkeres Eingehen auf das von Kantzenbach aufgeworfene Problem des Sailerschen Kirchenbegriffs erwartet. Kantzenbach behauptet (Sailer und der ökumenische Gedanke, Nürnberg 1955, 35), Sailers Kirchenbegriff sei nicht der katholische. Trotz der Arbeit Geiselmanns über die Entwicklung des Sailerschen Kirchenbegriffs wünschte sich der Rezensent in einer Sailers ökumenischen Anschauungen gewidmeten Arbeit eine explizite Auseinandersetzung mit der These von Kantzenbach, wie es H. J. Müller (Die ganze Bekehrung, Salzburg 1956, 293 Anm. 286) andeutungsweise versucht.

Nicht befriedigen kann auch der Kommentar zu der im Anhang erstmals veröffentlichten „Trauungsform". Rezensent ist mit Vf. einig, daß diese Trauungsform von Sailer stammt, vertritt aber die Meinung, daß sie bereits eine verbesserte Form des bei Schiel (Briefe, 241) erwähnten Entwurfes darstellt. Der Rezensent darf sich die Begründung hier ersparen, da sie in der demnächst erscheinenden Dissertation des Rezensenten zu finden ist. So viel sei nur gesagt, daß Friemel bei seiner Hypothese die zweite Trauungsform, die in demselben Archiv unter derselben Nummer zu finden ist, weder erwähnt noch bei seiner These berücksichtigt. Doch hat diese nebensächliche Frage für Friemels Arbeit keine Bedeutung und schmälert daher ihren hohen wissenschaftlichen Rang nicht im mindesten.

Wissenschaftler und Praktiker des Ökumenismus werden Friemels Buch nicht ohne Nutzen und neue Impulse für ihre Arbeit aus der Hand legen.

Münster Manfred Probst

Lange, Ernst: **Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?** Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit – Kircheneinheit. – Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag (1972). 229 S. kart. DM 16.80

Das Buch bezieht sich auf die 1971 in Löwen gehaltene Plenumssitzung der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung", d. h. der „theologischen" Abteilung des Genfer ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Drei Jahre nach dieser Sitzung hat das Buch seine Relevanz deshalb nicht eingebüßt, weil manche in Löwen besprochenen Probleme auf der Tagesordnung der fünften Vollversammlung des Rates in Nairobi (1975) stehen werden und weil die Analyse der Sitzung und ihres Inhalts einen derart kritischen Charakter annimmt, daß die künftige ökumenische Tätigkeit gut daran täte, viele vom Vf. gemachten Vorschläge zu berücksichtigen.

Denn das Buch ist kein Bericht gewöhnlicher Art, auch kein bloßes Fazit der ökumenischen Bewegung. Vf. weiß die von außen herkommende Kritik an der ökumenischen Tätigkeit in seine Analyse einzubeziehen. So wird Löwen Anlaß zu einer ausgewogenen Bewertung der ökumenischen Arbeit in den letzten sechzig Jahren, aber auch zu einem nüchternen und aufgeklärten ökumenischen Bekenntnis (224). Sein Festhalten an der ökumenischen Utopie wirkt um so überzeugender, als Vf. seine Erfahrung in ökumenischen Kreisen und Tätigkeiten, die von links und rechts an die ökumenische Bewegung gerichteten Einwände, seine Zweifel, sogar eine gewisse Ungeduld über das Wirksamwerden der ökumenischen Theorie und Praxis, sein Unbehagen vor den großen Worten und der „organisierten Machtlosigkeit" (49) des ÖRK, aber auch sein Wissen um die nicht wiederkehrenden Chancen, die die ökumenische „konkrete Utopie" für die Gestaltung der menschlichen Zukunft bietet, deutlich zur Sprache zu bringen weiß. Trotz aller „Unschlüssigkeit" der ökumenischen Bewegung, ihrer Ziele und ihrer Methoden (171–195), hält er fest an der konkreten „Utopie einer geeinten und erneuerten Christenheit als ‚Sauerteig', als Modell, als Unruhe in der werdenden Weltgesellschaft, als Träger eines Impulses der Humanisierung" (12). Weil die Kirche von morgen nur ökumenisch beschreibbar ist und weil ihm die Zukunft der Kirche nicht gleichgültig ist, hält Vf. fest an der ökumenischen „konkreten Utopie" (71).

Über die aufgeklärte Bejahung des ökumenischen Engagements hinaus findet der Leser hier eine lebendige Einführung in die Arbeit der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung" des ÖRK und der ökumenischen Bewegung. Anläßlich der Sitzung in Löwen wird er mit der Geschichte der ökumenischen Bewegung und den Etappen ihrer theologischen Entwicklung vertraut gemacht, auch mit ihrem Denken und ihren Organisationen, ihrer Theorie und Praxis, ihrer experimentellen Rede und Arbeit (23). Dadurch ist das Buch nicht nur ein Bericht besonderer Art über eine Konferenz; es bietet auch Einsichten in die Geschichte der ökumenischen Bewegung vom jetzigen Standpunkt aus, in dem Ereignisse und Ideen der Vergangenheit ihren Wert und ihre Bedeutung erst richtig erhalten.

In Löwen wurde gezeigt, daß der „negative Konsensus" zwischen den Kirchen, der Konsensus über das, was nicht mehr trennt, breiter geworden ist (44). Die Zeit ist nun für die Kirchen gekommen, endlich zu sagen, was sie positiv gemeinsam haben (141, 186). Im Lichte der Diskussion über „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit" (dies war das Thema der Konferenz, dessen ambivalente Formulierung mehrmals umgekehrt werden konnte: Vgl. 141–147, 161–170) wird dem Text über Konziliarität höchste Bedeutung eingeräumt („der beste Text, der in Löwen erarbeitet worden ist: 178). Wird der Text mit vollem Ernst aufgenommen, dann bedeutet er, daß wir „am Vorabend des ‚wirklich universalen Konzils'" stehen (181). Was die Kirchen angeht, bedeutet dies, daß das Festhalten an der Trennung „unwahr und ungehorsam" ist (200–1). Im Kontext der universalen Friedensbemühungen bedeutet dies weiter, daß die Kirchen, die an der Aufgabe ihrer Ökumenizität arbeiten, „die Phantasie der Menschheit bei der Arbeit an ihren Friedensprojekten auf jeden Fall anregen" werden (223).

So kann Vf. zu zentralen, die ökumenische Bewegung betreffenden Fragen Stellung nehmen. Was treibt die ökumenische Bewegung? – Die ökumenische konktrete Utopie der geeinten und erneuerten Kirche der Zukunft. Was lähmt sie? – Das parochiale Gewissen (199), das unwahre

und ungehorsame Festhalten an der Trennung. Ihre beste Leistung? – Eine gemeinsame Verhandlungssprache (200). Ihr nächster Schritt? – Das Handeln als e i n e Gemeinschaft. Das Buch, das kritischer Bericht sein will, wird hier aufmunternd, die Kirche (im Singular) wird „zur Bürgschaft für den Schalom Gottes herausgefordert" (221). Die Kirchen haben „nicht unbegrenzt Zeit, ihre ökumenische Unschlüssigkeit zu überwinden" (202). An der Wirksamkeit ihrer Ökumenizität wird sich schließlich das Kirchesein der Kirchen entscheiden.

Dieser „kritische Bericht" (15) dient also nicht nur dem Sich-Einfühlen eines breiteren Kreises in die ökumenische Arbeit. Noch mehr ist es eine anregende Einladung an die Träger der ökumenischen Bewegung und an die Kirchen, ihre Verantwortung und die Chancen der Stunde wahrzunehmen.

Hamilton/Canada Gérard Vallée

Ginters, Rudolf: **Versprechen und Geloben.** Begründungsweisen ihrer sittlichen Verbindlichkeit. – Düsseldorf: Patmos (1973). 186 S. (Moraltheologische Studien, System. Abt. Bd 1) kart. DM 32.–

Diese Diss. ist inspiriert von der (englischen) analytischen Ethik, deren Arbeitsweisen sie sich zu eigen macht und die sie weithin zu Wort kommen läßt.

Der Untersuchung geht es speziell um das Versprechen. Aussagen verschiedener Ethiker dazu werden in ihren Grundlagen geprüft (K. Larenz, I. Kant, A. Reinach, W. D. Ross, H. A. Prichard, F. Bassenger, G. E. Moore). Die ausführliche Prüfung und Kritik werden unternommen, um zu klären, aus welchem Grund die „institutionellen Forderungen", aufrichtig zu versprechen und das Versprechen zu halten, auch sittliche Forderungen sind. Daraus sollen sich allgemein Einsichten ergeben, wie ethische Normen überhaupt zu begründen sind.

Indem diese philosophische Arbeit ethisch fundamentale Fragen erhellt, wird sie auch für den Moraltheologen bedeutsam. Für die mth. Diskussion der Gegenwart liegt der Wert der Untersuchung vor allem darin, noch einmal – hier speziell für das Versprechen – aufgewiesen zu haben, daß ein Rekurs auf das „Wesen" oder die „Natur" der Sache nicht schon ausreichende oder umfassende Begründungen für die sittliche Normierung liefert. Vielmehr ist nach den zu verwirklichenden Werten in ihren Relationen zu fragen. Die teleologische Argumentation erweist sich als einsichtig fundiert.

Die in der Arbeit angewandte rein rational analytische Arbeitsweise läßt Strukturen des Ethischen sichtbar werden, die anders nicht mit dieser Deutlichkeit zutage treten, dann nämlich, wenn mehr im Bereich des Personalen, Sozialen und Theologischen argumentiert wird. Gleichzeitig wünscht man sich, bei aller Freude an der rein rationalen Logik, die anderen Elemente mit eingebracht, zumal von den gewählten Autoren her die Gefahr besteht, bemerkenswert kurzschlüssig zu werden, wenn personale und interpersonale Relationen in ihrer Qualität angesprochen werden sollen. Allzu kraftlos wirkt dann leicht die Berufung auf das allgemeine sittliche Bewußtsein.

Dem Verf. ist für den mit dieser Arbeit implizit gegebenen Hinweis zu danken, daß neben den entwerfenden großflächigen Konzeptionen der Ethik die im einzelnen prüfende, nach-denkende Untersuchung unverzichtbar ist.

Der mit der Untersuchung eröffneten Reihe moraltheologischer Studien wäre zu wünschen, daß der Start an diesem notwendig einmal zu nehmenden Extrempunkt etwas über die Spannweite dessen aussagt, was hier veröffentlicht werden wird.

Münster Hans Kramer

Heinen, Wilhelm: **Begründung christlicher Moral.** Hrsg. von W. D r e i e r. – (Würzburg): Echter (1969). 352 S. br. DM 19.80, Lw. DM 29.–

Als Festgabe zum 60. Geburtstag W. Heinens hat W. Dreier den vorliegenden Band mit 21 Aufsätzen des Jubilars aus den letzten zwanzig Jahren herausgegeben.

Unter dem Titel „Zum Selbstverständnis katholischer Moraltheologie" gruppiert der Hrsg. Artikel, die für den spezifischen Ansatz Heinens grundlegend sind. Der zweite Teil des Buches umfaßt Aufsätze zu „Sein, Werden, Handeln des christlichen Menschen". Die beiden folgenden Abschnitte gelten den Themenkreisen „Schuldigkeit" – Schuld – Sünde" (III.) und „Krankheit und Leid als Reifungskrise" (IV.). Weitere Arbeiten gehen „Unbewußten Fragen und Forderungen an die Moraltheologie" nach (V.), die restlichen endlich haben die „Moraltheologie in kirchlicher Cura Pastoralis" zum Gegenstand (VI.).

Den Ausgangspunkt seines Bemühens um eine gültige, d. h. realitätsgerechte Moral nimmt Vf. bei der Feststellung, daß im Mittelpunkt des Nachdenkens und geistigen Ringens in der Neuzeit überhaupt, besonders aber im Anschluß an die beiden Weltkriege, die Frage nach dem Menschen stehe. Auf dem Wege einer allzu naiven geschichtstheologischen Interpretation dieses Faktums, in deren Verlauf beispielsweise Kants autonome Moral ohne weiteres als „Verirrung" (14) abgetan wird, kommt der Autor zum Schluß, allein die Neuentdeckung des christlichen Gottesbildes und einer dementsprechenden „rechten Auffassung vom Sein und Sollen des Menschen" (12) biete eine Möglichkeit zur Überwindung der Krise. Er vergleicht die christliche Moral mit einer Ellipse; deren beide Brennpunkte sind Gott bzw. seine Offenbarung, andererseits der Mensch samt seiner Individualität und Situiertheit.

Während Vf. bezüglich des Inhalts der Sittlichkeit keine Schwierigkeiten sieht, kreist sein ganzes Denken um das „Wie" der Verwirklichung der sittlichen Botschaft des Christentums. Demnach ist die Aufgabe, vor die er sich gestellt sieht, die anthropologischen Bedingungen und Gründe für die christliche Existenz aufzuzeigen („anthropologische Grundierung und Motivierung" 28). Die Durchführung dieses Programmes baut anfangs auf der Schichtenpsychologie Ph. Lersch's auf, in den späteren Aufsätzen dagegen fast ausschließlich auf der Strukturpsychologie A. Vetters. Von daher erklärt sich Heinens etwas eigenartige Terminologie des „Kardia-Bereichs", der „emotionalen Mitte" u.ä.m., welchem für die Integration der Kräfte des Unbewußten zuständigen Strukturelement der menschlichen Person Moralität wie auch Religiosität zugeordnet werden. Eine derartige Zuordnung erfordert einerseits die Überschreitung einer reinen Bewußtseinstheologie und läßt Mysterium, Symbol, Bild als Konstitutiva jeden Sprechens von und zu Gott erscheinen; andererseits ermöglicht sie, den indikatorischen Gehalt auch des wortlosen Ausdrucks, namentlich des Fehlverhaltens, zu entbergen. Fehlverhalten verweist auf Vernachlässigung der „kardialen Mitte" bzw. der Grundgestalten der personalen Relation (Vater, Mutter, Mann, Frau, Sohn, Tochter, Bruder, Schwester), um deren Gelingen sich der Mensch zeitlebens in einem Reifungs- und Entfaltungsprozeß bemühen muß, wenn er jenen vierfachen Antagonismus, in dem er sich schon immer vorfindet, (Widerstreit im Menschen selber, Widerstreit mit dem Du, mit Natur und Kosmos, mit Gott) bewältigen können will.

Von diesem Ansatz aus eröffnet sich H. ein weitgespanntes Themenfeld. Am hervorstechendsten sind seine Interessen an Pastoral und Pädagogik. Von Leid, Krankheit, Schuld erstreckt sich das Panorama der Gedanken bis zu Zölibat, Laisierung, Kirchenbau, Straßenverkehr, Jugendstrafvollzug.

Angesichts der Krise sowohl des Menschenbildes überhaupt wie der Moraltheologie im besonderen hat Vf. erkannt, daß Theologie in Theorie und Praxis ohne Anthropologie nicht auskommen kann. Er hat es aber – davon zeugen diese Arbeiten – bei der Erkenntnis der Notwendigkeit eingehender Kenntnis des Menschen und seiner Situation nicht belassen, sondern selbst einen Beginn im Gespräch mit den Humanwissenschaften gemacht. Allerdings gerät ihm die Einseitigkeit, mit der er an die Vettersche Psychologie anknüpft, nicht unbedingt zum Vorteil; ebenso sind seine Gedankengänge nicht frei von Psychologismen: So, wenn etwa „Honest to God" „als Symptom des aufbrechenden Unbewußten in der Theologie" verstanden wird und die Krankheit seines Verfassers (der übrigens John A. T. Robinson, nicht einfach A. T. Robinson heißt) als Interpretationsschlüssel empfohlen wird (63). Nicht minder fraglich dürfte es sein, ob man die architektonische Trennung von Kirchturm und -schiff als „Ausdruck der ungeklärten Einstellung zur Ehe, in der Mann und Frau m i t e i n a n d e r, nicht nebeneinander sein und leben sollten" deuten kann (67).

Die nahezu völlige Außerachtlassung der Bibel rächt sich dadurch, daß Vf., was das theologische Element der Moral betrifft, über die seinsethische Auffassung eines dem Menschen eingestifteten „objektiven Gesetzes" (30 u. ö.) nicht hinauskommt; dies aber dürfte dem Stellenwert, der Eigenart und dem Kontext, in die Sittlichkeit sowohl in den klassischen Texten des AT, als auch bei den Synoptikern und am meisten bei Paulus gestellt ist, kaum gerecht werden. Es erklärt aber im Gegenteil sehr wohl eine Reihe apodiktischer, durch kein Argument abgedeckter Sätze an entscheidenden Stellen des Gedankengangs. So heißt es beispielsweise S. 25: „Aus dem Scheitern aller selbstherrlichen und autonomen Bestrebungen des Menschen erhellt immer wieder aufs neue die Notwendigkeit der Gottesliebe. Der Mensch, der sich nicht in der Gottesliebe verliert, um sich zu finden, wird sich völlig verlieren." oder: „Alles Große und Echte ist einfach, weil es ein Abglanz, eine Transparenz Gottes ist. Wo es in dieser Welt kompliziert zugeht, sind stets Menschen die Verursacher." (101) Gelebter Heroismus überzeugt; wo er aber doziert wird, kann er zum Hohn werden: „Jegliches Leid stammt und wächst aus der Liebe, ... Leid und Krankheit sind letztlich Heimholung des Menschen in die gültige Liebe, sind Heimsuchung des Menschen aus der Ungeborgenheit in

das Geborgensein, aus der Ratlosigkeit des Vagierens und Vagabundierens in den gefriedeten, umhegten Raum, den die sorgende und pflegende Liebe beseelt." (209)

Desgleichen fragt sich der Leser, was Vf. im letzten Aufsatz des Bandes wohl unter „Phänomenologie" verstehen mag. Hätten Sätze wie: „Gehorchen oder Gehorsamen gehört zum Wesen des Menschen..." (326. Es handelt sich nicht um eine Zusammenfassung, sondern um den Anfang des ganzen diesbezüglichen Abschnitts!) und: „Die einzige Autorität, die aus sich existiert, in sich ihren Existenzgrund hat, ist Gott. Jede menschliche Autorität ist von Gott verliehen, ...Gott ist die Autorität, weil er Ursprung und Erhalter alles Seins, jeglicher Macht ist. Der Mensch dagegen hat Autorität, von Gott seinem Schöpfer..." (326f) phänomenologischen Charakter, so gäbe es heute wohl weder eine Glaubens- noch eine Autoritätskrise.

Neben Druckfehlern geht eine Reihe weiterer formaler Mängel zu Lasten des Hrsg. Anmerkungen, die auf Arbeiten anderer Autoren im selben Band, wo H. Aufsatz erstmals veröffentlicht wurde, hinweisen, unverändert in den Kontext des neuen Sammelbandes zu übernehmen, ist schlechthin sinnlos (16.24.256). Aber selbst wenn Vf. in den Anmerkungen auf seine woanders veröffentlichten Beiträge verweist, wurden diese Angaben nicht einmal in diesem Falle auf den neuen Zusammenhang abgestimmt, obwohl der vorliegende Band diese anderen Arbeiten enthält und ihre schwere Zugänglichkeit im Vorwort als ein Grund der Wiederveröffentlichung genannt wird (52. 59. 62. 117. 214. 216. 268. 274. 279. 294). Bei anderen Aufsätzen wieder wurden die Anmerkungen im Text belassen, statt sie – wie im übrigen Buch – in Fußnoten unterzubringen (157. 228. 256. 300). Eine ähnliche Unterlassung gilt bezüglich der Zitation von Texten des II. Vaticanum; sie erfolgt einmal nach Rahner-Vorgrimmlers Konzilskompendium, das andere Mal noch nach einer vorläufigen KNA-Übersetzung (46 bzw. 49). Immerhin wird Heinens Habilitationsschrift selbst in älteren Aufsätzen mit dem geänderten Titel der dritten Auflage von 1968 aufgeführt, allerdings auch dies nicht mit Konsequenz (193. 250. 324. 338). Daß die Formulierung „Zoon Politikon καὶ κοίνοικον" (sic! 228) bei der Korrektur übersehen wurde, ist unverständlich. – Ordentlich sind hingegen die abschließenden Personen- und Sachregister. –

Heinens im besten Sinne seelsorgerliches Bemühen um eine dem Menschen von heute angemessene Moral muß unbedingt positiv gewertet werden. Seine Aufsätze enthalten sehr viele treffliche Einzelbemerkungen (starke Betonung der Bedeutung der Familie, der intakten Persönlichkeit des Seelsorgers; der Aufsatz über das Strafen u.a.), sind aber auch nicht frei von Banalitäten (z. B. 280ff. 317). Allerdings haben sich die Probleme der Moraltheologie inzwischen nicht wenig verlagert und sind um einiges grundsätzlicher geworden. Was bei H. noch ein Problem der Moralverkündigung zu sein scheint, ist seit einigen Jahren als Existenzkrise der Moraltheologie offenbar geworden; diese betrifft sowohl ihren spezifisch theologischen Charakter wie auch überhaupt ihre Gestalt als eine Autorität beanspruchende Ordnung. Der Titel der vorliegenden Sammlung, „Begründung christlicher Moral", weckt die Erwartung, es handle sich um einen Beitrag zur skizzierten Problematik. Das freilich vermögen diese Aufsätze nicht zu leisten; ihre erneute Veröffentlichung muß als ein Stück theologiegeschichtlicher Dokumentation verstanden werden.

Freiburg i. Br. Bernhard Stoeckle/Konrad Hilpert

Rinkens, Hubert: **Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen im Naturrecht bei Hugo Grotius (1583–1648), Samuel Pufendorf (1632–1694) und Christian Thomasius (1655–1728).** – Mainz/Aachen, Malteserstraße 9, am Ponttor: Fotodruck 1971. 203 S.

Vf. stellt unter genauer Zitation der Quellen und in einem guten Stil den anthropologischen Standort der Eherechtslehre der genannten Vertreter des sogenannten Vernunftrechts heraus, wobei überzeugend bewiesen wird, daß im Zuge der Aufklärung und des Rationalismus bei diesen Philosophen „das ganzheitliche, christlich-mittelalterliche Verständnis der menschlichen Daseinsweise als eine Einheit von Natur und Gnade im ethischen Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Liebe von der Wurzel her aufgehoben und das Tor geöffnet ist für zahlreiche Monismen und Dualismen in der philosophischen und theologischen Anthropologie der nachreformatorischen Zeit" (187).

Von daher überrascht es nicht, wenn bei Grotius u. a. *cohabitatio, consortium, consociatio maxime naturalis, coniunctio maris cum foemina* usw. synonym gebraucht werden und nicht kritisch unterschieden werden, wie auch keine klare Darstellung der Ehezwecke gegeben ist. Daß die Gleichstellung der Frau gegenüber dem Mann fehlt, braucht angesichts der Tatsache, daß Grotius selbst das Konkubinat „als eine wesenhaft bestehende Ehe" bezeichnet (7) nicht zu verwundern.

Natürlich ist man bei dem Studium dieser wertvollen Dissertation überrascht, wie wenig tief und gründlich Grotius, Pufendorf und Thomasius das Wesen der Ehe und die Natur des Menschen erfaßt haben, wo sie aber juristisch korrekt definieren, sind sie noch vom damaligen kanonischen Recht abhängig.

Das genannte Werk kann Kanonisten und allen, die sich mit grundsätzlichen Fragen der naturrechtlichen Betrachtung der Ehe befassen, sehr empfohlen werden.

Aachen Joseph Brosch

Deussen, Gieselbert: **Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI.** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1973. 355 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd 5) kart. DM 46.–

Giselbert Deussen gehört zu jener kleinen, aber in ihrer Wirkung bemerkenswerten Gruppe von Theologen, die nach abgeschlossenem Theologiestudium die Publizistikwissenschaft entdeckt und für ein fruchtbares Zweitstudium genutzt haben, im gegebenen Falle als Kombinationsfach zur Christlichen Sozialwissenschaft. Er hat die anregenden und substanzschaffenden Diskussionen der ersten Phase der ‚Religionspublizistik' mitgetragen, wie sie dem Institut für Publizistik der Universität Münster in den beiden ersten Dritteln der sechziger Jahre eine besondere Note gaben.

Die Untersuchung der ‚Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI.', die dem FB Kath. Theologie an der Universität Münster als Dissertation vorgelegen hat, ist nicht zuletzt durch die Frage nach der Sinnhaftigkeit einer besonderen ‚Theologie der Massenkommunikation' angeregt worden. Vf. geht dabei, publizistikwissenschaftlich orientiert, von der Eigengesetzlichkeit des Sachgebietes Massenkommunikation aus. Er beobachtet – u. E. zutreffend –, daß die Kirche neue Medien „zunächst unbekümmert in ihren Dienst" genommen, dann aber „wie in einem betroffenen Innehalten und Atemholen – diese Verkündigung und die Art und Weise ihrer Vermittlung im Lichte ihres Auftrages und im Hinblick auf etwaige Modifikationen der Verkündigungsinhalte durch die neuen Weisen der Verkündigungsmittel" kritisch überprüft habe. Dies sei meist aus einem „betont ethischen Interesse" heraus geschehen. Hier ist die Kernfrage der Untersuchung über Paul VI. verankert, wenngleich an anderer Stelle (21) die u. E. hinter der Frage nach medienbedingten Modifizierungen von Verkündigungsinhalten stehende Sorge der Kirche um „Herrschafts- und Privilegienverluste" deutlich bezeichnet wird. Für den auf eine Ethik zielenden Frageansatz sind Pauls VI. Stellungnahmen zu Themen der Massenkommunikation in der Tat besser geeignet als ähnliche Aussagenkomplexe anderer Päpste: nicht nur weil es zahlenmäßig mehr sind (96 von D. registrierte Stellungnahmen zwischen 1963 und 1971, – 58 bei Pius XII.; vgl. S. 14, Anm. 6), sondern weil ihre Inhalte oft genug auf der Schwelle zwischen herkömmlicher normativer Anspruchsdeklaration und modernem Verständnis von Kommunikation angesiedelt sind.

Das Buch gliedert sich, nach einer Einleitung, die methodische Vorbemerkungen und Auskünfte über die Quellen gibt, ferner die besondere Verbundenheit Pauls VI. mit der Welt der Massenmedien darlegt und die Gliederung erläutert, in sechs Kapitel: 1. Die Päpste von Gregor XVI. bis Paul VI. zur „Freiheit der Publizistik", 2. Ethik der Aussage bei Paul VI., 3. Ethik des Aussageträgers (Berufsethos des Informators), 4. Theologische Ethik der Information, 5. Päpstliche Informationsethik und innerkirchliche Öffentlichkeit, und 6. Zur Problematik einer Ethik der Massenkommunikation.

Während der Autor seine Methode der Text-Interpretation (13) recht anspruchsvoll als ein besonderes, auf verschiedene Bezugsrahmen sich erstreckendes Verfahren beschreibt, erfaßt er seinen Gegenstand wohltuend nüchtern: „Papst Paul VI. hat nirgends eine systematische Ethik der Massenkommunikation entwickelt" (12). Weil aber eben dieser Papst für Aussagen zum Thema Kommunikation nicht selten – so Vf. – kirchliche Lehrautorität in Anspruch nimmt, ergeben sich Konflikte, – z. B. zwischen einem im Grunde naiven Verhältnis zur Wirkungsfrage („Der Papst betrachtet die publizistische Handlungswirklichkeit als kausalistisch-einlinig gerichtete Hinsagekommunikation ..."[269]). und den Erfahrungen

der Erfolglosigkeit: „Gerade auf die vermeintlich machtvollen Einflußmöglichkeiten der Journalisten hatte der Papst gebaut. Doch die minimale Reaktion auf die maximale mediale Darbietung sollte ihn veranlassen, den ‚Macht'faktor ‚Informator' nicht zu hoch zu veranschlagen. Seine drängenden Aufrufe sind machtlose Symbole geblieben, die wie folkloristische Darbietungen via Massenmedien konsumiert wurden" (158).

Diese Wirkungsschwäche erstreckt sich ganz offensichtlich auch auf die zahlreichen Aussagen Pauls VI. zur publizistischen Ethik. Der Mangel an Straffheit und Systematik, der Hauch von Gelegenheitsrhetorik, der ihnen oft genug anhängt, läßt trotz der Deussenschen Klärungsbemühungen bisher kein klares Bild aufkommen. Das hängt nicht zuletzt mit der unklaren Placierung auf dem theologischen Feld zusammen: verschiedene Standpunkte einbeziehend, verschiedene Wissenschaften bemühend, macht der Papst dennoch „keinen Hehl daraus, daß er als Vertreter der Kirche und somit als Theologe spricht. Von daher haften seinen Äußerungen eine Vieldeutigkeit und Unschärfe der Begriffe und Kategorien an" (197). Wie weit der von Deussen herausfiltrierte Katalog theologischer Kategorien den Ansprüchen moderner Theologie entspricht, untersteht nicht der Urteilskompetenz des Publizistikwissenschaftlers. Es handelt sich vornehmlich um die humane Qualität von Kommunikation, um das „Wahrheitsfundament", um die Voranstellung des Glaubens (und insofern der „Theorie" vor der Praxis), um die Theologisierung des Begriffs Kommunikation via ‚Brüderlichkeit' und durch die Zielsetzung „von der Communicatio zur Communio" (als Überschreitung des lediglich Humanen [222f]).

Am Ende bleiben, wie zu erwarten, eine Menge Fragen offen, die der Autor nicht ungeschickt in die Forderung nach einer publizistischen Ethik als Handlungslehre einmünden läßt. In der Tat wird uns dieses Problem – aus schlicht kommunikationspolitischen Gründen – in den nächsten Jahren in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen mehr beschäftigen, als uns lieb sein dürfte. Denn der Hintergrund der „Öffentlichkeit einer freien, pluralen Gesellschaft", von dem Vf (327) spricht, ist ideologisch und praktisch-politisch auch in westlichen Ländern nicht mehr unangefochten. In dieser Hinsicht könnten Argumente der höchsten Lehrautorität und ihre erhellende Interpretation neue Aktualität gewinnen. Das gilt auch für die hier vorgestellte Untersuchung. – Nebenbei muß bemerkt werden, daß der Buchausgabe sorgfältigeres Korrekturlesen gut getan hätte.

Salzburg Michael Schmolke

Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft. Hrsg. von Jakobus Wössner. – Stuttgart: F. Enke 1972. VII, 419 S. Balacron geb. DM 45.–

Nicht nur in der wissenschaftlichen Forschung, auch in der alltäglich verstandenen Lebenspraxis vieler Menschen der westlichen Industriegesellschaften treten die Themen „Religion", „Christentum", „Großkirchen" als unterscheidbar und unterschieden auseinander. Die Rede Jürgen Habermas' vom „Atheismus der Massen" dürfte zu pauschal sein; die in ihren Erscheinungsweisen sehr unterschiedliche religiöse Sensibilisierung läßt sich seinem Konzept sozialer Evolution nicht ohne weiteres einordnen. Daß aber die motivbildenden Traditionen auch und gerade in den Großkirchen ihre naturwüchsige Kraft zunehmend verlieren, daß „Sinn" auch und – angesichts der auf diese Funktion zielenden Erwartungen – gerade in den Großkirchen „knapp" wird, scheint doch eine über kurzfristige Erscheinungen hinausgehende Tendenz zu sein.

Die These, daß der gegenwärtige Zustand von „Religion, Kirche und menschlichen Institutionen ... einen Schwellenwert erreicht" habe, stellt der Hrsg. Jakobus Wössner dem Band „Religion im Umbruch" voran. Die Beiträge des Buches reichen von Thomas Luckmanns grundlegenden Reflexionen über „Religion in der modernen Gesellschaft" bis zu Leo von Deschwandens Forschungsansätzen zur Untersuchung einiger wesentlicher Aspekte der heutigen Situation der Priester („Die Rolle des Gemeindepriesters zwischen Kirche und Gesellschaft"); sie reichen also von Luckmanns anthropologischem Religionsbegriff („Menschwerdung ist Sozialisierung: Einübung und Einzwängung in ein das Einzeldasein transzendierendes Sinngefüge. Wenn man von einer religiösen Konstante sprechen will, so ist sie mit dieser Funktion gegeben. Sozialisierung als religiösen Prozeß zu verstehen heißt, den Menschen als religiöses Wesen zu definieren") bis zur Frage Deschwandens, ob der Pfarreipriester Motor sozialen Wandels sein oder werden könne.

Dieser in mehrfacher Hinsicht gewichtige und konzentrierte Lektüre fordernde Band bringt unter den speziellen Aspekten von Religion und Kirche auch Niklas Luhmanns Theoreme über „Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen". In Manuskriptform kursierten diese Überlegungen des Bielefelder Ordinarius für Soziologie (und wohl produktivsten wie meistdiskutierten deutschen Vertreters der soziologischen Systemtheorie) längere Zeit als Geheimtip der (vor allem der protestantischen) Up-to-date-Theologie, zumindest „nördlich der Main-Linie". Nimmt man Luhmanns umfänglichen Text über „Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution" hinzu (erschienen im Band 85 der „Sammlung Luchterhand": Dahm/Luhmann/Stoodt, Religion. System und Sozialisation, Darmstadt und Neuwied 1972), dann hat die Auseinandersetzung mit seinem funktional-strukturellen Religions- und Kirchenverständnis eine verläßliche Grundlage. Allerdings sollte sie in jedem Fall im Kontext seiner folgenreichen allgemeinen Theorieproduktion geschehen, im Kontext auch etwa seiner Kontroverse mit Habermas.

Zwei theologische Versuche verdeutlichen das Dilemma, in das die Theologie dabei gerät: In „Wissenschaftstheorie und Theologie" (Frankfurt/M. 1973) versucht Wolfhart Pannenberg die Herausforderung auf gleicher Ebene anzunehmen; um seine eigene These jedoch zu sichern, ist er schon auf ein selektives Referat angewiesen, das die Luhmannsche Theorie nicht umfassend einholt. Dorothee Sölle dagegen – die Aussichtslosigkeit einer die gleichen Prämissen teilenden Entgegnung vielleicht ahnend – stellt sich trotzig zunächst einmal quer zu dieser Theorie und wirft ihr Apathie (Leidens- und Leidenschaftslosigkeit) vor: „Mit dem christlichen Glauben hat das Luhmannsche System ungefähr so viel zu tun wie der Tod Jesu mit Oberammergau." Die wissenschaftstheoretisch argumentierende wie die protestierende Entgegnung haben ihre partielle Überzeugungskraft; das letzte Wort in diesem auch ideen-politischen Streit können (und wollen) sie wohl nicht sein.

Münster Ferdinand W. Menne

Aron, Raymond: **Hauptströmungen des soziologischen Denkens.** 1. Band: Montesquieu, Auguste Comte, Karl Marx, Alexis de Tocqueville, 2. Band: Emile Durkheim, Vilfredo Pareto, Max Weber. – (Köln): Kiepenheuer & Witsch (1971). 319 u. 270 S. kart. DM 58.–, Ln DM 72.–

Von Raymond Aron erschien auf Deutsch zunächst ein kleines, bereits im Jahre 1935 verfaßtes Buch: Deutsche Soziologie der Gegenwart (1953 überarbeitete Fassung: Stuttgart 1969). In einer Zeit des intellektuellen Zusammenbruchs und der Überfremdung durch den von den Vereinigten Staaten herkommenden Empirismus ebnete Aron damit den deutschen Soziologen den Weg zurück zu den Quellen ihrer Tradition. Eine ähnliche Funktion kann das weitaus umfangreichere, hier zu besprechende Werk für eine Generation erfüllen, die zwar die Namen der Klassiker wiederum kennt, jedoch einen Zugang zu ihren Werken nicht mehr findet. Die Stärke dieser sieben Studien (welche für die deutsche Ausgabe um zwei jüngere Aufsätze zu Comte und de Tocqueville ergänzt wurden) liegt zunächst in der werkgetreuen Einführung in die Gedanken der Autoren und vor allem in ihre wirkungsgeschichtlich relevanten Thesen. Die Darstellung (und auch die Sprache des Übersetzers!) ist klar und einfach, ohne jedoch den Gedanken Gewalt anzutun. Die einzelnen Kapitel eignen sich demzufolge bereits für Anfänger, die sich dem Werk eines der ‚großen Autoren' nähern möchten. Gleichzeitig eignen sich die beiden Bände als Ganzes genommen zur anspruchsvollen Einführungslektüre für diejenigen, welche sich noch die Mühe machen, das soziologische Denken von seinen Ursprüngen her zu lernen. Sowohl in den einzelnen Kapiteln wie auch in den die beiden Bände zusammenfassenden Abschnitten am Schluß der beiden Bände finden sich zahlreiche Verweisungen und Vergleiche, welche die geistesgeschichtliche und sozialgeschichtliche Einordnung der Autoren wie auch die Beziehungen zwischen ihren wissenschaftlichen Systemen deutlich machen.

Aber die beiden Bände stellen weit mehr als eine gründliche Einführung dar. Zwar sind sie aus Vorlesungen an der Sorbonne hervorgegangen und spiegeln den lebendigen Vortragstil Arons auch in der deutschen Übersetzung durchaus wieder. Die in ihnen enthaltenen Interpretationen sind die Frucht einer sich über mehrere Jahrzehnte hinziehenden Beschäftigung mit den Autoren und von eigenständiger geistiger Bedeutung. Die Lektüre der Studie über Karl Marx beispielsweise, welche zu einer Zeit entstanden ist, als der Marxismus im Westen noch die Spezialität einiger französischer Intellektueller war, erscheint auch heute noch als geradezu wohltuend gründliche Interpretation des Marx'schen Gesamtwerks und seiner Wirkungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der ökonomischen Schriften. – Vergleicht man den zweiten Band mit dem den gleichen Autoren gewidmeten Erstlingswerk von Talcott Parsons, so überzeugt vor allem die Fähigkeit, das Werk der Autoren aus sich selbst zum Sprechen zu bringen und für die Gegenwart fruchtbar zu machen, anstatt sie zu mehr oder minder leistungsfähigen Zeugen für die eigene Theorie zu degradieren. Zwar wird die Kritik des Autors (wie auch sein Bekenntnis zu den Schlußfolgerungen von Tocqueville und seine Bewunderung für Marx und Weber) deutlich – mit einem distanzierten Engagement – ausgesprochen, doch entwickelt sich die Kritik in einer bemerkenswert werkgetreuen Weise – sozusagen dialogisch und nicht denunziatorisch.

So sind diese Bände gleichzeitig ein soziologisches Nachschlagewerk, eine Einführung in das soziologische Denken und eine brillante Darstellung wesentlicher Aspekte der europäischen Geistesgeschichte für Nichtsoziologen.

Bielefeld Franz-Xaver Kaufmann

Handbuch der Erwachsenenbildung. Hrsg. von Franz Pöggeler. **Band I: Pöggeler,** Franz: **Erwachsenenbildung.** Einführung in die Andragogik. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1974. 308 S. Lw. DM 46.–, Subskr. DM 39.–

Vf. legte 1957 erstmals eine „Einführung in die Andragogik" vor. Seitdem hat sich die Theorie und Praxis der Erwachsenenbildung in vielen ihrer Perspektiven, Kategorien und Faktoren gewandelt. Vf. selbst ist an dieser Entwicklung durch zahlreiche Publikationen und persönliche Kontakte beteiligt. Daß aus seiner Feder eine neue zusammenfassende Einführung in die Erwachsenenbildung vorliegt, werden ihm beide Gruppen danken, an die er sich mit diesem Buch wendet: sowohl die erfahrenen Kenner als auch der immer größer werdende Kreis derer, die eine Mitarbeit in der Erwachsenenbildung intendieren und eine Übersicht über dieses Aufgabenfeld suchen.

Die Einführung enthält – umfaßt von einer Einleitung und einem Ausblick – folgende Kapitel: Begriffe – Voraussetzungen – Motive, Aufgaben, Ziele – Teilnehmer – Mitarbeiter – Inhalte – Methoden – Einrichtungen – Träger. In diesem Aufbau spiegelt sich die propädeutische Intention des Verfassers, „perspektivisch die sachlogischen Zusammenhänge all der Phänomene und Fakten aufzuweisen, die für die Erwachsenenbildung relevant sind" (11). Dieser Aufweis geschieht allerdings nicht im Sinne einer bloß aneinanderreihenden Nennung, sondern mit dem Anspruch eines Theorieansatzes. Vf. legt seinen Ansatz zwar im Rahmen des heutigen Selbstverständnisses der Erziehungs- und Bildungswissenschaft als ‚offenes Problemfeld' und mit dem Zugeständnis der baldigen Revisionsbedürftigkeit vor; aber er hebt gleichzeitig die Notwendigkeit theoretischer Versuche hervor, die nicht nur Praxis erklären und formulieren, sondern diese auch revidieren und innovieren.

Da das vorliegende Buch selbst in geraffter Weise die Fülle der für die Erwachsenenbildung bedeutsamen Problemfelder darstellt, ist es für den Rezensenten unmöglich, diese Zusammenfassung noch einmal komprimiert zu referieren. Statt dessen sei der Interessent auf einige Vorzüge des Buches aufmerksam gemacht, die ihn bei der Lektüre erwarten:

a) Die außerordentliche Erfahrenheit und Informiertheit des Verfassers lassen den Leser an einer zuverlässigen Übersicht partizipieren, die in der gegenwärtigen Situation der Literatur zur Erwachsenenbildung anderenorts kaum zu finden ist.

b) Besonders wertvoll erweist es sich, daß Vf. nicht nur mit der Erwachsenenbildung und den Verhältnissen in Deutschland vertraut ist, sondern die Fragestellungen der Erwachsenenbildung in die umfassende bildungswissenschaftliche und bildungspolitische Diskussion einordnet und dabei auch die Theorie und die Praxis der Erwachsenenbildung außerhalb Deutschlands in das Gespräch einbringt.

c) Vf. zeigt, wie man bei voller fachlicher Kompetenz eine Sprache anbieten kann, die auch für den Nichtfachmann verständlich ist und ihm Zugänge zu den jeweiligen Fragebereichen eröffnet.

d) Obwohl Vf. die zum Teil sehr spannungsgeladenen Auseinandersetzungen um die Konzeptionen der Erwachsenenbildung aufweist und dabei selbst engagiert ist, vermeidet er eine unsachliche Verzeichnung anderer Positionen, einseitige Problemdarstellungen und ideologisch enggeführte Lösungsangebote.

e) Das Buch erweist seinen Handbuchcharakter u. a. darin, daß man sich auch unabhängig von der Lektüre anderer Abschnitte über einzelne Problemfelder informieren kann.

f) Über das detaillierte Inhaltsverzeichnis hinaus bewährt sich das ausführliche Sachregister als Schlüssel für das Werk.

Bei der Rezension dieses Buches in einer theologischen Zeitschrift, deren Leser zum Teil auch und gerade an einer Verhältnisbestimmung zwischen Kirche (bzw. Gemeinde) und Erwachsenenbildung und an einer Ortsbestimmung der theologischen Erwachsenenbildung im Gesamt der Erwachsenenbildung interessiert sind, sei darauf hingewiesen, daß Fragen dieser Art den gesteckten Rahmen einer Einführung gesprengt hätten. Sie werden daher nicht eigens thematisiert. Gleichwohl bietet das Werk eine Fülle von Anknüpfungspunkten, um über den Beitrag der Kirchen zur Erwachsenenbildung und umgekehrt und über Theorieansätze der theologischen Erwachsenenbildung weiterführend zu reflektieren.

Das Werk von F. Pöggeler ist als Band I eines insgesamt 5 Bände umfassenden Handbuches erschienen. Unter der Herausgabe von F. Pöggeler sollen bis Mitte 1975 aus der Feder verschiedener Autoren folgende Titel folgen: Anthropologie des Erwachsenen – Soziologie der Erwachsenenbildung – Geschichte der Erwachsenenbildung – Management und Recht in der Erwachsenenbildung – Internationale Erwachsenenbildung.

Osnabrück Dieter Emeis

Handbuch der Religionspädagogik. Hrsg. von Erich Feifel, Robert Leuenberger, Günter Stachel, Klaus Wegenast. Bd. 1: Religiöse Bildung und Erziehung: Theorie und Faktoren. – Gütersloh: Mohn / Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1973). 392 S. Ln DM 38.–, Subskr. DM 32.–

Als evangelisch-katholisches Gemeinschaftswerk, das drei Bände umfassen soll, will das breit angelegte Werk eine „Zwischenbilanz" für einen Gesamtentwurf christlich verstandener Erziehung bieten, der den Wandel in Welt und Gesellschaft berücksichtigt. Die Grundabsicht der Hrsg. geht dahin, „mehr Klarheit" in die vielschichtige religionspädagogische Diskussion zu bringen. Bei der Frage, was Religionspädagogik sei, entscheiden sich die Herausgeber für jene Antwort, die dieses Fach als „praktisch-theologische Disziplin" definiert. Betont wird mit Nachdruck, daß man eine „offene Religionspädagogik" darstellen möchte, die die Entwicklungen in Theologie, Erziehungswissenschaften und Sozial- bzw. Humanwissenschaften beachtet. Man akzeptiert das Spannungfeld zwischen Glaube und emanzipierter Humanität und möchte im Blick darauf die Funktionen und Lernprozesse christlich verantworteter Bildung und Erziehung aufzeigen. Zum „erkenntnisleitenden Interesse" der Hrsg. gehört, daß „Religion" als allgemein menschliche Gegebenheit von pädagogischer Bedeutung bejaht wird, diese sich dabei aber der Kritik und Forderung des Evangeliums zu unterstellen hat. „Glaube" wird als umfassender Sinnhorizont von (relativ) autonomen Erziehungs- und Bildungsprozessen betrachtet. In gleicher Weise sollen theologische Pluralität und konfessionelle Differenzen anerkannt werden. Die Hrsg., die ihre Mitarbeiter nicht starr auf ihre Grundüberzeugungen verpflichten möchten, haben die Hoffnung, ihr Handbuch möchte so etwas wie eine Grundlage für die wünschenswerte Verständigung zwischen den unterschiedlichen Denkansätzen in der heutigen Religionspädagogik werden.

Gespannt nimmt man ein Werk mit einer derart umfassenden und stärker, als es in manchen Zeitschriften üblich ist, vom Ansatz her differenzierenden Zielsetzung zur Hand. Wie spiegelt sich das recht anspruchsvoll formulierte Programm in den Beiträgen des ersten Bandes? Welche Akzente setzen Hrsg. und Mitarbeiter in ihren Beiträgen?

Günter Stachel will zum Eingang der „einführende(n) Grundorientierung" – weithin Hans Dieter Bastian verpflichtet – die religiöse Erziehung als „offene Frage" umschreiben. Mit Tillichs Religionsbegriff wird der Satz konfrontiert, daß Glaube nicht auf Religion reduzierbar sei. Soziologischen Autoren entnimmt St. die Auffassung, daß „Religion" von den Institutionen auf den Menschen heute überwechsle, aber auch die andere, daß „Antworten auf die Frage des Sinnlosigkeitsverdachts" nicht in der Objektivität einer Lehraussage oder eines Symbols zu geben sind, sondern über einen Erfahrungsprozeß zu vermitteln sind. Zusammen mit der Aussage, daß religiöse Erziehung Überlieferung voraussetzt und in unserem Kulturkreis nur im christlichen Kontext denkbar sei, besteht Stachel auf der Ansicht, daß sie nur erfolgen könne in ständigem Widerspruch zur religiösen Institution; sie sei immer eine „Bekämpfung solcher Institution von innen her unter gleichzeitiger Anerkennung der Unentbehrlichkeit der Institutionalisierung von Religion" (28). In Anerkennung des Geheimnischarakters von Religion bekennt dieser Autor, daß das „Eigentliche" an der religiösen Erziehung jenseits pädagogischer Möglichkeiten liege.

Entschieden vorsichtiger geht Erich Feifel in seiner „Grundlegung der Religionspädagogik im Religionsbegriff" mit den modernen Autoren um. Die Widersprüchlichkeit in den Thesen der modernen Religionswissenschaft wird ebenso zur Geltung gebracht wie die Gegensätzlichkeiten in der gelebten Religion, die vom „Verlust an konkreter Bestimmtheit des Glaubens" bis zu neuen und überraschenden Aufbrüchen (z. B. Jesus-People-Bewegung) gehen. Im Zusammenhang des Religionsverständnisses von Religionswissenschaft und Religionskritik verweist F. auf die Tatsache, daß der Tillichsche Religionsbegriff oft in unzulässiger Weise verkürzt wiedergegeben wird. Es ist das „prophetische Prinzip" bei Tillich, das nicht selten übersehen wird. Zwischen den existentiellen Fragen des Menschen und den theologischen Antworten des Glaubens besteht eine wechselseitige Abhängigkeit. Das aber besagt, daß sich christlicher Glaube weder aus der Analyse des Seins noch aus der menschlichen Situation ableiten läßt (40).

So sehr F. auf Religionspädagogik als „mehrdimensionales Arbeitsfeld" (46) eingeht, über den überlieferungsgeschichtlichen, den psychologischen und soziologischen Ansatz in der heutigen Sicht hinausweisend stellt er fest, daß heute weithin die Frage nach der Wahrheit „als Gericht über alle menschlichen Sinnentwürfe" kaum ins Spiel kommt (44). Von seinem „operational" verstandenen Religionsbegriff her hofft F. die ganze Breite der heutigen Fragestellung fassen und von den gängigen Verengungen frei halten zu können. So plädiert er für eine Religionspädagogik als „Handlungswissenschaft im Raum der Kirche, die in einer ‚anthropologisch' gewendeten Theologie" sich grundlegen lasse. Zum Abschluß der einführenden Grundorientierung behandeln Klaus Wegenast (und Robert Leuenberger) in ihrer Darlegung der „Problemfelder religiöser Erziehungswirklichkeit" außerhalb und innerhalb der Institutionen die positiven und negativen Vorgegebenheiten, die Widerstände und Möglichkeiten unserer religionspädagogischen Situation.

Der erste Haupteil dieses Bandes versucht dann eine „Theorie der religiösen Bildung und Erziehung" zu umreißen. Schwerpunkt dieses Kapitels sind die Erörterungen über „Erfahrung". Hier meldet Feifel Bedenken an gegen jede Form von Sakralisierung als einer unstatthaften Verengung religiöser Erfahrung. Andererseits definiert er „Glaubenserfahrung" im christlichen Sinn als jenes Geschehen, wo „Welterfahrungen im Deutungshorizont des Erfahrungsmodells Jesus von Nazareth so hinterfragt werden, daß jene Bezüge entdeckt werden, die in Sachen des Glaubens wesentlich sind" (100). Daß Glaubenserfahrung nicht nur eine daseinserhellende, sondern auch eine daseinserneuernde Funktion hat, wird mit Nachdruck unterstrichen. In Konsequenz dieser Thesen wird religiöse Erziehung dahingehend verstanden, daß sie religiöse Erfahrung wecken und entfalten will.

„Im Horizont heutigen Lebens" bemühen sich Klaus Wegenast, Robert Leuenberger und Christoph Morgenthaler um die Aufgabe und Ziele religiöser Bildung und Erziehung, die als lebenslanges Mühen und Lernen umschrieben werden. Ausführlich wird der personale und der gruppen- bzw. gesellschaftsbetonte Aspekt mittels der von den Humanwissenschaften dargebotenen Begriffe „Internalisation" und „Sozialisation" erarbeitet. Während Adolf Exeler die Fehlformen religiöser Erziehung umschreibt, bietet Günter Stachel – wieder auf moderne empirische Arbeiten zur Situationsanalyse des Religionsunterrichts zurückgreifend und dem Schema von Frage und Antwort verpflichtet – eine kurzgefaßte Didaktik religiöser Bildung und Erziehung. Als vorrangig wird der „Lebensstil des Erziehers" ausgewiesen, dessen Worte nur eine Art Kommentierung dazu seien. Georg Baudler behandelt das Sprachproblem in der Religionspädagogik. Als wahrscheinlich gilt ihm jene These der modernen Sprachtheorie, die die religiöse Sprache dem „performativen und expressiven", dem wirklichkeitsverändernden Sprachtypus zuweist. Je nach der unterschiedlichen Lebenserfahrung und Lebenssituation der Adressaten will Baudler eine Pluralität von „Theologien" in dem notwendigen Versuch einer Neuinterpretation des Glaubens als berechtigt anerkennen. Eine „richtig verstandene praktische Theologie" soll die Fragen und Erfahrungsfelder des heutigen Menschen erkunden und erarbeiten, damit eine „anthropologisch orientierte systematische Theologie" den Glauben in einer „offenen" Systematik neu entfalten könne (164). Im Kontext konkreter „Religion", so meint Baudler, könne schulische Sprache nur ansatzhaft und andeutungsweise, und zwar nur in der Beschränkung auf ihre allgemeinreligiöse Bedeutung, Themen wie Geschaffensein von Gott, Auferstehung und Erlösung durch den Auferstandenen ins Spiel bringen. Denn eine nur durch religiöses Tun zu gewinnende Erfahrung könne im schulischen Religionsunterricht der öffentlichen Schulen weder vorausgesetzt noch vermittelt werden (169). Dem schulischen Religionsunterricht bleibe nur die propädeutische Aufgabe, die „religiöse Dimension der Wirklichkeit" als solche zu erschließen.

Der zweite Hauptteil dieses Bandes wendet sich dem individuellen und sozialkulturellen Kontext religiöser Bildung zu. Im Blick auf die Bedeutsamkeit der Umwelt, die heute als Erziehungsfaktor stärker beachtet wird als früher, werden Familie (G. Baudler), Kirche und Gottesdienst (Chr. Bäumler), formelle und informelle Gruppen (P. Hastenteufel), Massenkommunikationsmittel (S. v. Kortzfleisch), Berufswelt (R. Fischer), Bildungsgesellschaft (F. Messerschmid) und Freizeitgesellschaft (D. Stoodt) in einer Weise behandelt, die Bedeutung, Gefährdungen und Chancen künftiger Arbeit gut erkennen läßt.

Der dritte Hauptteil endlich umreißt eine „Theorie des Religionsunterrichts". Man will einerseits hier genau über die bekanntlich sehr stark divergierenden Theorieansätze von heute informieren, andererseits in klarer Eindeutigkeit Stellung beziehen. Nach einem von Wegenast verfaßten instruktiven und kritischen Überblick über die einzelnen historischen Modelle der Theoriebildung (auch die im Konzept der kerygmatischen Unterrichtstheorie enthaltenen Wahrheitsmomente werden beachtet; sie dürften nicht in Vergessenheit geraten), behandelt Karl Ernst Nipkow die religionspädagogische Bedeutung der gegenwärtigen Schultheorien. Nipkow warnt die Religionspädagogen davor, sich der Schule und ihrem Selbstverständnis blind auszuliefern, wo vielleicht unter dem „Mantel der pädagogischen Wunschgrößen ‚Freiheit', ‚Selbstbestimmung' etc. viel handfestere gesellschaftliche Mythen als die wahren Einflußgrößen die Schule bestimmen" (289). Das mit den gängigen Schultheorien in Widerspruch geratene Fach Religion sollte nach Nipkow nicht in ein vielleicht tief erscheinendes, im Grunde aber abstraktes und kriterienschwaches Reden von der allgemeinen Bedeutung der „Religion" für den Menschen ausweichen – es sollte vielmehr „von der Sache des Evangeliums sachgemäß reden" und damit beitragen zur Aufdeckung der Widersprüche, zur Wahrnehmung der eigenen Lebenslage, zur Entzauberung der gesellschaftlichen Mythen usw. Zur Situation des Schülers und Lehrers trägt R. Leuenberger beachtliche Gesichtspunkte bei. Über die bloße Information oder apologetischer Parteinahme für ein „System" (als Thomist oder Barthianer usw.) hinausweisend wird hier sowohl die Entkerygmatisierung des Religionsunterrichts (im Sinn von Halbfas) als auch die Überführung dieses Fachs in Gesellschaftskritik zurückgewiesen. Statt dessen soll die grundsätzliche Distanzierung zu jeder herrschenden Kultur und jeder gesellschaftlichen Strömung vom Evangelium her durchgehalten, begründet, kritisch angenommen und therapeutisch verarbeitet werden. Das bedeutet, daß der neutralistische Religionsbegriff und die mit ihm verknüpfte Rollenerwartung destruiert werden müssen. Vermittels der dem Evangelium eigenen „Fragestruktur" soll der Schüler zum Reden gebracht werden und der Religionsunterricht zum Lebens- und Gesprächsraum inmitten einer von Konflikten beherrschten Welt werden (312). Eine Durchlichtung der jüngsten Versuche einer Theoriebildung für den Religionsunterricht liefert Klaus Wegenast. Nach einer kritischen Auseinandersetzung mit Halbfas („Religionsunterricht für alle"), Peter Biehl („themenorientierter Religionsunterricht eines interkonfessionellen Theologieverständnisses") und Christoph Bizer (neuer Ansatz einer „katechetischen Theologie") wird Religionsunterricht als Angebot an die Schule vorgestellt, sein Proprium aber verlange, daß im Gegensatz zu einem jedes konkrete Kerygma strangulierenden „Religionismus" – die Eigenpotenz der Inhalte des Religionsunterrichts gewahrt bleibt. Theologie bleibt also die Basis für einen Religionsunterricht, der der Sache und dem Schüler (welcher in einer ganz bestimmten Gesellschaft lebt) einen Dienst für sein Denken und Leben tun will (326).

Für eine gültige Curriculum-Konstruktion verlangt Wegenast, daß „Überlieferung" ebenso wie „Lebenssituation" und wissenschaftliche „theologische" Reflexion als Determinanten der Lehrplangestaltung zu Wort kommen. Bestand noch vor kurzem die Gefahr eines „theologischen Monismus", so ist heute die Religionspädagogik in Gefahr, sich mit den keineswegs voraussetzungslosen Forderungen und Gedanken der Erziehungs- und Humanwissenschaften zu identifizieren.

Den Abschluß bildet eine Konkretisierung des Geplanten für die einzelnen Schulstufen. Heinz Grosch stellt grundsätzlich einen eigenständig konzipierten Religionsunterricht für die Primarstufe in Frage und weist auf die Gegensätzlichkeit theologisch akzentuierter, sozialwissenschaftlich orientierter und pädagogisch-emanzipatorisch abgezweckter Entwürfe hin. Die Verbindung zu den Kirchen, als „Bezugsgruppen" religiöser Überlieferungen erscheint ihm unerläßlich, wobei die Hinführung zu den Sakramenten aber den Kirchen zugewiesen wird (346). In den Zielen geht es diesem Autor darum, menschliche Grunderfahrungen als religiös bedeutsam einsichtig zu machen und diese in Korrespon-

denz zu sinndeutenden Aussagen des Glaubens zu bringen. Für die Sekundarstufe I verlangt Ludwig Volz in Berücksichtigung der wachsenden Desorientierung und Distanzierung der Adressaten einen lebensorientierten und einen am geschichtlichen Ereignis Jesus Christus traditionsorientierten Religionsunterricht, der neben der Ebene des Machens und der Machbarkeit auch die andere Ebene „des Empfanges, des Verdankens, des Glaubens" zur Sprache bringt. Methodisch werden ein mehr demokratischer Unterrichtsstil und die Anregung zu Aktionen den Religionsunterricht befruchten. Für die Kollegstufe verlangen Feifel und A. Schlereth, daß an die Stelle der bislang führenden theologisch-systematischen Gliederungsprinzipien eine „theologisch-anthropologische Orientierung" zu treten habe (365). Als Curriculumdeterminanten sollen Schüler, Fachwissenschaft und Gesellschaft gelten. Die Verfasser hoffen, daß ein an der Daseinserfahrung christlichen Glaubens orientierter Religionsunterricht diesen zu einem Freiheitsraum inmitten einer „verschulten Schule" machen werden. Die Faktenorientierung heutiger Wissenschaft, die Beachtung der Geschichtlichkeit des Glaubens und die Ideologiekritik sollen helfen, diesen Unterricht effizient zu machen, dessen Methodik ausführlich umschrieben wird. Für den Religionsunterricht an den beruflichen Schulen plädieren D. Aschenbrenner und H. Gloy für eine Unterrichtsgestalt, die auf das Ziel einer „möglichst geschlossenen Vermittlung und Einübung christlicher Tradition, kirchlichen Bekenntnisses und religiöser Lebensformen verzichtet" und dem Schüler stattdessen auf der Suche nach seiner eigenen Identität behilflich ist. Die Verfasser erwarten alles von einem „dialogfähigen theologischen Denken, das sich im Kontext der Sozial- und Humanwissenschaft verantwortet" und den Herausforderungen der Zeit sich zuwendet. Die Palette der Zielsetzungen geht von der Auseinandersetzung mit christlichen und anderen Traditionen, über die eigene Selbstfindung und zwischenmenschlichen Beziehungen bis zur Urteils- und Kritikfähigkeit gegenüber den Wertvorstellungen der Gesellschaft und bis zur Toleranz und zum Engagement. Über den kirchlichen Dienst an der Schule im Sinne einer Schulseelsorge handelt im Schlußabschnitt R. Leuenberger. Zur Ablehnung einer kirchlichen Vormundschaft unterscheidet der Autor drei Verantwortungsbereiche. Insofern im Evangelium ein öffentlicher Dienst an der Gesellschaft begründet ist, hat Kirche für Menschlichkeit in Gesellschaft und Schule einzutreten. Seelsorge am Lehrer sieht Leuenberger dort realisiert, wo der Lehrer mitmenschlich ernst genommen wird. Die Art, wie der Religionslehrer dem Schüler innerhalb und außerhalb des Unterrichts begegnet, kann seelsorglich bestimmt sein. Darüber hinaus können bei bestimmten Gelegenheiten persönliche Aussprache- Gottesdienst, Gebet je nach der Tradition der Schule und der Bereitschaft der Schüler erwünschte Formen seelsorglichen Dienstes sein.

Ist das hier nur knapp und andeutungsweise in seiner Zielsetzung, seinen Themen und Vorschlägen wiedergegebene Werk eine „Zwischenbilanz", die uns helfen kann? Oder sind die Widersprüche und Gegensätze der heute gängigen Konzeptionen zwar zu Wort gekommen, aber immer noch zu wenig reflektiert und nicht genügend zu einem geschlossenem Konzept verknüpft worden? Steht nicht die kritische Distanz zu einem „allgemeinen Religionsbegriff", wie sie etwa Wegenast und auch Nipkow vom Evangelium her begründen, in offenem Gegensatz zur Konzeption Baudlers, der vom christlichen Kerygma nur die allgemeinmenschlichen Dimensionen im schulischen Unterricht gelten lassen will? Ist die Bejahung von Kirchlichkeit überhaupt vereinbar mit jener Distanzierung und jenem kämpferischen von innen her gegen die Institution Kirche gerichteten Impetus Günter Stachels (auch wenn Stachel die Unentbehrlichkeit der Institutionalisierung von Religion zugesteht)?

Die These von der Vorrangigkeit der Ziele vor den „Stoffen" (370) ist abhängig von einer curricularen Theorie, die Rang und Würde des Gegenständlichen fraglos zum bloßen „Stoff" abwertet und im Dienste der Schüler mediatisiert. Ist nicht das Ziel weithin vom Gegenständlichen her zu sehen und zu bestimmen? Welche Folgen wird eine derartige Abhängigkeit der Inhalte des Religionsunterrichts von (auch schulisch oder gesellschaftspolitisch bedingten) Global- und Teilzielen für den konkreten Unterricht haben? Wird hier nicht jenen Mächten, die heute Schule und Bildung in den Griff bekommen möchten, der Religionsunterricht in bedenklicher Weise ausgeliefert? Muß nicht die Vorrangigkeit eines vom allgemeinen Religionsbegriffs her konzipierten stark abstrakten Zieles („Sinn- und Wertorientierung") gerade in der Primarstufe, wo Kinder für die Welt der biblischen Erzählung aufgeschlossen sind, zu einer bedenklichen Ineffizienz religiöser Bildung und Erziehung führen? Geht hier und anderswo nicht die „Humanorientierung" von Theologie und Religionspädagogik auf Kosten der Substanz? Ist nicht der Affront gegen das Sakrale (Mühlen spricht mit Recht nicht nur von einer Entsakralisierung, sondern auch von einer Resakralisierung!) und gegen die begriffliche Unterscheidung von Natur und Gnade (deren Ineinander im Sinne einer Überformung und Durchdringung die klassische Theologie immer anerkannt hat) eine allzu kritische Übernahme problematischer Gedankengänge bei Hubertus Halbfas? Es fällt geradezu auf, daß die evangelischen Mitarbeiter dieses Bandes längst über einige Lieblingspositionen der gängigen emanzipatorischen und rein humanitären Religionspädagogik hinausgewachsen sind, während einzelne katholische Autoren – allen programmatischen Äußerungen zum Trotz – offensichtlich hier ihren Schwerpunkt wählen.

Keineswegs soll in diesen Fragen das Grundanliegen des Werkes, eine sowohl der Theologie, wie der Pädagogik und den Ergebnissen der Humanwissenschaften verpflichteten Konzeption madig gemacht werden. Es ist aber ein Unterschied, ob ich – ausgehend von der Erfahrung und Interessenlage meiner Schüler – induktiv ansetze und, soweit es möglich ist, ihren Horizont zu weiten suche bis zur Demaskierung von Schlagworten und Barrieren und bis zur Offenheit für eine Transzendenzerfahrung im weitesten Sinn, auch wenn ich zunächst vielleicht die christliche Botschaft zurückstelle und ihren Anspruch auf eine besonders günstige Stunde aufspare, oder aber ob ich g r u n d s ä t z l i c h das Christliche ausspare. Diese bei älteren Schülern angebrachte Taktik kann in der Primarstufe völlig abwegig sein, weil hier das Kind dem Lehrenden „glaubt" und auch neue und andere Wirklichkeiten oder Wirklichkeitserfahrungen bereitwillig übernimmt.

Auf die weiteren Bände und die in ihnen verheißene Konkretisierung der didaktischen Frage und der religionspädagogischen Handlungsfelder ist auch der kritisch eingestellte Leser des 1. Bandes gespannt.

B o c h u m R u d o l f P a d b e r g

Kollbrunner, Fritz: **Die Katholizität der Kirche und die Mission.** – Schöneck/Beckenried (Schweiz): Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft (1973). XVIII, 70 S. (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, XXIII) br. sfr 9.–

Die 1970 bei der Missionswissenschaftlichen Fakultät der Gregoriana in Rom eingereichte Dissertation behandelt die vorkonziliäre Periode und „setzt zeitlich bei Maximum Illud an, weil die Zeit vom I. Vatikanum bis zur Enzyklika Benedikt XV. bereits von Peter Wanko (Kirche – Mission – Missionen, Diss. masch. Münster 1968) behandelt worden ist" (1). Auf den Abdruck des ersten Teils der Dissertation („Die Katholizität als Grund der Mission") hat Vf. verzichtet, weil „wir über die Katholizität der Kirche die neuere Untersuchung von Wolfgang Beinert („Um das dritte Kirchenattribut", Essen 1964) besitzen" (1)! Eine kurze Zusammenfassung erfolgt in der „Einleitung" (1–2).

Der abgedruckte II. Teil der Dissertation (erstmals bereits in der „Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft" XXVII [1972], 117–132, 161–184, 264–274; XXIX [1973], 10–27 veröffentlicht) hat den Titel: „Die Hauptthemen der Mission im Licht der Katholizität" (2). Als Hauptthemen werden in drei Abschnitten behandelt: „1. Abkehr vom Europäismus und universale Haltung im Missionswerk (3–18); – 2. Die Akkommodation im Geist der Katholizität (19–52); – 3. Die einheimische Kirche als Konsequenz der Katholizität (53–70)".

Die Kritik zu seiner Abhandlung liefert Vf. selbst mit seinem kurzen Nachwort: „Diese ideengeschichtliche Darstellung bedürfte nun einer weiteren Behandlung: Einmal einer immanenten Kritik auf biblischer und dogmatischer Ebene, ferner der kritischen Rückfrage, wie weit Theorie und Praxis, Gedankenwelt und historische Realität einander entsprochen und wie weit sie einander beeinflußt haben. Des weiteren ist das Thema Katholizität - Mission in der Theologie des Konzils zu verfolgen. Daß es eine ökumenische Zukunft hat, wurde auf der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968 deutlich und durch die Arbeit der ökumenischen Arbeitsgruppe über Katholizität und Apostolizität" (70).

Die eigentlich interessierenden Fragen kommen also in dieser Dissertation, die kaum eine ideengeschichtliche Darstellung, sondern eher eine fleißige, unter Stichwörtern zusammengestellte Zitatensammlung ist, nicht zur Sprache.

M ü n s t e r J o h a n n e s D ö r m a n n

Bucher, Hubert: **Youth work in South Africa: A challenge for the Church.** – Schöneck-Beckenried (Schweiz): 1973. XXVIII, 221 S. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa Vol. XXI) br. sfr 28.–

Jugendarbeit in Südafrika – eine Herausforderung für die Kirche: So muß man wohl den Titel der vorliegenden Untersuchung

übersetzen, einer Doktorarbeit in der Missionswissenschaftlichen Fakultät der Päpstlichen Universität „Gregoriana" in Rom. Inhalt oder Gegenstand der Arbeit ist aber die unter dem Namen Chiro (XP) bekannte katholische Jugendbewegung belgischen Ursprungs, die ihren Weg auch nach Südafrika gefunden hat und durch die dortige Bischofskonferenz im Frühjahr 1970 für das gesamte Landesgebiet anerkannt worden ist. Kurz vorher war dem Vf. die Stelle des geistlichen Landesbeirats (national chaplain) dieser Bewegung angetragen worden, was wohl für die Wahl des Themas entscheidend war, für dessen Behandlung ihm neben dem Fachstudium in Rom, auf der Grundlage des Missionsdekrets des zweiten Vatikanischen Konzils, und in Oxford, wo er das Diplom in Social Anthropology erwarb, ein Praktikum beim Landessekretariat der Chiro-Bewegung in Burundi zugute kam; vorausgegangen war eine zehnjährige Pfarrtätigkeit in Südafrika, die für die Grundlegung und Ausrichtung der Arbeit wohl ebenso bedeutend war. Aber auch unter diesen sehr günstigen Voraussetzungen blieb das Buch für den aus der Diözese Regensburg hervorgegangenen Verfasser noch ein Wagnis, wie jede Veröffentlichung, die an die vielschichtige und verwickelte Wirklichkeit jenes ebenso reizvollen wie spannungsreichen Landes rührt, das gerade eine Übergangszeit mit gegensätzlichen Möglichkeiten und ebenso vielen, zum Teil sehr beängstigenden Ungewißheiten durchlebt – die ihrerseits eine Herausforderung für den Verfasser und seine mutige Untersuchung waren.

Von der Zielsetzung her läßt sich die Abhandlung unter drei Leitworte stellen, die in derselben Reihenfolge auch für die drei Teile des Buches bestimmend scheinen, wenn auch nicht ohne notwendige Überschneidungen: Information, Kritik, Programm. So werden im ersten Teil, der die „Chiro" in ihrem Heimatland Belgien behandelt, zunächst die Wurzeln der Bewegung aufgedeckt, die bis in die Zeit vor der französischen Revolution zurückreichen und in der Hafenstadt Marseille ihren Mutterboden haben. Als nähere Vorläufer werden da die Jugendwerke der beiden Geistlichen J.-J. Allemand und J.-M. Timon-David genannt, mit der Doppeldevise: Spielen und Beten. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts sind es die „Patronages" in den belgischen Industriestädten, die schließlich in die Pfarreien eingegliedert und von diesen getragen werden. Hier geraten die sich immer weiter verzweigenden Jugendwerke und -bewegungen in das Kraftfeld des flämischen Nationalismus, der neben und mit der von Papst Pius XI. gewollten Katholischen Aktion seinen Anteil am Werden der neuen Chiro-Jugend hat. Diesem Vorgang ist das zweite Kapitel gewidmet, in dem der Verfasser außerdem den Einfluß der deutschen Jugendbewegung sowie der kirchlichen Jugendbünde zur Geltung zu bringen sucht, einschließlich einer kritischen Bewertung ihrer Eigentümlichkeiten und ihres Schicksals im „Dritten Reich". Das dritte Kapitel dieses ersten Teiles beschreibt die weitere Entwicklung und die durch den sozialen Strukturwandel verursachte „Krise" der flämischen Christusjugend, die ihr neues Gesicht und ihre eigene Aufgabe in einer sich rasch verändernden Welt und auf dem Boden einer gewandelten, vom Konzil bestätigten Einstellung der „Welt" gegenüber finden muß.

Der zweite Teil der Untersuchung befaßt sich mit der Verpflanzung der flämischen Chiro-Bewegung nach Burundi, einem afrikanischen Missionsland unter belgischer Schutzherrschaft, mit dem kleinsten Gebietsumfang, aber der verhältnismäßig größten Katholikenzahl. Hier wird der knappe Tatsachenbericht überlagert und fast verdrängt von der in der Sache selbst liegenden Problematik – der Anpassung an ein „fremdes" Land, zuerst unter ausländischer, dann unter einheimischer Führerschaft –, die dem Verfasser genug Anlaß und Stoff für kritische Auseinandersetzungen mit der Zielsetzung und der weiteren Ausgestaltung der Chiro-Bewegung in der afrikanischen Umwelt bietet. Hier befindet sich „Chiro" nicht nur in Konkurrenz mit einer mächtigen Staatsjugend, sondern auch mit einer anderen katholischen Jugendbewegung, den „Xaveris", der die Anpassung an Afrika und die dortigen Verhältnisse und Erfordernisse besser, wenn nicht gänzlich gelungen ist, und die Aussicht hat, „Chiro" in diesem Land überhaupt zu verdrängen.

So ist der Boden bereitet und sind die Weichen gestellt für den dritten Teil der Abhandlung, der mit einer Frage überschrieben ist: Welche Möglichkeiten bestehen für „Chiro" in Südafrika? Die Antwort beginnt mit einem Rahmenkapitel (VI): „Die Kirche im Lande des Apartheid", dessen erster Abschnitt eine Skizze der (politischen) Gesellschaft bietet, in deren vordem granitenen Gefüge Risse sichtbar geworden sind, die Zeichen für neue Entwicklungen zu sein scheinen. Der Abschnitt über die Kirche trägt den Untertitel: „Die Herausforderung der Zukunft", und beschreibt zunächst das Ende einer Ära, das mit dem Verschwinden der Missionsschulen gekommen ist, um sich dann der sehr heißen Frage zuzuwenden: „Die Kirche in Südafrika und Gewaltanwendung".

Das folgende (VII.) Kapitel zieht eine Reihe von Lehren aus den Erfahrungen in Belgien und Burundi, die sich in Wandlungen des ursprünglichen Leitbildes niederschlagen: Von „Spielen und Beten" zu „Dienen"; von Geistlichen als Leitern zu verantwortlichen Laien-Führern. Ein zweiter Abschnitt setzt sich mit den Verwicklungen einer kulturellen Verpflanzung auseinander: Anpassung und Selbstunterhalt, um schließlich in die Frage zu münden, ob man nicht die aus dem Kongo stammende und in Burundi erfolgreiche Xaveri-Bewegung nach Südafrika verpflanzen sollte; das wird aus praktischen Erwägungen verneint, bei gleichzeitiger Zusammenarbeit der beiden Bewegungen, wie sie auf dem letzten „Afroforum" vereinbart worden ist. Das letzte und wichtigste Kapitel (VIII) endlich legt das Programm dar: Besondere Leitlinien für eine katholische Jugendbewegung in Südafrika, jeweils für den kirchlichen und den weltlichen Bereich, in dem der vom Verfasser vertretenen Chiro-Bewegung eine bedeutende Aufgabe unter der noch nicht voll in das Staats- und Gesellschaftsgefüge eingegliederten einheimischen oder schwarzen Bevölkerung zuerkannt wird.

Diese knappe Inhaltsübersicht läßt zugleich die im Gegenstand der Untersuchung liegenden Schwierigkeiten für eine wissenschaftliche Behandlung desselben erkennen – im Sinne einer „distanzierten" Darstellung mit ausreichender Beherrschung der in diesem Falle sehr zahlreichen Einzelfragen, Ereignisse und Gesichtspunkte. Dafür stützt Vf. nicht nur auf die einschlägigen kirchlichen Dokumente, sondern auch auf eine weitgespannte Literatur, die nach drei Sachgebieten gegliedert ist: Jugend, Erziehung, Entwicklung; Afrika; die Chiro-Bewegung in Belgien, Urundi, Südafrika. Für die letzte Abteilung werden neben den einschlägigen Büchern und Sammelwerken sowie den Zeitungen und Zeitschriften an erster Stelle auch eine Reihe von unveröffentlichten Dokumenten angeführt, die in dem acht Nummern umfassenden Anhang noch ergänzt werden. Die Aufgliederung des umfangreichen Stoffes und die Darstellung der einzelnen Abschnitte zeigen wissenschaftliches Können. Nicht ebenso leicht wird man die Frage nach der Richtigkeit der vom Verfasser bezogenen „Stellungen" in jedem Falle beantworten können, am wenigsten, was die Ausschließlichkeit der Chiro-Bewegung für die zeitgemäße Jugendarbeit in Südafrika angeht. Diesbezüglich hat schon eine Besprechung aus dem Lande selbst Vorbehalte gemacht (The Southern Cross, 25. Nov. 1973, p. 12), aber auch anerkannt, daß dieses Buch eine Linie gezogen hat, hinter die es für die Kirche dort kein Zurück mehr geben kann – ein Buch, das wichtige Fragen aufwirft und Beachtung fordert, auch da, wo man mit seinen Antworten nicht einverstanden ist.

Rom Amando Reuter OMI

Antes, Peter / **Rück,** Werner / **Uhde,** Bernhard: **Islam – Hinduismus – Buddhismus.** Eine Herausforderung des Christentums. – (Mainz): Matthias Grünewald (1973). 132 S. (Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung 1)

Die zu besprechende Publikation beansprucht, ein „Arbeitsbuch" (5) zu sein und möchte „zu einem ersten Verständnis der hier behandelten Religionen führen..." (5). Inwieweit die vorliegende Darstellung diesem Anspruch gerecht werden kann, soll gefragt werden.

Das Buch gliedert sich in drei Hauptteile, von denen A (9–19) eine Einführung in die Problemstellung gibt, sowie „Ziele, Aufbau und Durchführung des Projekts" erläutert. In B (21–107) werden die großen Universalreligionen Islām (23–48), Hinduismus (49–75) und Buddhismus (77–96) vorgestellt. Ein letzter Unterabschnitt behandelt die „Auseinandersetzung des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen" (97–107). Teil C (109–132) enthält „Material für die Hand der Teilnehmer".

Vom Aufriß her gesehen, ist dies ein vielversprechendes Unternehmen, und als vergleichender Religionshistoriker begrüßt es der Rezensent, wenn sich ein Verfasserteam das Ziel steckt, eine breite Öffentlichkeit mit der Welt der Religionen bekanntzumachen.

Während manche Publikationen den Rezensenten zu dem Resümee zwingen, es sei kaum möglich, den Gedankenreichtum des angezeigten Werkes auch nur annähernd zu würdigen, ist der Inhalt dieser Veröffentlichung so dürftig und an manchen Stellen so überaus naiv, daß der Rezensent sie mehrmals kopfschüttelnd aus der Hand gelegt hat.

Obgleich die Autoren vorgeben, den fremden Religionen sachlich und objektiv gegenüberzutreten (11 ff.), zeigt schon die Skizze des Islām überdeutlich, wie sehr hier schwarz-weiß gemalt wird. Während man für das Christentum grundsätzlich die Freiheit des Menschen prokla-

miert (33), gilt für den Islām pauschal, daß der „Mensch unfrei" (33) ist. Dabei geht man von einem absolut transzendenten und unverfügbaren Gottesbegriff aus, der auch nicht den kleinsten Spielraum für menschliche Aktivitäten eröffnet. Gestützt wird diese höchst einseitige Auffassung, die gerade bei Peter Antes als Islamkundler verwundert, mit Sure 14,4 und entsprechenden Stellen (vgl. S. 115). Solche Schriftaussagen, die den irrationalen Willkürwillen Allahs betonen, kennzeichnen gewiß einen vorhandenen Grundzug des koranischen Denkens. Doch allein die dogmatischen Streitigkeiten aus der Tradition beweisen doch, daß hierüber keineswegs ein Consensus bestand; anderseits wird im Islām Allah stets als der große „Erbarmer" gesehen. In diesem Zusammenhang ist besonders auf die Studie des finnischen Neutestamentlers Heikki Räisänen (The idea of divine hardening. A comparative Study of the notion of divine hardening, leading astray and inciting to evil in the Bible and the Qur'ān. Publications of the Finnish Exegetical Society 25, Helsinki 1972, vgl. meine Besprechung in ZRGG XXVII, 1974, 174f) hinzuweisen, der die weit verbreitete Ansicht westlicher Orientalisten und Religionswissenschaftler gründlich korrigiert, die in Allah einen willkürlichen Despoten sehen und viele Koranstellen einseitig prädestinatianisch interpretieren. Eine genaue kontextuelle Analyse des Korans ergibt nämlich, daß die wenigsten Stellen eine *gemina praedestinatio* lehren.

Ein weiterer Punkt unserer Kritik betrifft die Zeittafel (38), in der mehr oder weniger willkürlich 22 Daten aus der islamischen Geschichte herausgegriffen wurden. Wenn man schon didaktisch und methodisch sinnvoll vorgehen will, dann wäre doch die Zahl 732 (verglichen mit 632) von besonderer Signalwirkung.

Einen negativen „Höhepunkt" der Darstellung über den Islām stellen schließlich die Ausführungen über die Mystik dar. Der informationsbedürftige Leser bekommt auf ganzen 5 Zeilen mitgeteilt, daß sich viele Mystiker, genannt Ṣūfis, am Rande der Orthodoxie bewegten und dafür ihr Leben lassen mußten. Doch: „Ihre Werke gehören zu den großartigsten Zeugnissen religiöser Erfahrung der Menschheit." (35) Dies sind wirklich nichtssagende Plattheiten! Kindlich naiv und grammatikalisch inkonsequent sind schließlich manche Erklärungen im Begriffsverzeichnis. Während man „Imam" substantivisch-korrekt als „Vorbeter" erklärt (36), heißt es vom „Muezzin": „Er ruft die Menschen zum Gebet." (36) An wen wendet sich das Buch eigentlich? An Kinder oder Erwachsene? Oder handelt es sich gar um sprachliches Unvermögen?

Der Abschnitt über den Hinduismus zerfällt in zwei Teile, von denen der erste „Grundlinien des Hinduismus" (49–63), der zweite den „moderne(n) Hinduismus" (65–75) behandelt. Grundsätzlich gilt für den ersten Abschnitt dasselbe, was wir über die Behandlung des Islām schrieben: Dürftige Ausführungen und z. T. kindliche Formulierungen (bes. 55 Mitte) vermögen kaum den hochgesteckten Lernzielen zu dienen, die das Autorenteam intendiert hatte. Sachlich bleibt festzustellen, daß die Definition des Hinduismus anfechtbar ist. Zwar ist das indische Religionensystem dominierend „auf die Introvertiertheit des einzelnen hin ausgelegt" (51), doch reicht die gegebene Definition keineswegs aus, daß diese „Religion ... die Erfahrung des einzelnen (sei), die ihm mehr oder weniger zum Bewußtsein bringt, wer er ist" (Sperrungen im Text, 51). Dies geschieht im Hinduismus nicht mehr und nicht weniger als in jeder anderen Religion. Das jeder Religion zugrunde liegende Element der „erlebnishaften Begegnung des Menschen mit heiliger Wirklichkeit" (G. Mensching), ohne die es keine Religion gibt, ist in der Definition nicht genügend berücksichtigt worden. Zwar steht die „ichhafte Sünde" (Mensching) des Menschen durchaus im Zentrum des Hinduismus, doch besitzt das hinduistische System ein elementares Bewußtsein um die Existenz eines impersonal Heiligen (brahman).

Die Bemerkungen über das Kastensystem schließlich gehören mit zu dem Flachsten des Gesamtwerkes; denn was hilft dem Leser die Aussage: „So bedingt auch der Dharma eine Schichtung innerhalb der menschlichen Gesellschaft: das ‚Kastensystem', das grundsätzlich religiös zu verstehen ist" (56). Was das Kastensystem bedeutet, wie es entstanden ist, und welchen Stellenwert es im modernen Hinduismus hat (Gandhi) – all das erfährt der Leser nicht! Daß das Kastensystem eine irgendwie geartete Schichtung der indischen Gesellschaft ist – nun, das gehört eigentlich zum Wissen eines am aktuellen Tagesgeschehen aktiv Teilnehmenden (Fernsehen, Rundfunk, Presse).

Ein Lichtblick des Buches ist eigentlich nur der Abschnitt über den Neohinduismus. Hier wird wirklich deutlich gemacht, wie sehr die indische Theologie des 19. und 20. Jhs. vom christlichen Denken geprägt ist, und wie schwer es für einen ungeschulten Leser ist, die Andersartigkeit des indischen Denkens aufgrund der teilweise gleichen Begriffe richtig zu würdigen.

Der Abschnitt über den Buddhismus bietet neben einfachstem Grundwissen kaum Nennenswertes. Die Autoren hätten der Genauigkeit halber ruhig den Vajrayāna-Buddhismus als dritte Ausprägeform der Heilslehre Buddhas erwähnen können. Ein kurzer Abstecher zu dem auf Mahāyāna-Boden entstandenen tibetischen Lamaismus wäre auch am Platz gewesen, um dem Leser die arabeske Vielfalt dieser Religion zu zeigen.

Der 5. Abschnitt handelt von einer seit längerer Zeit in Bewegung geratenen „Religionstheologie" und beabsichtigt, von christlicher Sicht „einen Blick auf die fremden Religionen" (98) zu werfen. Dabei geht man aus vom Vatikanum II mit den hier vorhandenen überaus fortschrittlichen Aussagen zu den Fremdreligionen. Aus der zu diesem Themenkomplex reichhaltigen Literatur hätte man sich unbedingt von katholischer Position Heinz Robert Schlette und von protestantischer Seite Ernst Benz gewünscht.

Nach dieser Besprechung der einzelnen Abschnitte der vorliegenden Veröffentlichung sind einige allgemeine und grundsätzliche Bemerkungen zu den Abbildungen und zu den angefügten Literaturhinweisen zu machen. Es ist zu fragen, für wie anspruchslos das Autorenteam eigentlich seine Leserschaft hält, wenn es an verschiedenen Stellen höchst naive und kindliche Schaubilder verwendet, um teilweise ganz elementare Inhalte zu klären. So ist es schlechterdings nicht einzusehen, warum man die „fünf Säulen des Islām" am Bilde einer ausgestreckten Hand (die Finger stehen für die einzelnen Pflichten des Muslim) exemplifiziert. Auch die graphische Darstellung der drei hinduistischen Erlösungswege (karma mārga, bhākti mārga, jñāna mārga) ist vollkommen überflüssig.

Die jedem Abschnitt beigegebene, weiterführende Literatur ist durchweg spärlich ausgefallen, und man vermißt auf jedem religionsgeschichtlichen Gebiet die wirklichen Standardwerke. Stattdessen zitieren die beiden für den religionsgeschichtlichen Teil zuständigen Verfasser ständig ihre eigene Publikation „Das Jenseits der Anderen" (1972). Es ist überhaupt nichts dagegen einzuwenden, wenn sich Autoren selber zitieren; auch daß sie ihre eigene Veröffentlichung als „knappe, sachkundige und klar verständliche Einführung" (48) bezeichnen, ist letztlich nur eine Frage des guten Geschmacks. Unerträglich dagegen ist es, wenn sie ihr letztes Buch nicht weniger als 17 Mal, also nahezu unter jedem Abschnitt nennen und ihm damit den Anstrich eines unentbehrlichen Standardwerkes geben, das es nun ganz sicher nicht ist und auch nicht sein will (vgl. das Vorwort zu dieser Schrift). Vff. verweisen nicht selten auf dieses Werk, obgleich dort mitunter nur eine bis eineinhalb Seiten zum Problem gesagt werden – also häufig nicht viel mehr als in dem vorliegenden Band.

Ein „Arbeitsbuch" ist die vorliegende Veröffentlichung sicher nicht – dazu bietet sie einfach zu wenig Material. Die auf dem Markt befindlichen Einführungen, wie die von Glasenapps (Fischer Lexikon 1) und Menschings („Die Religion", Stuttgart 1959) bieten mehr und Besseres. In didaktischer Hinsicht sind besonders englische Publikationen vorbildlich (vgl. meinen Aufsatz: Die Diskussion über das Thema ‚Weltreligionen' in der modernen englischen Religionspädagogik, in: Ev. Erz. 6/1974). Die Autoren mögen abschließend entschuldigen, daß der Rezensent sie manchmal zu hart angegangen ist; doch sie dürften einsehen, daß ein gut gemeinter Vorsatz noch lange kein gutes Buch ergibt.

Mönchengladbach Udo Tworuschka

Zimmer, Hermann: **Eine Testamentfälschung wertet die Bahai-Religion ab in den politischen Shoghismus.** – Waiblingen, Stuttgart: Freie Bahai (1971). 190 S. kart.

Dies ist eine polemische Schrift, die sich mit Grundsatzfragen befaßt, welche innerhalb der Bahai-Religion umstritten sind. Es geht hauptsächlich um die Echtheit eines Testaments Abdul Bahas (gest. 1921), des Sohnes des Gründers Baha'u-llah (gest. 1892). Sich auf dieses Testament berufend „etablierte sich in Haifa ein Enkel Abdul Bahas, Shoghi Effendi Rabbani, als ‚Hüter'. Er wurde zur ‚grauen Eminenz' der Bahai-Religion. Wenn Abdul Baha erklärt hatte, diese Religion könne nicht in eine Organisation eingeengt werden, so baute er dafür eine ‚Administration' auf. Der Geist verschwand völlig hinter der Form" (13).

Der Autor wirft der „Administration" weiter vor, sie habe durch ihr rücksichtsloses Machtstreben die unpolitische Religion des Gründers so stark politisiert, daß sie in vielen Ländern, vornehmlich in der UdSSR, Ägypten und Iran, als „Staat im Staat" empfunden und verboten wurde.

Somit hat das „Hütertum" des Shoghi Effendi und die Bahai-Administration „eine völlige Umkehrung der Bahai-Religion" verschuldet (16).

Münster Adel-Théodore Khoury

Simonis, Walter: **Zeit und Existenz.** Grundzüge der Metaphysik und Ethik. – (Kevelaer): Butzon & Bercker (1972). XI, 170 S. (Eichstätter Studien, NF Bd 7) kart. DM 28.–

Das bedeutsame Werk unternimmt eine Entfaltung der Metaphysik und Ethik in ihrem wesentlichen Zusammenhang, ohne jedoch eine relative Eigenständigkeit beider zu verkennen. Metaphysik wird als notwendige innere Grundlage von Ethik, Ethik als in existentielles Handeln umgesetzte Metaphysik aufgewiesen. Die Methode ist nicht historisch, sondern entwickelt die Sache streng systematisch, wobei aber auf historische Positionen immer wieder – vor allem in den Fußnoten – kritisch Bezug genommen wird. So sucht das Werk in systematisch-spekulativem Vorgehen die Lehrinhalte der „philosophia perennis" mit Blick auf moderne Fragestellungen und Ergebnisse neu zu vollziehen und über manche Äußerlichkeit und Enge ihres traditionellen Verständnisses tieferbegründend hinauszuführen.

Der erste Teil des Werkes, der der „Metaphysik" gewidmet ist, verfolgt als Hauptanliegen eine Erhellung der „transzendentalen Eigenschaften" des Seins. Der Begriff des „Transzendentalen" wird zunächst über sein äußerliches und verengtes Verständnis bei Kant hinausgeführt: Denn die apriorische Möglichkeit der Erkenntnis des Seienden (KrV, A 12) gründet letztlich in der apriorischen Seinsstruktur sowohl des Subjekts als auch des Objekts; sie ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Subjekt und Objekt in sich selber sein und sich in der Erkenntnis zur Geltung bringen können (41). Wenn aber im menschlichen Erkenntnis- und Willensvollzug die vorgängigen (apriorischen, transzendentalen) Struktureigenschaften des Seins selbst zum Ausdruck kommen, so können diese im methodischen Ausgang von jenem erfaßt werden.

Ebenso wie das kantische wird auch das scholastische Verständnis des Transzendentalen kritisiert. Nach diesem sei die transzendentale Wahrheit des Seins seine Erkennbarkeit durch den Geist, also etwas dem Sein selbst Äußerliches (44). Das Sein des Seienden kann sich aber nur unter der Bedingung im Geist, d. h. in etwas anderem, ausdrücken, daß es sich vorgängig in sich selbst ausdrückt und „in sich selbst aufgeht" (wie schon Heideggers Bestimmung der „ontologischen Wahrheit" intendiert) (44–46). Diese „Dia-stase", „Ek-sistenz", oder „Nicht-identität in der Identität" alles Seienden in sich selbst bedeutet eine originäre Geistverwandtschaft.

Ähnlich kann das transzendentale Gutsein nicht lediglich in der Erstrebbarkeit des Seienden für andere liegen, sondern diese gründet vielmehr in einem Gutsein alles Seienden in und für sich selbst. Indem jedes Seiende in sich notwendig seinen Selbstausdruck hervorbringt, „verströmt" und „vergibt" es sich an diesen – worin (in gewissem Anschluß an den Neuplatonismus) der Vf. das ontologisch-transzendentale Gutsein alles Seienden erblickt (48). Der immanente Selbstausdruck kann jedoch nicht vom Seienden wegstürzen, weil er sonst nicht mehr immanenter Selbstausdruck und Selbstvollzug (Ek-sistenz) des Seienden selbst wäre; also folgt, daß sich das Seiende so an seinen Selbstausdruck hingibt, daß dieser „von selbst" bei ihm verbleibt. In solcher Überein-stimmung von Ursprung und Ausdruck (bzw. Gutheit und Wahrheit) sieht der Vf. die innere, ontologisch-transzendentale Einheit und Schönheit alles Seienden (49–53). Sie konstituiere sich in einem zu sich Zurückkehren (49) oder in sich Zurückschwingen (52) des Seienden (welch letzte Aussage nach Meinung des Rezensenten allerdings noch tiefer vermittelt werden müßte). Die traditionelle Scholastik hingegen habe nur die äußerlich feststellbare Einheit und Schönheit gesehen (51, 53).

Die Dreiheit: Gutheit – Wahrheit – Einheit (Schönheit) stellt eine innere Ursprungsfolge transzendentaler Seinseigenschaften und in diesem Sinne eine „transzendentale Zeit" dar; diese ist daher die innere Form von Ek-sistenz als onto-logischer Akt. Sie wird greifbar an der „kategorialen Zeit", die den Existenzvollzug des Menschen charakterisiert. Die Vergangenheit ist wie der gute Grund, aus dem heraus der Mensch seines Seins gegen-wärtig wird, damit es in der Zu-kunft immer mehr auf ihn zukomme, d. h. der Mensch zu sich komme, sich erfüllend in sich hineingehe und so seine Einheit und tiefere Schönheit erlange (56–58).

In der „transzendentalen Zeit" als Ursprungs- und Ordnungsfolge der apriorischen Seinseigenschaften gründen die sog. ersten Seins- und Denkprinzipien – die Sätze des Widerspruchs, der Identität, der Kausalität und des zureichenden Grundes (75–88), die im Ausgang von der Fraglichkeit der „Sein-gelassenheit" alles endlichen und relativen Seienden zu einem sein-lassenden absoluten göttlichen Grund führen; diese Reflexion wird in kritischer Auseinandersetzung mit den Thesen des Sprachpositivismus geleistet (88–103). Vom absoluten Grund muß Personalität ausgesagt werden, sofern diese eine „gesteigerte Form von Selbersein, Eigenexistenz und bewußten Selbstbesitz meint", und ebenso die „Dreieinigkeit" von Gutheit-Wahrheit-Einheit (Schönheit) in absolutem Vollzug – ohne daß freilich das nähere Wie zu begreifen wäre (104–105).

Aus so dimensionierter Metaphysik wird im zweiten Teil des Werkes eine „Ethik" entworfen, die jedoch in der Erfahrung der Verantwortung bzw. des Sollens einen der Metaphysik gegenüber relativ selbständigen Ansatzpunkt hat. Auf dem Hintergrund der Metaphysik läßt sich aber die erfahrene Verantwortung tiefer verstehen als ein zur Antwort gerufen Sein vom sein lassenden göttlichen Grund her, dessen Seins-schickung auch Seins-gebot und Seins-geheiß an die Freiheit ist – die dadurch als dia-logischer Bezug zum Absoluten onto-logisch begründet wird (114–117). „Die Gelassenheit des absoluten Grundes dem zeitlichen Dasein gegenüber ist somit sogleich sein Anspruch als „Du sollst" (177).

Dieser Seins-Anspruch ist immanent und transzendent: Wäre er nur in der Existenz des Menschen, so könnte er nicht echter Anspruch sein; wäre er nur über ihr, so könnte er nie ihr Anspruch sein. Die kategorial-transzendentale Dimension der Zeitlichkeit menschlicher Eksistenz, die die transzendentalen Seinseigenschaften konkret-existentiell ins Ethische übersetzt, bestimmt aber nicht nur das formale Prinzip der Ethik als Verantwortung der Freiheit im Seinsgeschick vor dem Absoluten, sondern auch ihre inhaltlich-materiale Grundstruktur, die sich in den klassischen Kardinaltugenden – Gerechtigkeit, Tapferkeit, Klugheit, Maß – von der Liebe her entfaltet (124–151).

Damit ist aus einem einheitlichen transzendentalen Ansatz heraus, der mutig bis zu einer trinitarischen Seinsstruktur vorzustoßen sucht, eine dialogisch-dynamische Metaphysik und Ethik in imponierender systematischer Geschlossenheit entworfen. Allerdings scheint die Frage einer trinitarischen Seinsstruktur hierdurch in ihrer metaphysischen und existentiell-ethischen Bedeutung wohl eher erst formuliert und angeregt als schon hinreichend untersucht und beantwortet. Was ist der innere Grund im Sein selbst, der das Sein veranlaßt, sich in sich selbst auszudrücken; und mit welchem Recht kann man dann von einer „Rückschwingung" als etwas „Drittem" sprechen; wie ist dieses in seiner relationalen Modalität zu fassen; ist die „Einheit" nicht schon dem sich ausdrückenden Ursprung, das Gute aber erst der „vollendeten Rückkehr" zuzuordnen und das Schöne dann „nach" Einheit und Wahrheit und „vor" das Gute zu setzen? Wie verhalten sich dabei der Akt-Charakter des Lichtes und der Akt-Charakter der Liebe? Und überhaupt und vor allem: welche Sprache ist dem relationalen Akt-Charakter des Seins als kreisender Bewegung angemessen; mit welchem Recht kann man, wie es hier geschieht, von einer „Dynamik" auch im Transzendentalen und Absoluten, und von „Lebendigkeit" auch im Anorganischen sprechen (z. B. Seite 48); ist die Analogie des Seins und der Sprache in solchem Sinne schon hinreichend reflektiert, differenziert und begründet?

Zur weiteren Aufhellung dieser Gesamtproblematik wäre es nützlich, auch andere moderne Ansätze und Begründungen einer trinitarischen Seinsartikulation in die Reflexion miteinzubeziehen, so z. B. Gustav Siewerth, Der Thomismus als Identitätssystem, Frankfurt ²1961; Hans André, Annäherung durch Abstand, Salzburg 1957; Clemens Kaliba, Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes, Salzburg 1952; Bernhard Philberth, Der Dreieine, Stein/Rh. 1970; oder auch vom Rezensenten: Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, München 1965.

Doch diese offenen Fragen können den Wert des vorliegenden Werkes als wichtigen Beitrag zu der höchst aktuellen und dringlichen existentiell-metaphysisch-ethischen Zentralthematik nicht herabmindern, sondern es nur in seiner anregenden Kraft bestätigen.

Bamberg-Salzburg Heinrich Beck

Simonis, Walter: **Der verständige Umgang mit der Welt.** Differenz und Vermittlung von Theorie und Erfahrung in Erkenntnis und Wissenschaft. – Amsterdam: Rodopi NV 1974. 373 S. (Propädeutische Analysen)

In einer erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Abhandlung will W. Simonis grundlegende Möglichkeitsbedingungen wissenschaftlichen Erkennens aufdecken. Erkennen als mögliche Weise des Umganges mit Weltwirklichkeit gelingt, weil es unter erfaßbaren Gesetzmäßigkeiten steht, die im Erfassen selbst vollzogen werden.

Die Grundstruktur menschlichen Erkenntnisvollzuges wird dargestellt als Dualität praktischer und theoretischer Vernunft. Simonis Analyse entwirft auf der Folie philosophiegeschichtlich ausgewiesener Zuordnungen (Kant, Hegel, Frankfurter Schule) eine interessante Konzeption von Wissen und Wollen. Der Autor läßt nicht das Ästhetische als ‚unverbindlichen Ausweg' vor den er-

kenntniskritischen Folgen eines Interessenprimates gelten (Frankfurter Schule), sondern definiert das Ästhetische in der Stimmigkeit von Wollen und Wissen einer theoriegeleiteten Praxis. So befreiend dem Rez. der vorgeschlagene Weg erscheint, so problematisch offen bleibt allerdings die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit dieses ‚Stimmigkeits-Indizes' für wahre Erkenntnis. Zeigt sich bei Simonis der thomasische „splendor veritatis" als Wahrheitsindiz selbst in „Erfahrung einer ursprünglicheren Freiheit und Zwecklosigkeit" (27)? Ist die erfaßte Stimmigkeit von Wissen und Wollen ausschließlich Indiz für Wahrheit, oder nicht auch Indiz für die Gewolltheit? Wie sind dann aber beide Indikatoren ästhetisch unterscheidbar?

In einer phänomenologisch-systematisch aufgebauten Erkenntnistheorie (Teil I. S. 21–166) wird die Problematik Begriff, Urteil und Theorie einerseits, Wirklichkeit, Anschauung und Erfahrung andererseits als Beziehungsproblem aufgezeigt. „Die Frage, die in diesem Buch erörtert werden soll, ist die nach der Möglichkeit der Vermittlung von Begriff und Anschauung im geistigen Vollzug menschlichen Daseins" (21). Die schon im verständigen Umgang mit Welt angelegte Differenz und Einheit von Wissen und Wollen im Erkennen (60) werden im Begreifen und Urteilen – und in der darin gebrauchten Distanzierung zu erfahrbarer Wirklichkeit – analysiert und in ihren Möglichkeitsbedingungen erfragt. In dieser, wenn auch nicht ausdrücklich so hervorgehobenen ‚transzendentalen Frage' (vgl. S. 65, 85, 119) liegt m. E. das spekulativ-kritische Kernstück der Simonis-Untersuchung. Im Teil II (167–346) werden die im Teil I erarbeiteten Strukturen menschlichen Erkennens anhand dreier exemplarischer Wissenschaftsbereiche als bestimmende Problematik wissenschaftlichen Forschens vorgestellt. Naturwissenschaft (167), Geschichtswissenschaft (265) und Philosophie (317) gelten als Beispielbereiche für die Differenz von Theorie und Wirklichkeit; d. h. als vermittelte, nicht aber aufgehobene Differenz. Das Ästhetische in der Philosophie „spielt gewissermaßen die vermittelnde Schlüsselrolle im Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, wie zwischen Begriff und Anschauung, Wissen und Wollen" (343). Kann aber das verbindliche Maß vollzogener, getaner Wahrheit – wie Simonis meint – in dieser „weder rein theoretischen noch rein praktischen Eigenart" (343), dieser ästhetischen Stimmung angezeigt werden? Das Ästhetische als verbindliches Maß für Wahrheit in der Philosophie unterliegt doch, insofern es als Teil einer Theorie über Wahrheitsindiz benannt wird, selbst erst wieder einer entweder praktischen oder theoretischen Vernunftentscheidung. Die ‚weder rein theoretische noch rein praktische Eigenart' dieses Maßstabes und die Entscheidung für ihn, kann erkenntniskritisch selbst noch nicht mit Hilfe des ‚ästhetischen Indiz', dieser theoretisch-praktischen Vermischung geschehen! Welches Wahrheitsindiz spricht für das ästhetische Indiz?

Die Relevanz für die Theologie könnte in diesem philosophischen Buch darin liegen, daß den differenzierten Erkenntnisvollzügen – dem alltäglichen, dem wissenschaftlichen, dem ‚theologischen' Erkennen wie auch dem Glaubensvollzug – eine einheitliche Struktur menschlichen Seinsvollzuges zugrunde gelegt wird. Wirklich frag-würdig (!) bleibt dabei, diese Vollzugstendenz nicht nur auf ihre Möglichkeitsbedingungen hin, sondern auch deren Gerichtetheit hin zu erkunden; d. h. nicht nur deren logische, sondern auch ontologische Implikationen zu entfalten.

In einem eigenen Anhang (347–370) wird ‚Zur Frage nach der Theologie als Wissenschaft' Stellung genommen. Leider wird die durch das Buch nahegelegte Frage nach der Wahrheitsfunktion des Ästhetischen in der Theologie als Theorie und Praxis nicht mit analoger Präsizion wie in den drei anderen Wissenschaftsdisziplinen gestellt. Daß auch dies „eine delikate Frage und subtil genug" (370) ist, scheint dem Rez. sicher.

Das besprochene Buch ist aus einer Vorlesungsreihe hervorgegangen. Der Genesis entspricht der anschaulich-faßliche Stil der Darlegung. Durch das Fehlen jeder Fußnote und jedes Belegzitates werden Nachprüfungen und Weiterdisputieren erschwert. Das ausführliche Namensregister bedürfte einer Ergänzung durch ein Begriffsregister. Das übersichtliche, ausführliche Inhaltsverzeichnis leidet darunter, daß nur Hauptüberschriften mit Seitenzahlen vermerkt sind. Eine ausgewogene, klare Einleitung und Zwischenresümees versöhnen mit den genannten formalen Leseerschwernissen.

Dem Buch wäre zu wünschen, daß die Frage nach der Bedeutung des Ästhetischen für den Erkenntnisvollzug gehört wird. Die These einer Stimmigkeit von Wissen und Wollen in der theoriegeleiteten Praxis sollte als beachtliche und gerade deswegen kritikfähige Antwort begriffen werden.

Mainz Bucher

Hommes, Ulrich: **Transzendenz und Personalität.** Zum Begriff der Action bei Maurice Blondel. – Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1972. Erschienen in japanischer Sprache in: Katorikku Kenkyu (‚Catholic Studies') n. 23 (vol. XII, fasc. I). Tokyo 1973, pp. 196–202. Übersetzung aus dem Englischen von J. F. Schmucker (Regensburg)

Die Bedeutung dieses bemerkenswerten Buches für moderne Philosophie und Theologie wird offenkundig, wenn man sich dem Problem des Selbstverständnisses des modernen Menschen zuwendet. Neuzeitliche Naturwissenschaft gelangte zu ihren großartigen Ergebnissen durch Anwendung einer strengen Methode, die – wie Descartes gefordert hatte – als wahres Wissen nur zuläßt, was klar und deutlich vorgestellt werden kann. Der Kern dieses Methodenideals liegt – wie Kant erklärte – in der Annahme, daß nur das wirklich erkennbar ist, was durch des Menschen eigene geistige Spontaneität konstituiert wird. Obgleich das Material der Erkenntnis sich der Rezeptivität der Sinne zu verdanken hat, so sind doch zentraler Inhalt, Struktur und Grenzen der Erkenntnis ausschließlich bestimmt durch die autonome, apriorische Tätigkeit des endlichen Geistes. Wenn daher nur das, was in Reichweite menschlicher Macht liegt, erkannt werden kann, schrumpft der geistige Horizont des Menschen vom unbegrenzten Bereich des Seins, wie es in der klassischen Metaphysik gesehen wurde, zum begrenzten Gebiet wissenschaftlich und so auch technisch verfügbarer Objekte; auf diese Weise versucht der Mensch, das Ganze des Seins in seinem Erkennen und Handeln auf sich zuzustellen. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts wurde der Mensch in steigendem Maße dessen gewahr, daß diese Weise wissenschaftlich-technischen Denkens, wenn sie zur grundlegenden Haltung des Menschen zur Welt verabsolutiert wird, zu einer ernsten Bedrohung der wahren Menschlichkeit des Menschen führt. Was zu Beginn der Neuzeit so aussah, als wäre es Selbstbefreiung und freie Selbstbestimmung des Menschen, beginnt sich nun als Gefangenschaft des Menschen in der Sinnlosigkeit seiner eigenen engen Grenzen zu enthüllen. Wie daher die apriorische und transzendentale Bestimmung des Menschen als eines autonomen Subjekts zu überwinden sei, oder – mit anderen Worten – wie der Mensch vom Würgegriff seiner Selbstfixiertheit und seiner selbsterrichteten Strukturen zu befreien sei, ist eine der wichtigsten Fragen und Aufgaben gegenwärtigen Denkens.

Die Aufgabe der Theologie steht nicht ohne Zusammenhang mit diesem fundamentalen Problem und seinem historischen Hintergrund, ja, wenn Theologie sich selbst recht versteht, hat sie ihren Ort im Zentrum dieses Kampfes um das Selbstverständnis des Menschen anzuerkennen. Das hat seinen Grund darin, daß Theologie Gott, der sich nicht auflösen läßt in die Subjektivität des Menschen, als das Heil des Menschen zu verkünden hat. Daher ist Ausgang und Ziel allen theologischen Interesses nichts als Gott selbst, und doch beansprucht Theologie, gerade weil sie derart den Menschen ausschließlich in seiner Beziehung auf Gott faßt, der wahren Menschlichkeit des Menschen am hervorragendsten zu dienen. Die verschiedenen Weisen, in denen Theologie über Gott spricht, spiegeln exakt und beispielhaft die verschiedenen Phasen der Entwicklung des modernen Denkens wider. Es gibt eine Weise, in der direkt über Gott selbst gesprochen wird ohne Rekurs auf die Erfahrung, das Selbstverständnis oder die Erkenntnisstruktur des Menschen – in dieser Weise des Sprechens von Gott erscheint dieser wie ein äußeres Ding, das dem Menschen fremd ist und durch seine willkürlichen Entscheidungen und Gebote den Menschen sich selbst entfremdet. Es ist genau dieses verdinglichte, dogmatische Verständnis von Gott, gegen das Descartes und Kant die absolute Würde des menschlichen Ich zu verteidigen hatten, das unmenschlich und unsittlich handelt, wenn es sich einer ihm wesensfremden Instanz unterwirft. So begann Theologie in Übereinstimmung mit der Forderung des neuzeitlichen Geistes von Gott als etwas zu sprechen, das notwendigerweise zum Selbstverständnis des Menschen gehört. In Anlehnung an die Transzendentalphilosophie wurde Gott als der Hintergrund oder die Tiefe des menschlichen Bewußtseins verstanden, als dasjenige, was den Menschen zur Begegnung mit der Welt und dem Du befähigt, oder als eine notwendige Ergänzung zum Zwecke menschlicher Selbsterfüllung. In diesem Lichte erscheint die Beziehung zu Gott als etwas Unvermeidliches und völlig Natürliches für den Menschen, oder, in der primitiveren utilitaristischen Version, als etwas, das zur Erlangung psychischer Gesundheit unerläßlich ist. In dieser Weise des Denkens ist einerseits die aus dem verdinglichten Got-

tesbegriff entspringende Heteronomie wirksam überwunden, aber dies geschieht andererseits um den Preis der Gefahr, Gott zum Accessoire oder Element des eigenen Seins des Menschen zu reduzieren – und auf solch einen Gott läßt sich leicht verzichten, weil er, wie Feuerbach und Nietzsche richtig verstanden, nicht mehr als eine Verkleidung der Natur des Menschen selbst ist. Wie kann man dann noch sinnvoll von Gott sprechen, ohne die unveräußerliche Würde des Menschen als selbstverantwortlicher Person zu verletzen oder andererseits die Transzendenz Gottes zu einem bloßen Aspekt des menschlichen Wesens zu degradieren? Mit anderen Worten: Wie ist Metaphysik als Erkenntnis des Absoluten und Unendlichen möglich für die endliche menschliche Vernunft? Dies ist die Frage, die Maurice Blondels berühmter und vieldiskutierter Religionsphilosophie ‚L'Action' (1893) zugrunde liegt und in der von Hommes vorgelegten, hier zu besprechenden meisterhaften Interpretation dieses Werkes ebenso eindringlich wie behutsam erörtert wird.

Obgleich Hommes' Untersuchung aus der gründlichen Erforschung umfangreichen, teilweise noch unveröffentlichten Materials hervorging, konzentriert sie sich streng auf die systematische Erhellung der fundamentalen Gedanken in Blondels ‚L'Action'. Das historische oder systematische Detail dient nur dem Zwecke, Blondels zentrale Einsicht ans Licht zu bringen, die den Kantischen Immanentismus und Apriorismus überwindet. Da Blondel sich noch nicht genügend von Kants transzendentalphilosophischer Terminologie zu lösen vermochte, sieht sich der Autor manchmal gezwungen, eigene Gedanken zur Interpretation dessen heranzuziehen, was Blondels Werk nur andeutet. Wenn wir auch zustimmen, daß Hommes' Interpretation die hervorragendsten Intentionen des Blondelschen Werks trifft, so hätten wir uns doch an manchen Stellen eine klarere Unterscheidung zwischen Blondels eigenen Gedanken gewünscht, soweit sich für sie eine Basis im Text selbst ausmachen läßt, und der weiteren Vertiefung dieser Gedanken durch den Autor.

Die Studie geht in vier eng miteinander verknüpften Schritten vor: Der erste Teil (‚Das Problem der Freiheit') legt durch eine Analyse der Descartes'schen und Kantschen Freiheitskonzeption die Bedeutung und den Hintergrund des Problems menschlicher Selbsttranszendenz frei. Der zweite Teil (‚Die Phänomenologie des Willens') behandelt Blondels Methode und seine Beschreibung der menschlichen Willensdynamik. Der zentrale dritte Teil (‚Die Transzendenz des Menschen') bedenkt die anthropologische Notwendigkeit und Struktur freier Selbsttranszendenz auf das Absolute. Der vierte Teil (‚Die Frage nach Gott') entfaltet Blondels Religionsphilosophie in Abhebung von Descartes' und Kants Konzeption Gottes. Im folgenden haben wir uns auf einige der Hauptpunkte dieser äußerst ergiebigen Untersuchung zu beschränken.

Um zu zeigen, daß das Sein und Handeln des Menschen sein Fundament in der Beziehung auf Gott hat, beginnt Blondel mit einer phänomenologischen Analyse des menschlichen Willensaktes. ‚Wille' bezeichnet hier nicht nur eine besondere Fähigkeit neben dem Intellekt, sondern die zentrale Spontaneität des Menschen oder das dynamische Prinzip der menschlichen Handlungsfreiheit. Der Wille empfängt zwar seine einzelnen Objekte aus der Verstandeserkenntnis, wird aber von seiner eigenen Dynamik getrieben. Diese Dynamik ist nicht abhängig von rationaler Erkenntnis, die ihr etwa vorherginge, sondern wird erleuchtet und geleitet durch eine Erkenntnis, die dem Handeln des Willens selbst immanent ist. Nun ist es Blondels fundamentale Einsicht, daß bei jedem auf ein endliches Gut gerichteten Wollen ein fundamentaler Widerspruch im Willen selbst zurückbleibt, weil das ausdrückliche Wollen ein konkretes, endliches Gut will, wohingegen die fundamentale Dynamik des Willens darüber hinaustreibt. Weil alles, wessen der Wille aus eigener Macht sich bemächtigen kann, den Willen in Enttäuschung zurückläßt, ist der Wille gezwungen, zu immer höheren, immer universaleren Gütern aufzusteigen – vom Reich der Sinne durch das Reich der Wissenschaft, das Reich der Moral bis zum Bereich sozialer Beziehungen. Nach dem Durchgang durch diese verschiedenen Bereiche ist der Wille am Ende mit der entscheidenden Erfahrung konfrontiert, daß, was er auch immer durch sein eigenes Bemühen erreichen kann, seine tiefe Sehnsucht nicht zu erfüllen vermag. Das hat seinen Grund darin, daß die fundamentale Dynamik des Willens nach dem unendlichen, absoluten Sein verlangt. So wird offenbar, daß in der inneren Struktur des Willens eine unüberbrückbare Differenz zwischen dem liegt, um dessen Hervorbringung und Beherrschung er sich bemühen kann – das ist das Gebiet der endlichen Gegenstände, wie es in Wissenschaft und Technik aufgearbeitet wird –, und dem, wonach er als der wahren Erfüllung und Bestimmung des Menschen verlangt, was jedoch nicht in Besitz genommen oder Gegenstand seiner Herrschaft werden kann – das ist die Fülle des Seins oder das transzendente Absolute, Gott genannt. Der Mensch steht daher durch die Natur seines Willens notwendig und unvermeidlich in einer über sich selbst hinausweisenden Offenheit und Beziehung, weil sein Wille konstituiert wird durch den Anruf Gottes. Aufgrund dieser Struktur seines Seins und Handelns wartet der Mensch darauf, daß sich das Absolute ihm gnädig mitteile. Wenn der Mensch fähig sein will, eine mögliche Selbstmitteilung des Absoluten zu empfangen, hat er die Haltung autonomer Herrschaft und Selbstzentriertheit aufzugeben und seine natürliche Transzendenz auf das Absolute in einer freien Entscheidung sich zu eigen zu machen. So ist der Mensch nicht nur natürlicherweise auf Gott hingeordnet, sondern ist aufgrund eben dieser Natur gezwungen, eine Entscheidung über sich selbst und sein Verhalten zu Gott zu fällen: entweder eigenverantwortlich sich selbst in seiner eigenen Natur anzunehmen, d. h. sich selbst gerade als sich selbst transzendierend anzunehmen und so das Absolute als Ursprung und Ziel seines Seins, oder sich zu weigern, in personaler Entscheidung dem Anruf des Absoluten zu entsprechen, und so nicht nur in sich verschlossen zu bleiben, sondern auch in fortwährendem Widerspruch mit seiner eigenen Natur zu leben. Hommes weist richtig darauf hin, daß diese Entscheidung für das Absolute nicht adäquat begriffen werden kann nach dem Modell einer freien Vorzugswahl unter mehreren Dingen, wie Freiheit in der aristotelischen Metaphysik gedacht wird. Es ist eine Entscheidung zwischen ‚Ja' und ‚Nein', zwischen ontologischer Affirmation und Negation. Da die Notwendigkeit dieser Entscheidung dem menschlichen Sein selbst entspringt, hat der Mensch darin vorrangig über sein eigenes personales Sein zu entscheiden.

Wenn der freie Wille sich in seiner personalen Offenheit auf das Absolute wählt, gelangt er in Einheit mit seiner eigenen natürlichen Dynamik und dadurch erst in wahre Freiheit. Die innere Form oder der Inhalt dieser höheren Freiheit ist die Liebe zum Absoluten, das Verharren im Hören auf seinen Anruf und die hoffnungsvolle Erwartung seiner Selbstmitteilung. Nur durch bereitwillige Aufnahme von Gottes Anruf und in bedingungsloser Entsprechung zu ihm gelingt dem Menschen die Erfüllung seiner tiefsten und ganzen Sehnsucht. Da das Absolute sich selbst in seinem Anruf um so mehr als liebendes Du offenbart, je mehr der Wille sich selbst auf es hin transzendiert, wird die Handlung des Willens die Quelle tieferer Erkenntnis, ohne etwa ihr Objekt transzendental zu konstituieren. Diese Seiten (von Hommes) im vierten Teil, welche von der personal-dialogischen Beziehung des Willens zu Gott handeln, sind ein bewundernswertes Meisterstück phänomenologisch-metaphysischer Anthropologie und Religionsphilosophie.

Es ist bemerkenswert, daß Blondel seine Analyse, die die fundamentale Natur des Willens als liebende Hingabe an das Absolute erweist, fast zu der selben Zeit entwickelte, als Nietzsche die Dynamik des Willens als Kampf um seine eigene Macht und Herrschaft verkündete. Die beiden entgegengesetzten Positionen charakterisieren einerseits Vollendung und zugleich Zerstörung einer fundamentalen Richtung modernen Denkens (bei Nietzsche) und andererseits einen Weg, dem Menschen die metaphysische und religiöse Dimension all seines Seins wiederzugewinnen (bei Blondel). In der Fortführung dieses neuen Wegs könnte es ein wichtiges Thema für zukünftige Forschung sein, zu zeigen, wie alle wesentlichen Aktivitäten des Menschen seiner Offenheit auf das Absolute hin entspringen, von ihr durchdrungen sind und ihren letzten Sinn in ihr haben.

Tokyo Klaus Riesenhuber

Ulrich, Ferdinand: **Der Mensch als Anfang.** Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit. – (Einsiedeln): Johannesverlag (1970). 159 S. br. DM/sfr 11.–

Ulrichs Beitrag stellt sich einer philosophischen Auseinandersetzung, welche an den Kern der Probleme rührt, die mit den heute überall umlaufenden Stichworten „Emanzipation" und „Mündigkeit" aufgegeben sind. Er spricht diesen Kern durch ein zentrales Zitat aus den Frühschriften von K. Marx an: „Ein Wesen gibt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht, und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines anderen lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen." Wird die Selbstbestimmung des Menschen so bestimmt, dann erhebt sich die Frage, welchen Sinn Kindheit im Ganzen des menschlichen Daseins überhaupt noch einnehmen kann.

Vf. fragt, ob es von hierher nicht notwendig wird „das kindliche Vernehmen, sein Sichbestimmen-lassen von außen zur ‚operativen' Praxis des handelnden Subjektes zu durchbrechen? (17) Kindheit erscheint als leer und muß überwunden werden, indem die in ihr „waltende Spannung von Abhängigkeit und Selbstand" aufgehoben wird (17). Er ist darum bemüht, aufzuzeigen, wie in den verschiedenen in der Gegenwart einflußreichen philosophischen Strömungen Kindheit übergangen bzw. zerstört und dadurch das Ganze des menschlichen Daseins zerbrochen wird. Er selbst nimmt die von Hegel ausgesprochene „un-

trennbare Einheit von ‚Sein und Nichts' und somit den ‚Anfang der Philosophie', aus dem sich eine ‚Logik' entfaltet" (140) zum Ausgang. Im Anschluß an seine im Hauptwerk „Homo abyssus" entfaltete Ontologie interpretiert Vf. diese Einheit von Sein und Nichts als die Einheit „von Reichtum und Armut" des Seins als Liebe. Armut und Reichtum dienen hier als Chiffren für die Selbstentäußerung und Verendlichung des Seins, durch welche es in der Vielheit der Seienden, obwohl von ihnen durch die ontologische Differenz verschieden, zur Gabe wird. Das Kind wird als „personaler Symbolos der Einheit von Reichtum und Armut im Sein als Liebe" (113) verstanden. Das Kind steht in seiner Bedürftigkeit und Angewiesenheit zugleich im Ursprung, nämlich im Empfangen der unendlichen, sich verendlichenden Gabe des Seins. Es ist reich, weil es in seinem jeweiligen Heute immerschon empfangen hat und darum sich die jeweilige Gegenwart dieses Heute in der Offenheit der Hoffnung immer wieder neu geben lassen kann. Darin erscheint es aber auch als arm, weil es nur reich sein kann, indem ihm immer schon gegeben ist, so daß gerade im Reichtum aufgeht, daß es von sich aus nichts hat. Dabei ist Vf. sich sehr wohl darüber im klaren, daß die Gabe des Seins nicht extrinsezistisch verordnet werden kann, sondern nur ankommt, wenn sie aus dem Ursprung der Freiheit angeeignet, zum Eigenen gemacht wird. Das Kind vermag dies nur, wenn ihm die „Selbstwerdung von innen" durch die Selbstannahme von außen vermittelt wird. Dieses ist die Aufgabe der Eltern, welche dem Kind die Welt öffnen, welche sich dem Kind nur insoweit erschließt, „als sie ihm durch die Gegenwart der Freiheit des Du aufgetan ist. Im Licht des Du beginnt die Welt zu reden. Das Wort des Andern entdeckt dem Kind die Worthaftigkeit der Welt. Weil es geliebt wird, vermag es zu lieben" (70).

Dieser Grundsatz wird in Ulrichs Buch immer aufs neue wiederholt, indem er von ihm her Richtungen der heutigen Philosophie, Verhaltensweisen, gesellschaftliche Trends, kurz den „Zeitgeist" in seinen vielfältigen Verzweigungen der Kritik unterzieht. Er wählt bewußt diese Methode der Wiederholung, denn die „Form und Methode der Wiederholung blieb der befragten Kindheit verpflichtet und angemessen", wie der letzte Satz des Buches lautet. Dabei stützt sich Vf. auf den Begriff der Wiederholung, wie er von Kierkegaard entwickelt worden ist und definiert von ihm her das Kind, von der Kindheit her aber den Menschen schlechthin. In dessen Dasein kommt es nämlich darauf an, immer wieder an den Ursprung zurückzugehen, in welchem ihm in der Einheit von Armut und Reichtum das Sein als Liebe zur Gabe wird. Diese Gabe kann niemals ohne den absoluten Geber gedacht werden, ist aber zugleich als Gabe von ihm verschieden. Sonst könnte sie nämlich niemals dem Menschen zur Gabe werden. Gerade die Differenz von Geber und Gabe ermöglicht es Ulrich, das Verhältnis Gottes zum Menschen und umgekehrt als nicht extrinsezistisch und nicht autoritär zu deuten, obwohl die Verwiesenheit auf das Empfangen ungetastet bleibt, ja gerade dazu führt, daß das Kind zum Symbol des Menschen als Anfang schlechthin werden kann. Freilich schließt diese Differenz zwischen Geber und Gabe auch immer die Trennung des Menschen vom absoluten Ursprung ein. Er ist nicht identisch mit ihm und gerade so erst fähig, die Gabe des Seins als Liebe und in Liebe zu empfangen. Damit wird wohl der eigentliche Grund der Einheit von Reichtum und Armut erreicht.

Vf.s Thesen sind als anthropologische ontologisch fundiert. Er bemüht sich aber auch um Parallelen zur Psychologie, vor allem der Freuds, wobei dessen Auffassungen in der Regel von Vf.s ontologischer Anthropologie her begründet werden, dabei aber in einem ganz neuen Licht erscheinen. Es wäre lohnend und notwendig, ein bis ins Detail durchgeführtes Gespräch zwischen dieser Anthropologie und dem Freudschen Verständnis des Menschen durchzuführen. So sehr nämlich Vf.s spekulative Kraft anzuerkennen ist, die zwischen scheinbar Entlegenem Beziehungen zu knüpfen versteht, so sehr muß doch gefragt werden, ob nicht an einigen Stellen die Vielfalt der Phänomene einem gewissen theoretischen Einheitszwang geopfert wird. Ein Beispiel dafür sei zitiert: Auf S. 119 wird davon gesprochen, daß das Kind, wenn es nicht glaubt, „daß ihm je mehr verheißen ist als das, was es schon in Besitz genommen hat" in einen das Dasein verknöchernden Geiz verfallen kann. Es verschmäht dann „das Schmecken und Verkosten" und beginnt zu „sparen". Mit dieser Verweigerung wird der Untergang der Vernunft „in der ratio discurvia" in Beziehung gesetzt. Davon wird gesagt: „Die Oralität wird von der Analität verschluckt ..."

Sein Versuch verweist auf eine wesentliche Dimension der menschlichen Existenz, von der aus sich die Einseitigkeit eines Denkens, welches den Menschen nötigen will, seine Herkunft und Vergangenheit als eine bloß leere hinter sich zu bringen, um sich durch Erfüllung ethischer Sollensansprüche, Leistung und Machbarkeit der Zukunft erst in dieser zu erfüllen, überwinden läßt. Daß die Zeit des Menschen dissoziiert wird, wenn die kindliche Einheit von Armut und Reichtum aufgegeben wird, d. h. das Stehen in der immer schon zuteil gewordenen und empfangenen Fülle des Seins, gehört wohl zum Eindrucksvollsten an diesem Buche. Vf. steht übrigens mit dieser Zeitauffassung den letzten Versuchen Heideggers, wobei vor allem an den Vortrag „Zeit und Sein" zu denken ist, näher, als er wohl selber meint. Dennoch sei die kritische Anfrage gestattet, ob nicht in diesem Versuch das Symbol des Kindes so sehr das Ganze des menschlichen Daseins deckt, daß kein rechter Raum mehr für die anderen Phasen unseres Daseins bleibt. Dieses hängt m. E. damit zusammen, daß das immer schon Anwesendsein der Gabe des Seins als der heile Anfang, von dem wir auszugehen haben, so stark betont wird, daß, trotz gegenteiliger Versicherungen, das „Noch-Nicht" wohl zu kurz kommt. Zwar hat Vf. völlig Recht, wenn er wiederholt deutlich macht, daß nur aus der Gewißheit, vom Sein immer schon erreicht zu sein, Hoffnung für das weitere Zukommen des Seins, also für Zukunft, gewonnen werden kann. Der Rezensent hat diesen Gesichtspunkt, freilich von einem anderen ontologischen Ausgangspunkt her, in mehreren Arbeiten ebenfalls herausgestellt. Zu fragen ist aber, ob die Zukunft uns nicht, wenn der Mensch wirklich einmal in reiner Gegenwart, im Spiel, im zwecklosen Heute ruhen soll, wovon Vf. vieles Eindrucksvolle zu sagen versteht, ein Neues und Anderes, noch nie Gewesenes mit sich bringen muß. Es müßte allen Anfang restlos übersteigen. Hier liegt bei aller berechtigten Kritik an dem Gedanken einer total dem Menschen verfügbaren Zukunft doch wohl das Recht eines philosophischen wie theologischen Verständnis des Menschen, das diesen zuerst und zuletzt nicht in einem heilen Anfang, sondern einer noch ausstehenden Zukunft gegründet sein läßt. Der Anfang muß, so könnte es jedenfalls eine stärker transzendentalphilosophische Anthropologie aufzeigen, als Verwiesenheit auf einen absoluten Sinn des Seins verstanden werden, den wir noch nicht eingeholt haben, weil er uns auch noch etwas vorenthält. Oben wurde schon gesagt, daß eine solche Verwiesenheit selber nur möglich ist, wenn sie auch schon Gegenwart, Enthüllung dieses absoluten Sinnes von Sein impliziert, freilich zugleich in einer eigentümlichen Leere, von der her die Einheit, aber auch die dialektische Spannung von Armut und Reichtum im Sinne Ulrichs noch einmal beleuchtet werden könnte[1]. Gäbe es ein solches noch Ausstehendes nicht, so wäre überhaupt nicht mehr zu verstehen, warum der Mensch seine Kindheit verlassen, das Erwachsensein lernen, altern und schließlich sterben muß. Anders ausgedrückt: Es muß auch ontologisch möglich sein, die Phasenhaftigkeit der menschlichen Existenz zu begründen. Geschieht das nicht, so entsteht auch die Gefahr, daß die Kindheit so sehr zum Symbol des Menschen überhaupt wird, daß man Aussagen über die Kindheit und den Menschen überhaupt nicht mehr recht unterscheiden kann und dadurch eine philosophische Theorie der Kindheit als bestimmte Altersphase nicht mehr möglich wird. Dieser Gefahr ist Vf. nicht immer entgangen. Daher ist sein Buch als kritisches Korrektiv, und zwar als ein notwendiges, als Korrektiv aber auch einseitiges Zeichen zu verstehen, auf das man aufmerksam machen sollte.

Oberhausen Georg Scherer

Callistos Angelicoudis contre Thomas d'Aquin. Introduction-texte critique par Stylianos Papadopoulos. – Athen: Kas. Grigoris 1970. 324 S. kart. Dr. 400.–

Die erstmals von Papadopoulos edierte Schrift des Hesychasten Kallistos Κατὰ τοῦ καθ' Ἑλλήνων δῆθεν λεγομένου βιβλίου Θωμᾶ Λατίνου vermittelt einen unmittelbaren Einblick in die Auseinandersetzung der östlichen mit der westlichen Theologie im 14. Jh., in dem der politische und wirtschaftliche Zerfall in Byzanz von einer humanistischen und theologischen Renaissance begleitet wurde. Kallistos gehört neben Gregorios Palamas und Nikolaos Kabasilas zu den Hauptvertretern der im 14. Jh. in Byzanz herrschenden Theologie der Gottesschau (θεολογία τῆς θεοπτίας), die durch ihren apophatischen Charakter und die Lehre von der Schau der göttlichen Energien als Erscheinungen des göttlichen Wesens gekennzeichnet wird.

[1] s. dazu G. Scherer, Reflexion – Meditation – Gebet, Essen 1973.

Die Voraussetzungen für das Verständnis des vorliegenden Textes schuf Hg. bereits 1967 mit seiner Athener theologischen Dissertation „Griechische Übersetzungen thomistischer Werke. Thomasanhänger und Antithomisten in Byzanz" (griech.), in der er das Eindringen der scholastischen Theologie in Byzanz und die Reaktion der Byzantiner untersucht. Auf den Text selbst geht Hg. in seiner ebenfalls in griechischer Sprache 1970 als 4. Bd. der Studienreihe „Analekta Vlatadon" erschienenen Studie „Begegnung der orthodoxen und scholastischen Theologie (in der Person von Kallistos Angelikoudis und Thomas von Aquin) ein.

Durch die Ermittlung der Thomas-Zitate belegt Hg. entgegen älteren Ansichten den fast ausschließlichen Bezug des Kallistos auf die Summa contra gentiles, die zudem in der von Kallistos benutzten Übersetzung des Demetrios Kydones den Kontroverstitel Καθ' Ἑλλήνων βιβλίον trug. Die überaus mühsame Arbeit bei der Feststellung der von Kallistos benutzten Schriften, der nur den Namen des Verfassers – und diesen auch nicht immer richtig – nennt, hat sich vor allem insofern gelohnt, als man einen Eindruck von der Arbeitsweise des Vf. gewinnt, der Thomas-Thesen vorausschickt und biblisch-patristisch zu widerlegen versucht.

Eine Erkenntnis über alle Vorlagen des Kallistos bietet Hg. allerdings nicht, denn er unterscheidet nicht zwischen unmittelbaren und indirekten Quellen. Er führt nach – bzw. durcheinander – direkte und indirekte Quellen und manchmal mehrere Parallelen an. So nennt er z. B. (130, Anm. 584) 2 Petr 2,22, obwohl es sich um ein Zitat handelt, das letztlich auf Spr 26,11 zurückgeht. Es ist auch nicht so, daß Hg. in solchen Fällen jeweils die seiner Ansicht nach unmittelbare Quelle des Kallistos angibt, denn z. B. für das Zitat „ich werde die Weisheit der Weisen zugrunde richten und den Verstand der Verständigen vernichten" weist er einige Male (37, Anm. 63; 42, Anm. 89; 299, Anm. 1390) nur auf 1 Kor 1,19 hin, an andern Stellen (149, Anm. 690; 213, Anm. 397) auch auf Is 29,14.

Zwar hat Hg. die Angaben des Kallistos kritisch überprüft, doch nicht mit letzter Konsequenz, denn er hält mit ihm schon längst als unecht erwiesene Werke für echt. So nennt er neben den drei Büchern Basileios' des Großen Adv. Eunomium, auch die Schrift Didymos' des Blinden De dogmatibus et contra Arianos als 4. und 5. Buch der antieunomischen Schrift des Basileios, der sie auch bei Migne angehängt sind. Sogar die pseudojustinischen Traktate Quaestiones et responsiones ad orthodoxos (die Schrift ist Theodoretos von Kyros zuzusprechen) und Quaestiones Christianae ad Grecos werden als Schriften Justinos' angeführt.

Daß man sich im Hinblick auf die Echtheit der Schriften auf Migne ebenso wenig wie auf Kallistos verlassen kann, steht außer Frage. Durch die Benutzung von Migne ist auch der Wert der angemerkten Abweichungen der ermittelten Zitate bei Kallistos in Frage gestellt, denn es geht nicht um die Abweichungen von Migne, sondern vom ursprünglichen Wortlaut der Stelle, für den Migne keine Sicherheit bietet, sondern vielmehr zu Fehlentscheidungen verleitet. Wer z. B. die kritischen Ausgaben von De vita Moysis des Gregorios Nyss., ed. H. Musurillo, Leiden 1964 und der Expositio fidei des Johannes Damask., ed. B. Kotter, Berlin 1973 zur Hand nimmt, stellt fest, daß Hg. bei der Textkorrektur den Fehlern von Migne zum Opfer gefallen ist.

Hg. hat sich bemüht, seinen kritischen Apparat nicht nur für griechische Leser zugänglich zu machen; doch ist unverkennbar, daß er teilweise in Griechenland erschienene und wenig bekannte Textausgaben benutzt und später die Stellen-Angaben nach allgemein zugänglichen Ausgaben, allerdings unvollständig vorgenommen hat. Für Zitate aus dem Glaubensbekenntnis verweist er (255, Anm. 1211) auf Mansi und J. Karmiris oder (283, Anm. 1314; 284, Anm. 1315) nur auf Mansi, für De fides Nicaena conservanda des Ephesenums nur auf Karmiris (285, Anm. 1318). Ebenso eigentümlich ist es, wenn er für zwei Schriften des Ps.-Justinos (118, Anm. 487; 200, Anm. 942) die Ausgabe „Bibliothek Griechischer Kirchenväter", Athen 1955ff, für eine dritte jedoch (269, Anm. 1267; 273, Anm. 1286) neben der „Bibliothek" auch Migne angibt. Wenn dies im Hinblick auf die Benutzer der „Bibliothek" erfolgt ist, hätte es generell für die bereits erschienenen Väter geschehen müssen.

Die Ungereimtheiten bei den Quellen-Angaben zeigen sich am auffälligsten in der Zitierweise der Schriften des Aristoteles, die formal nicht exakt und sachlich nicht immer richtig ist; z. B.:

151, Anm. 697: Phys. Δ 12. Gigon, A, 218b–219
statt: Phys. IV 12, 221b 29–31.
133, Anm. 596: Eth. Nic. H 14. Gigon, B, 1247–1248a
statt: Eth. Nic. VII 14, 1154b 26.
173, Anm. 811: Eth. Nic. I 8. Gigon, B, 1178b
statt: Eth. Nic. X 9, 1179a 3.
229, Anm. 1075: Eth. Nic. Z 6. Gigon, B, 1141a
statt: Eth. Nic. VI 7, 1141a 16–20.

Weniger schwer wiegen dagegen die Versehen, die eingeschlichen sind; z. B.:
S. 147: Die Korintherbrief-Stellen der Anm. 679 und 680 sind vertauscht.
S. 225: Doppelnummerierung der Kapitel 479 und 480.
S. 308, Z. 36: 321 statt 231. S. 308, Z. 39: 299 statt 229. Schließlich bei den „Corrigenda" S. 323, Z. 5: 22 statt 2; Z. 19: 5 statt 7.

Die Herstellung des Textes, der bisher nur durch den Kodex 339 des Iviron-Klosters überliefert ist, hat Hg. trotz den besonderen Schwierigkeiten, da er ohne eine Vergleichsmöglichkeit in kritischen Fällen entscheiden mußte, mit großer Akribie und kritischem Geist geleistet; abgesehen von einigen Übertreibungen bei der Textkorrektur, wenn er z. B. schon längst gebräuchliche Formen korrigiert, wie die neutestamentliche Form ὄφελον (1 Kor 4,8; 2 Kor 11,1; Gal 5,12) in ὤφελλον (145, Z. 14) oder das hellenistische μίγνυμι in μείγνυμι 29, Z. 24. 27. 29; 42, Z. 21; 145, Z. 1; 234, Z. 10; 263, Z. 29 u. ö.), die wahrscheinlich auf Kallistos selbst zurückgehen.

Die Indices der Bibel-, Väter-, Thomas- und Aristoteles-Zitate sowie das Sachregister am Ende des Buches zeigen noch einmal den Fleiß des Hg. und bieten eine Hilfe für das Studium der Theologie der Gottesschau und überhaupt der Osttheologie in ihrer Abgrenzung gegen die westliche Scholastik.

Münster Anastasios Kallis

Post, Werner: **Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus.** Zum Spätwerk Max Horkheimers. – München: Kösel (1971). 156 S. kart. DM 9.80

Am 5. Dezember 1968 rebellierten die Studenten am Soziologischen Institut der Universität Frankfurt gegen ihre Lehrer, die Vertreter der sogenannten Kritischen Theorie: „Die Frankfurter Soziologie beansprucht kritische Theorie der Gesellschaft zu sein, welche die Gesellschaft als veränderbar darstellt und politisch bewußte Intelligenz ausbildet. Die kritische Theorie ... ist jedoch so kritisch, daß sie der politischen Studentenbewegung bislang nur in den Rücken gefallen ist." Dem alten Max Horkheimer, der mit Vorliebe als Herrenreiter von Montagnola karikiert wurde, hielt man Worte des jungen (Heinrich Regius, Dämmerung, Zürich 1934) entgegen: „Die revolutionäre Karriere führt nicht über Bankette und Ehrentitel, über interessante Forschungen und Professorengehälter, sondern über Elend, Schande, Undankbarkeit, Zuchthaus ins Ungewisse, das nur ein fast übermenschlicher Glaube erhellt. Von bloß begabten Leuten wird sie daher selten eingeschlagen."

Auch in weniger unmittelbaren Formen wiederholte sich diese Kritik an Horkheimers „Wende" von revolutionärer Ungeduld zur Sehnsucht nach dem ganz Anderen, von scharfsinniger Analyse der kapitalistischen Welt zu feinsinnig-pessimistischer Kontemplation. Werner Post anerkennt in seiner kleinen Schrift die Trennung zwischen kritischer Theorie und metaphysischem Pessimismus nicht. Horkheimers Alterssehnsucht nach einem absolut Anderen zur Wirklichkeit, bei dem einzig die Postulate der Vernunft noch aufgehoben sein könnten, schützt er sowohl vor lediglich an aktionistischer Strategie und Taktik interessierten Erwartungen wie vor den Heimholungstendenzen verunsicherter Theologie, die glücklich über jeden ist, der etwas zu sagen hat und ihr gleichwohl eine Chance gibt.

In einer Zeit, da es den Erben der Kritischen Theorie schwerfällt, noch Aufmerksamkeit für sie wachzuhalten (wie etwa Alfred Schmidt), oder sie sich an diese Theorie eher als an eine historische Gestalt der Sozialphilosophie erinnern (wie Habermas in seinem Vortrag zum 50. Jahrestag der Eröffnung des Instituts für Sozialforschung); angesichts einer Lage, in der Kritische Theorie nur noch als Buhmann im ideenpolitischen Kampf restaurativer Kräfte etwa gegen Rahmenrichtlinien zu taugen scheint, sollte man sich durch die (von persönlicher und sachlicher Vertrautheit zeugende) Darstellung P.s zurückführen lassen zu einer den Autoren der Kritischen Theorie gerechter werdenden Wiederaufnahme der Auseinandersetzung (denn bloße Affirmation ihres Denkens, System- und Schulenbildung läßt solches – zuweilen fast selbstzerstörerisches – Denken nicht zu).

Münster Ferdinand W. Menne

Rauh, Fritz: **Theologische Grenzfragen zur Biologie und Anthropologie.** Information und Material für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung. – München: Don Bosco 1973. 130 S. kart. DM 14.80

Vf. „will vom erfahrungswissenschaftlichen Tatsachenmaterial her Grenzen biologischer und naturwissenschaftlich-anthropolo-

gischer Erkenntnisse und Fragestellungen aufweisen, die zugleich an Grenzprobleme der Theologie heranführen" (7). Gedacht ist von ihm diese Heranführung v. a. als eine Information für Religionsunterricht und religiöse Erwachsenenbildung (7). Zweifellos würde eine Arbeit, die den genannten Intentionen entspricht, eine große Leserschaft unter den Religionslehrern finden, da Grenzprobleme der Theologie bei zunehmend problemorientiertem Unterricht mehr und mehr den „Stoff" des Religionsunterrichtes ausmachen. Der Don Bosco Verlag hat ein Bedürfnis für entsprechende Hilfestellung entdeckt und das hier zu besprechende Buch auf den Markt gebracht. Angesichts dieser so sehr zu begrüßenden Initiative ist es um so bedauerlicher, daß das Ergebnis dieser Initiative große Mängel aufweist und der Titel des Buches dem Leser zu viel verspricht.

Die Mängel lassen sich zwei Gruppen zuweisen:

1. Das Buch heißt „Theologische Grenzfragen ..." und läßt damit eine Diskussion dieser theologischen Grenzfragen auch erwarten. Diese Erwartung wird aber enttäuscht, heißt es doch gleich im Vorwort: „Da ferner der Hauptaktzent auf einer Information und einer Materialdarbietung lag, wurde die theologische Problemstellung lediglich skizziert" (7). Diese Skizzen, zudem hier und da zu „glatt", genügen aber nicht, um eine echte Hilfe zu sein für den Religionslehrer und Erwachsenenbildner. Zugegeben: diese bedürfen auch der ausführlichen naturwissenschaftlichen Sachinformation (die sie sich auch mit ein wenig Mühe aus greifbarer Literatur verschaffen könnten), v. a. aber bedürfen sie der Einsicht in die theologische Diskussion der entsprechenden Probleme sicherlich in der gleichen Ausführlichkeit. Dieses leistet das Buch leider nicht. Wenn das Buch dieser sicherlich beschwerlichen Diskussion aus dem Wege gehen will, dann sollte der Titel das auch ehrlich deutlich machen.

2. In den Überschriften der Kapitel werden die Probleme im Grenzbereich zwischen Theologie und Naturwissenschaft (naturwissenschaftliche Anthropologie) genannt: Zur Methode theologischen und naturwissenschaftlichen Forschens; Die Evolution der Organismen und des Menschen; Die biologische Manipulation des Menschen; Der Beginn menschlichen Lebens; Biologische Argumente zur Geburtenregelung; Überlegungen zum Naturbegriff und zur Normenfindung; Einige Aspekte der Verhaltensforschung; Freiheit als biologisches Grenzproblem. Die Information und Materialdarbietung zu diesen Themen – darauf soll der Hauptakzent des Buches liegen (7) – sind jedoch an einigen wenigen Stellen nicht exakt. Hingewiesen sei u. a. auf eine Ungenauigkeit der Normenklatur. S. 15 heißt es: „Zu den Neanthropinen gehören alle als ‚Homo sapiens sapiens' zusammengefaßten Formen von der jüngeren Altsteinzeit (...) bis zur Gegenwart" (15). S. 18 heißt es jedoch „Alle heute lebenden Menschenrassen werden zu der einen Art Mensch (Homo sapiens recens) zusammengefaßt" (18). Des weiteren spricht der Autor auf S. 20 von „Allgemeine Regeln der Evolution". Er nennt 9, von denen jedoch der größere Teil keine „Regeln" sind, sondern lediglich Feststellungen über den tatsächlichen bisherigen Evolutionsablauf, z. B. heißt es unter 2: „Zugleich erweiterte sich der Lebensraum der Organismen. Vom Wasser her, dem primären Wohnraum, wurde das Land erobert. Schließlich wurde die Luft noch als Lebensraum hinzugewonnen" (20). S. 38f wird von der Therapie einer genetisch gestörten Reaktionskette als von einer genetischen Manipulation gesprochen. Diese Therapie bezieht sich jedoch nicht auf eine Manipulation des genetischen Codes, sondern auf eine Korrektur der Folgen eines gestörten Codes.

Abgesehen von den genannten u. ä. Beanstandungen hält der Rezensent die Information von naturwissenschaftlicher Seite her für zunächst ausreichend. Schade ist, und das sei wiederholt, daß der Religionslehrer u. der Erwachsenenbildner angesichts dieser Information in bezug auf die theologische Aufarbeitung alleingelassen bzw. mit zu glatten und zu kurzen Problemlösungen abgefunden wird. Insgesamt drängt sich dem Rezensenten der Eindruck auf, daß der Autor von seiten des Verlages an Termine gebunden wurde, die ein ausgewogenes und gediegenes Werk nicht entstehen lassen konnten.

Paderborn Werner Bröker

Weissmahr, Béla SJ: **Gottes Wirken in der Welt.** Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders. – Frankfurt: Josef Knecht 1973. X, 198 S. (Frankfurter Theologische Studien Bd 15) kart. DM 29.–

Das angezeigte Werk befaßt sich mit den Problemen ‚Wunder' und ‚Evolution', jedoch nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der umfassenderen Problematik der „Idee des frei in der Welt handelnden, sich als Person offenbarenden Gottes" (IX).

Die grundlegende Lehre christlichen Glaubens, „daß Gott ..., sich in einer persönlichen Weise mit dem Menschen eingelassen hat" (1), daß Gott der Herr der Welt ist (1), verlangt, Gott als den zu glauben, „der immer wieder frei und souverän den Lauf der Ereignisse bestimmt" (1). Die Konfrontation dieses Glaubens mit der ‚Erkenntnis', daß alles, was in dieser Welt geschieht, nach immanenten Gesetzlichkeiten abläuft, führte zu einer Verunsicherung des Glaubens, und zu „nicht eben ruhmvollen Rückzugsgefechte [n]" (3), die bei vielen den Eindruck weckten, „es stehe schlecht mit der ‚Sache Gott' und es sei nur eine Frage der Zeit, daß der Gottesbegriff sich als ganz überflüssig erweisen werde" (3). Auch die theologische Einsicht, daß Gott „seinen Geschöpfen das Sein als das ihnen je Eigene gibt", daß er in der Welt durch die Eigenwirksamkeit seiner Geschöpfe wirkt (3), vermochte nicht, dem modernen Menschen die Begegnung mit Gott als einer spontan in der Welt handelnden Person zu ermöglichen (4). Wenn Gott aber nicht mehr als handelnde Person erkannt wird, dann bedeutet Gott auch nichts, dann wird das Wort Gott für den heutigen Menschen leer und sinnlos (4).

Für dieses seit langem aktuelle Problem des Christen – leider viel zu wenig thematisiert innerhalb der Theologie – möchte der Autor eine mögliche Lösung, enggeführt auf die Wunder- und Evolutionsfrage, vorschlagen. Diesen Lösungsvorschlag versteht er als Diskussionsbeitrag (6). Für diesen Versuch scheinen ihm metaphysische Überlegungen unentbehrlich (7) – und Metaphysik wird dann auch ausgiebig getrieben, um die Frage zu beantworten: „Wie soll man sich das von Bibel und Tradition eindeutig bezeugte freie und unmittelbare Wirken Gottes in der Welt heute denken?" (7/8).

Die gedankliche Differenziertheit der Überlegungen dieses Buches läßt sich in dieser Rezension nicht wiedergeben. Als Hinweis diene ein Blick auf die Gliederung.

In einem ersten Teil schildert der Autor die Entwicklung des theologischen Verständnisses der unmittelbaren göttlichen Intervention in der Welt; in einem zweiten Teil prüft er die Voraussetzungen zu einer richtigen Deutung der Aussagen über das unmittelbare Wirken Gottes in der Welt (Über die Möglichkeit des göttlichen Wirkens in der Welt ohne Zweitursachen. Sinn und Bedeutung der Unterscheidung begrifflicher und metaphysischer Erkenntnis. Philosophische Besinnung auf die naturwissenschaftliche Welterkenntnis. Metaphysische Untersuchung der Möglichkeitsbedingungen eines persönlich freien göttlichen Wirkens in unserer, sich durch Eigenwirksamkeit vollziehenden Welt). Der dritte Teil münzt die Überlegungen zu dem eingangs genannten Lösungsvorschlag aus und kommt zu dem Schluß: „je intensiver Gott in der Welt wirkt, desto intensiver wirkt das Geschöpf selbst. Außerdem ergibt sich aus dem metaphysischen Wirklichkeitsverständnis, daß das Geschöpf selbst neues Sein hervorbringen kann, daß es also zur Selbstüberbietung fähig ist, und daß es eben als solches der Ort ist, wo das freie und besondere Wirken Gottes innerhalb der Welt erscheint" (189 in der Zusammenfassung). Die Frage nach der Evolution scheint dem Autor damit beantwortet zu sein. Zur Frage des Wunders müssen seiner Auffassung nach jedoch noch konkretisierende Fakten hinzugesetzt werden, die er in zuverlässigen Berichten über außergewöhnliche Vorkommnisse (Parapsychologie, Wunderberichte) gegeben sieht. (189)

Der Verfasser hat ein Dilemma heutiger Theologie erkannt. Bewundernswürdig ist sein Mut, einer Lösung dieses Dilemma nachspüren, um so bewundernswürdiger, als er die Lösung spekulativ sucht. Ist diese Lösung aber so viel anders als die, die er zu Beginn seines Buches für nicht ausreichend hält? (3). Zu fragen ist auch, ob diese Art der spekulativen Behandlung eines Problems, das ‚unter die Haut geht', in der Lage ist, dem modernen Menschen die Begegnung mit Gott als einer spontan in der Welt handelnden Person zu ermöglichen (4).

Paderborn Werner Bröker

Schiller, Gertrud: **Ikonographie der christlichen Kunst.** Bd 2: Die Passion Jesu Christi. 296 S., 816 Abb. Ln DM 155.–. Bd 3: Auferstehung und Erhöhung Christi. 308 S., 721 Abb. Ln DM 180.–. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1968, 1971).

Vor kurzem teilte der Verlag Brüder Hollinek Wien mit, daß das „Lexikon der Christlichen Ikonographie" von Hans Aurenhammer nicht weitergeführt werden kann. Alle, die die bisherigen Lieferungen kennen, werden die Einstellung sehr bedauern, zumal es nach dem „Künstle" die erste Neubearbeitung dieses so wichtigen Gebietes christlicher und abendländischer Kunstgeschichte in deutscher Sprache war. Unterdessen gehen die beiden anderen großen und umfangreichen Werke der Ikonographie das: „Lexikon der christlichen Ikonographie" herausgegeben von Engelbert Kirschbaum bei Herder und „Ikonographie der christlichen Kunst" von Gertrud Schiller ihrer Vollendung entgegen. Dieses letztgenannte soll mit dem Band: Kirche – Maria – Engel – Apokalypse – Jüngstes Gericht – Trinität seinen Abschluß finden. Auf den besonderen

Wert und seine Bedeutung konnte bei der Besprechung des 1. Bandes (Theologische Revue Nr. 4, 1968, S. 262) hingewiesen werden. Band 2 bringt die Passion Christi von der Darstellung der Salbung in Bethanien über alle Phasen der Passionsgeschichte bis zur Kreuzabnahme, zum Begräbnis, dem Vesperbild, den Arma Christi und bis zum Schmerzensmann. Was dem interessierten Leser an Erkenntnissen durch umfassende Studien zu den Einzelthemen und zu jedem der 816 vorzüglich reproduzierten Bilder geboten wird, ist bewunderungswert. Mag sein, daß dem Kunstwissenschaftler nicht alle Wünsche erfüllt erscheinen. Gar manche Umstände erzwingen oft jene Beschränkung eines Werkes, durch die dem ganzen neue Vorteile erwachsen. Jedenfalls handelt es sich um ein Werk, das zahlreiche Ereignisse der Heiligen Schrift, viele Details der Glaubenslehre, der Liturgie, der Frömmigkeitsformen von einzelnen und Gemeinden und Gemeinschaften in Wort und Bild darstellt. Wie jedes Kompendium der Ikonographie so bietet auch dieses eine Geschichte der Kunst, wenn auch aus gegebenen Gründen nur selten die Zeugnisse über das 17. Jhdt. hinausgreifen.

Bei objektiver und geschärfter Betrachtung von Bildern werden oftmals „Merkwürdigkeiten" festgestellt, für die keine rechte ikonographische Quelle gefunden werden kann. Solche Abweichungen der Aussagen zwischen Texten und Bildinhalten können sehr subjektive Gründe haben. Sie können auf Privatmeinungen und unkontrollierbaren Inspirationen fußen. Sie können auch mit pluralistischen Ideen zusammenhängen. Der Ikonograph der Bilder christlicher Themen wird meist solche Abweichungen an den deplazierten und ungebührlichen Attributen erkennen können, um dann Zweifel an der Echtheit und Aufrichtigkeit des im Bild Dargestellten zu bekommen. Es könnte sich dann leicht um eine „Bilderhäresie" handeln, die ja in der Bilderkunst nie ausgeschlossen werden kann, und ihren Grund und Ausgang beim Künstler oder Auftraggeber oder beiden haben kann. Jedenfalls ist die Kunst auch immer wieder ein Tummelplatz der Gnosis gewesen und wird es bleiben, solange es Christentum und Geschichte gibt.

Um hier nur ein oder das andere Beispiel zu nennen: Wie kommt der Fisch auf den Abendmahlstisch, wo ihn doch die Schriftstelle unmöglich anzeigt? Auch Worte oder Ausführungen des hl. Augustinus über den „Fisch" geben dafür keine vernünftige Begründung. Und wenn Judas beim Abendmahl einen „Fisch" stiehlt (Klosterneuburger-Altar), mit dem er doch in jener Nacht absolut nichts anfangen kann, was kann das schon anders bedeuten, als daß die Künstler und Auftraggeber jener Zeit genau zu wissen glaubten, was das „Fischsymbol" für sie und ihre Wissenden wert war. Es ist eben abwegig zu meinen, das Osterlamm oder gar das Brot beim Abendmahl durch einen „Fisch" ersetzten zu können, was manchmal auf Bildplakaten für eucharistische Kongresse versucht worden ist. (Zum Fischsymbol vgl. C. G. Jung, Psychologie und Alchemie, unter Stichwort Fisch, Zürich 1952, und: „Die Aussage des christlichen Symbols ist Gnosis, und die Kompensation des Unbewußten ist es erst recht", ebenda S. 44).

Wer die Bilder eines Dali oder Ernst Fuchs u. a. mit scheinbar christlicher Thematik genau betrachtet, wird wie bei vielen Bildern eines Hieronymus Bosch auf vielfache „Merkwürdigkeiten" stoßen, die ans Absurde zu grenzen scheinen. Es wird kaum gelingen, alle diese ikonographischen Rätsel zu lösen, wenn auch schon vieles gelungen ist. So kann man z. B. die „Dornenkrönung" von H. Bosch (Bd. 2 Bildnummer 255) kaum als solche bezeichnen. Die dort abgebildeten 4 „Kerle" sind keineswegs Peiniger Christi, von denen die Evangelien sprechen. Ihre Gesten und Attribute verraten sie als „Meister" oder doch als „Gesellen" ihrer „Zunft". Auch „Christus" ist hier als ein „Meister" dargestellt, der mehr weiß als die vier. Auch das Ecce-Homo-Bild desselben H. Bosch (Bild Nr. 264) weist viele Dinge auf, die alle nichts mit dem Passionsereignis vor und mit Pilatus zu tun haben können. Clément A. Wertheim Aymès bringt in seinem: Hieronymus Bosch, eine Einführung in seine geheime Symbolik (Amsterdam 1957) auf S. 41 zwei Abbildungen von der „Dornenkrönung" in verschiedenen Fassungen, die der Aufklärung einiger Rätsel in der Kunst des H. Bosch dienen.

Der 2. Band zeigt in den Nummern 112–115 nach der Reihe der Apostelkommunion auch solche des „Abendmahles der Reformatoren". Dieses Thema: Abendmahl, Kommunion, Eucharistie der Christengemeinschaften müßte wohl ganz separiert und auch in seiner ganzen Weite in Wort und Bild behandelt werden.

Um das „Himmelfahrts-Bild" in der Unterkirche von S. Clemente in Rom (Bd. 3, Nr. 467) gibt es seit seiner Aufdeckung im vorigen Jahrhundert Kontroversen. Der Archeologe P. F. J. Mullooly, der Entdecker der Fresken dieser Kirche, nannte dieses Bild: „das älteste bekannte Gemälde einer Assumptio Virginis". Gegen eine Ascensio Christi sprechen auch heute noch viele Gründe. Vgl. Lieball, Die Leoninischen Fresken in der Unterkirche von S. Clemente in Rom, Wien 1959.

Es sei erlaubt, noch folgende Wünsche an die Herausgeber dieses ausgezeichneten Werkes zu richten:

1. daß man nicht auf die Ikonographie der „Heiligen" verzichten sollte, da doch zweifellos die Darstellungen der Heiligen einen außerordentlichen Anteil an der christlichen Ikonographie haben und diese auch Zeugen der Echtheit des christlichen Glaubens durch alle Jahrhunderte der Kirchengeschichte sind und mit ihnen sich auch eine Wiedervereinigung der Christenheit erst in vollem Umfang denken läßt;
2. daß im Bilderverzeichnis neben der Bildnummer auch die Textseite vermerkt sei, auf der eben dieses Bild besprochen wird; denn es ist oft recht schwierig, vom Bild ausgehend die meist so wichtige und vorzügliche Beschreibung zu entdecken.

Regensburg Josef Lieball

Sudbrack, Josef: **Beten ist menschlich.** Aus der Erfahrung des Lebens zu Gott gehen. – Freiburg/Br.: Herder (1973). 256 S. (Herderbücherei Nr. 465) kart. DM 5.90; sFr 7.70; öS 45.50

„So wichtig auch strukturelle Veränderungen im Großraum Kirche sein mögen, die Entscheidung wird im Raum des Menschen fallen, in seinem Verhalten zu Gott, in seinem ‚Gebet'. Darum geht es, um sonst nichts" (28f). Mit diesen Worten umreißt Vf. sein Anliegen, dem modernen Menschen Wege und Möglichkeiten des Gebets aufzuweisen.

Die Voraussetzung hierfür will er im ersten Teil seines Büchleins schaffen, der sich mit der Begegnung heutiger Gebetserfahrung mit der modernen Wirklichkeit auseinandersetzt. Er schildert den Weg aus einer traditionsgeprägten Vergangenheit mit ihrer Gottesnähe im symbolischen Weltverständnis und in der Eindeutigkeit von Dingen und Worten über die Welt- und Gottessicht des Nominalismus bis zur modernen Hinwendung zum Einzelding. Ferner erörtert er Züge heutiger Wirklichkeitsauffassung („Gefahr und Chance der Innerlichkeit"; Selbstwerden durch personales Gegenüberstehen; Suche nach der „Einheit von Individuum und Gesellschaft"; Verhältnis von Denken und Tun). Zur Rechtfertigung betenden Sprechens mit Gott setzt Vf. sich auch mit der Linguistik auseinander, weil es bei deren (vom empirisch erfaßbaren Einzelding ausgehendem) Realitätsbegriff letztlich „um die Realität desjenigen" geht, „den das Gebet anzusprechen glaubt" (83). Aber: „Die Entthronung der Satzwahrheit sollte in christlicher Deutung zur erneuten Hinwendung zur Wirklichkeit des Glaubens, zur betenden Kontaktsuche mit Gott und seinem Jesus Christus werden" (89). Es gibt eben kein religiöses Sprechen „ohne die Interpretation und aktive Dynamik der eigenen Erfahrung in die sinngebende Richtung hinein" (115). In einer anschließenden „Phänomenologie" heutiger „theologischer Ansätze" zum Thema Gebet wird mit Recht K. Rahners Ausspruch hervorgehoben: „Gebet ist das Ereignis der Erfahrung Gottes selbst" (135).

Der II. Teil bietet Leitsätze zum christlichen Beten in der Welt von heute, z. B.: „Nur ausgehend von humanen Situationen und ständig sich rückbeziehend auf sie bleibt das Gebet wirklichkeitserfüllt" (145ff); „Aus der Wir-Gestalt des Glaubens ergeben sich nicht nur gemeinsames Beten und dialogische Verantwortung, sondern auch Normen und Formen im persönlichen Gebet" (162ff)" „Weder Gebetserlebnis noch Rationalität oder Methodik zerstören das Gebet, wohl aber deren Unantastbarkeit und Ausschließlichkeit" (174ff).

Eine anregende kritische Auseinandersetzung mit geistigen Strömungen der Vergangenheit und Gegenwart.

Herstelle Oda Hagemeyer

Switek, Günter: **„In Armut predigen".** Untersuchungen zum Armutsgedanken bei Ignatius von Loyola. – Würzburg: Echter (1972). 308 S. (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens Bd 6) Linson DM 42.–

Diese Studie, eine von der Gregoriana in Rom angenommene Dissertation, beabsichtigt keine rein historische Auseinandersetzung, ebensowenig eine kirchenrechtliche Thematisierung des Armutsrechts in der Gesellschaft Jesu. Sie will vielmehr die spirituellen Kraftlinien in Ignatius' Ideen und Artmutspraxis herausstellen. Das Leitmotiv ist dargelegt in dem Titel: „In Armut predigen", einem Ausdruck, den Ignatius selber geprägt hat.

Durch diese spezifisch spirituell-theologische Sicht weiß Vf. sich der Analyse sozial-wirtschaftlicher Faktoren, die im 16. Jahrhundert bezüglich der Armut mitspielten, enthoben, und wird sein Studium durch die geistliche Entwicklung nicht nur der Lehre, sondern vor allem der Gotteserfahrung des Ignatius bestimmt.

So sehen wir im Anfang seines Lebens die Bekehrung zu einer Armut, welche Buße für ein früheres sündiges Leben ausdrückt. Eine

weitere Auswirkung und Vertiefung der Armutserfahrung findet im Aufenthalt während der Pilgerfahrt nach dem Hl. Lande in Monserrat und Manresa statt. Die Armut wird dort verinnerlicht und ist kurz zu umschreiben als: arm sein, weil Jesus arm ist. Daß hiermit noch keine völlige Armutspraxis und -spiritualität ausgebaut ist, ist selbstverständlich; dennoch ist dieser obengenannte Kern der Schicksalsgemeinschaft mit dem armen Christus für Ignatius fortan entscheidend und gibt auch den Weg an, den er andere führen will, wie die Betrachtungen über den König, die zwei Standarten, die dritte Art der Demut und die Wahlen in den Exercitia Spiritualia beweisen.

Sind die Jahre seines Studiums an den Universitäten Alcala, Salamanca und Paris und seines priesterlichen Apostolats im Kreise der ersten Gefährten auch als eine Zwischenperiode in seinem Leben zu betrachten, so sind sie für die Entwicklung seiner Armutsauffassung doch von besonderem Interesse. Die anfängliche Bettelarmut wird während der Studienjahre ausgesetzt bis zum Beginn des eigentlich apostolischen Lebens, das die Form der Predigt in Armut annimmt. Für apostolische Arbeit wird nicht um Geld gebeten, um die Verkündigung von jedem Verdacht der Habsucht zu sichern.

Wenn Ignatius als Oberer des gerade gutgeheißenen Ordens zu Beginn der vierziger Jahre Gebräuche zuläßt, die einen Kompromiß mit seinem Ideal bilden, dann kehrt er, wie sein Tagebuch beweißt, nach einigen Jahren auf Grund seiner Gebetserfahrungen wieder zu seiner ursprünglichen geistlichen Intuition zurück: das apostolische Leben ist ein Leben in Armut, und freiwillige Armut ist dabei zugleich in höchstem Maße apostolisch. Das bedeutete aber keineswegs, daß der Ordensstifter von vornherein Experimente ausschloß oder in der Armutspraxis des noch jungen und schnell wachsenden Ordens bei seinem Festhalten an den fundamentalen Einsichten undifferenziert vorging. So wurden die Häuser der Societas professa vornehmlich Orte dieser vollen apostolischen Armut, während in den Kollegien für Ordensstudenten eine gemilderte Praxis vertreten wurde, schon um diese Studenten für das spätere Apostolat nicht durch eine zu große Entbehrung zu hindern.

Die Frage, inwieweit die von Ignatius vertretenen Ideen spezifisch ignatianisch sind, beantwortet Vf., indem er sie mit bestehenden Vorschriften und der Gesetzgebung vergleicht. Ein Einfluß der Bettelorden kann aufgezeigt werden, wo Ignatius die Armut nicht auf das Individuum beschränkt, sondern sie auf die Gemeinschaft als Ganzes ausdehnt. Monastische Vorschriften ließen ihre Spuren in den Regelungen der „vita communis" zurück, während eine ziemlich geringe Wirkung der Armutspraxis und Regeln der gleichfalls im 16. Jahrhundert entstandenen Ordines Canonicorum Regularium z. B. der Theatiner zu spüren ist, etwa in Bezug auf die Lebensart der „honesti sacerdotes".

Zusammenfassend kann man sagen, daß von dem, was der Sekretär des Ignatius, Polanco, aus schon bestehenden Ordensgesetzgebungen zusammengestellt hat, die Armutsgesetzgebung der Societas Jesu nur wenig übernommen hat, und sie dadurch nicht entscheidend beeinflußt worden ist. Wohl wurde das eigene apostolische Armutsideal bereichert und konkretisiert durch das, was sich von der vorgefundenen Armutspraxis damit harmonisieren ließ.

Eine nähere Analyse der endgültigeren, in den Konstitutionen und dem Examen Generale niedergelegten Armutsgesetzgebung zeigt, daß Armut nicht eine reine Abhängigkeit vom Oberen oder ein juridischer Terminus sein, sondern eine reelle Entbehrung bedeuten will. Beweggründe für diese apostolische Armut sind christologischer, theologischer, asketischer und apostolischer Signatur. Das Fehlen der auf die persönliche Nachfolge gelegten Akzente ist nach Vf. die Folge der Tatsache, daß die Konstitutionen nicht für das Individuum, sondern für die ganze Gemeinschaft als solche geschrieben sind. Die konkrete Armutspraxis des ersten Ordensgenerals bis zu seinem Tod 1556 zeigt, wie mit Beibehaltung der ursprünglichen Vision die Armutsregelungen den konkreten Umständen angepaßt wurden. Die nicht geringen finanziellen Sorgen infolge des schnellen Wachstums der der schlechten finanziellen Lage dieser Anfangsperiode beschäftigten Ignatius in seiner Verwaltung fortwährend und erforderten, daß er immer wieder bei Wohltätern anklopfen mußte.

Wenn er auch in der Entbehrung eine Gelegenheit sieht, dem individuellen Ordensmitglied die Armut zu gönnen, so zögert er nicht, die finanzielle Lage zu verbessern, wenn der wirkliche Nutzen des Apostolats das verlangt, auch auf die Gefahr hin, daß man die Gesellschaft für habsüchtig hält. Dem individuellen Ordensbruder gegenüber war der General sehr streng: gar kein eigener Besitz und völlige Abhängigkeit vom Oberen. Die Lebensweise eines „honestus sacerdos" wurde betont mit einer klaren Tendenz nach wirklicher Einfachheit und Armut, während die Gratuität des Apostolates als ungeschmälerte, unveränderliche Größe in seiner Verwaltung und seiner ausgedehnten Korrespondenz wahrzunehmen ist.

In einer synthetischen Betrachtung über Ignatius' Grundideen der Armut nennt Vf. als Grundmotive: die Nachfolge des armen Jesus und der Apostel, die in Armut ausgesandt wurden, die Übung des Vertrauens auf den Vater und die Vorbereitung der künftigen Ordensmitglieder auf die spätere apostolische Lage, die wirkliche Entbehrung verlangt.

Die Formen, in denen diese Motive in der Gesellschaft Jesu zum Ausdruck kommen, sind: völliger Verzicht auf eigenen Besitz, sich ernähren mit Almosen, die Gratuität der apostolischen Dienstleistungen, die „vita communis", die Lebensweise der „honesti sacerdotes" mit der Tendenz nach einem wirklich dürftigen Leben, der Dienst an den Armen sowie das Predigen über die Armut.

Vf. vergleicht die ignatianische Armut mit der Hl. Schrift und mit der heutigen Armutstheologie und konfrontiert das ignatianische Ideal der Predigt in Armut mit den heute vorhandenen oder fehlenden Weisen der Armutspraxis in dem Jesuitenorden, dessen Mitglied er ist.

In dieser sorgfältigen Studie ist es Vf. gelungen, die Armutsideen des Ignatius in einer größeren Tragweite, als sie das 16. Jahrhundert oder der Jesuitenorden zu realisieren vermochten, aufleuchten zu lassen. Sie leidet allerdings an dem Mangel der meisten Arbeiten über die Spiritualität des Ignatius, daß nämlich die Zeit bis zur Ordensgründung ausführlich behandelt wird, die Jahre nach 1540 dagegen nur noch in den großen Linien gezeichnet werden. Eine Darstellung der Armutspraxis des späten Ignatius wäre sehr nützlich gewesen. Auch sind die im Übrigen klaren und brauchbaren Erörterungen der Armutsproblematik im heutigen religiösen Leben etwas kärglich geraten. Hier hätte man gerne eine ausführlichere Behandlung und Analyse der bei der letzten Generalversammlung des Ordens und danach geäußerten Bedenken und geforderten Lösungen gefunden. Der Antwort auf die Frage nach der Verwirklichung apostolischer Armut in der heutigen Zeit würde damit gedient sein.

Nunhem-Haelen (Niederlande) Gerard Wilkens SJ

Spaemann, Heinrich: **Stunde des Glaubens.** – (Einsiedeln): Johannes Verlag (1971). 108 S. (Kriterien 23) kart. DM/sfr 9.–

Eine in Sprache und Worten der Schrift fundierte überzeugende Einladung zur unaufschiebbaren Glaubensentscheidung, zur praktischen Einübung im Glauben, zum Durchhalten eines verantworteten Glaubens, nicht zuletzt im Zeugnis des Glaubens, aber auch im angefochtenen Glauben, und zwar im Zeichen immer neuen Aufbruchs. „Seit Abraham ist für die gläubige Existenz der Auszugs- und Trennungsakt konstitutiv: Lassen von Bisherigem, Leben aus Sterben, je neue Begegnung mit dem kommenden Christus ..." (56) Die Christen „sind ihrer Berufung nach die Offenheit nach oben und zugleich nach vorn ..., sie sind die Gegner eines frommen Gestern, einer Observanz, in der alles zum Heil Erforderliche bereits vorhanden, eingespielt und gesichert erscheint", „die Nichtetablierten" und „darum immer wieder aus allen Verbürgerlichungen der Existenz Aus- und Aufbrechenden" (27), aber so, „daß nichts geschehe, was nur abbaut, nicht aufbaut: nichts, was nur auflöst, statt daß erfüllt wird; nichts, was veruneinigt, statt zu sammeln" (40). – Ein zuverlässiger Wegweiser für den Menschen von heute.

Herstelle Oda Hagemeyer

Merton, Thomas: **Wahrhaftig beten.** – Freiburg/Schweiz: Paulusverlag (1971). Lw. sfr. 12.80

Mertons Gebetstheologie wurde für seine Zeitgenossen zu einem geistlichen Testament von Rang. Seine mystische Leidenschaft hat eine ganze Generation junger Katholiken zur Erneuerung ihres Gebetslebens inspiriert und entflammt. Er zeigt in diesem Büchlein, daß echtes Beten keiner ungewöhnlichen Technik oder umständlichen Einweihung bedarf. Es bedeutet nicht mehr und nicht weniger als sich der göttlichen Liebe öffnen und sie widerzuspiegeln. Wichtig ist nach Mertons Überzeugung aber auch die Verbindung des persönlichen Betens mit der Liturgie, die das innerliche Leben und Beten nährt und befruchtet. Zahlreiche Beispiele und Belege aus der Geschichte des Gebetslebens zeugen von einer reifen Einsicht in das heute so aktuelle Thema.

Herstelle Oda Hagemeyer

Heufelder, Emmanuel M.: **Der Geist betet in uns.** Erwägung über Röm 8, 26.27. – Meitingen/Freising: Kyrios-Verlag (1973). 56 S. (Theologie und Leben 15) kart. DM 5.–

Eine Sammlung von kurzen Meditationen (im Anschluß an neutestamentliche Texte) zur Beantwortung praktischer Fragen des konkreten geistlichen Lebens. Vf. will der weitreichenden Geistentfremdung im Frömmigkeitsleben abhelfen durch Anregungen zur Geisterfahrung aufgrund von Röm 8, 26f („Der Geist kommt unserer Schwachheit zu Hilfe"), Röm 8,15 (Im Geist rufen wir: „Abba – Vater!"), 1 Kor 12,3 („Niemand kann sagen ‚Herr Jesus' außer im Heiligen Geist"), Joh 16,13; 4,23; Röm 8,14. Der Leser wird angeleitet zu echtem Lebenskontakt mit dem Gott in uns, der immer für uns da ist, um uns mit seiner Liebe „alles zu schenken".

Herstelle Oda Hagemeyer

Habilitationen im akademischen Jahr 1973/74

Bonn:

Dr. theol. Heinz Schütte, Köln, am 15. 12. 1973 für das Fach Dogmatik unter besonderer Berücksichtigung der Ökumenischen Theologie: „Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart" (Jorissen, Breuning).

Dr. theol. Ernst Nellessen, Aachen, am 31. 5. 1974 für das Fach Neues Testament: „Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugenbegriff" (Zimmermann, Schäfer).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Lothar Roos, Freiburg, am 31. 1. 1974 für das Fach Pastoraltheologie u. Christl. Gesellschaftslehre: „1. Pastoral im Wandel der Gesellschaft heute 2. Freiheit-Gleichheit-Brüderlichkeit 3. Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft 4. Friedensrelevante Haltungen" (Knauber, Henning).

Mainz:

Dr. Friedrich Wilhelm Jürgensmeier, Missionare von der Heiligen Familie, am 20. 6. 1973 für das Fach Mittlere und neuere Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde: „Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) und die römische Kurie" (Brück, Frank).

München:

Dr. theol. Wilhelm Gessel, München und Freising, am 24. 1. 1974 für das Fach Alte Kirchengeschichte und Patrologie: „Die Theologie des Gebetes nach ‚De Oratione' von Origenes" (Ziegler, Stockmeier).

Dr. phil., Dr. theol. Anton Ziegenaus, Augsburg, am 20. 6. 1974 für das Fach Dogmatik: „Theologische Ortsbestimmungen der Bußformen" (Scheffczyk, Schmaus).

Dr. theol. Josef Hainz, München und Freising, am 25. 7. 1974 für das Fach Neues Testament: „KOINONIA – ‚Kirche' als Gemeinschaft bei Paulus" (Kuss, Michel).

Münster:

Dr. theol. Hermann Josef Pottmeyer, Münster, am 17. 11. 1973 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts" (Hünermann, Kasper).

Dr. theol. Theodor Herr, Paderborn, am 31. 1. 1974 für das Fach Christliche Sozialwissenschaften: „Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments" (Weber, Thüsing).

Dr. theol. Elmar Klinger, Bamberg, am 11. 5. 1974 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Theologie – Kirche – Geschichte. Theoretische Voraussetzungen und geschichtliche Implikationen der Ekklesiologie. Ihre Grundlegung bei Melchior Cano und ihr Wandel in der Aufklärung" (Rahner, Vorgrimler).

Würzburg:

Dr. theol. Ernst-Christoph Suttner, Regensburg, am 11. 7. 1974 für das Fach Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens: „Die Antwort der Orthodoxie im rumänischen Raum auf Reformation und Gegenreformation" (Biedermann, Ganzer).

Dr. theol., Dr. phil. Paul Zulehner, Wien, am 25. 10. 1973 für das Fach Pastoraltheologie und Pastoralsoziologie: „Partielle Identifikation als Problem der Kirche und Chance der Pastoral" (Zerfaß, Dreier).

Innsbruck:

Dr. phil. Walter Martin Michael Neidl, Regensburg, am 26. 9. 1973 für das Fach Christliche Philosophie: „Thearchia. Die Frage nach Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin" (Coreth, Richter, Marlet).

Dr. phil. Hans Czuma SJ am 13. 12. 1973 für das Fach Philosophie: „Untersuchung über Autonomie" (Gutwenger, Marlet).

Dr. theol. Bernhard Grom SJ am 10. 6. 1974 für das Fach Pastoraltheologie (Katechetik): „Methodisch-didaktische Impulse für die religionspädagogische Praxis" (Croce, Meyer).

Wien:

Dr. theol. Josef Weismayer, Wien, am 10. 6. 1974 für das Fach Spirituelle Theologie: „Theologie und Spiritualität. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation der Doctrine Spirituelle des P. Louis Lallemant S.J." (Schulte, Müller).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1973/74

Bochum:

Rainer Zeyen, Essen: „Quaestiones disputatae des Johannes de Polliaco zur kirchlichen Verfassung (quodl. V q. 12–12)" (Hödl, Heinemann).

Gerhard Schmitt, Essen: „Philosophie zwischen Heilsgewißheit und Revolution. Zur Möglichkeit einer Begegnung von Christentum und Marxismus auf der philosophischen Ebene Ernst Blochs" (Ermecke, Scheffler).

Hans-Jürgen van der Minde, Paderborn: „Schrift und Tradition bei Paulus. Ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief" (Schneider, Sand).

Walter Radl, Köln: „Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte" (Schneider, Sand).

Bonn:

P. Josef Schmitz CSSR: „Christliche Initiation und Meßfeier im Laufe des Jahres bei Ambrosius von Mailand" (Nußbaum, Dassmann).

P. Richard Glöckner OP: „Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas" (Zimmermann, Botterweck).

Gerhard Reifferscheid, Ermland: „Das Bistum Ermland und das Dritte Reich" (Stasiewski, Hegel).

Goswin N. M. Habets, Roermond: „Die Große Jesaja-Apokalypse (Jes 24–27). Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testamentes" (Botterweck, Zimmermann).

Karl Friedrich Reith: „Die Gotteslehre bei Franz Anton Staudenmaier" (Breuning, Jorissen).

Helmut Madl: „Literarkritische und formanalytische Untersuchungen zu 1 Sam 14" (Botterweck, Zimmermann).

Dr. phil. Richard Mathes: „Löwen und Rom. Zur Gründung der Katholischen Universität Löwen unter besonderer Berücksichtigung der Kirchen- und Bildungspolitik Papst Gregors XVI. (1833–34)" (Stasiewski, Hegel).

Rudolf Brack: „Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900–1914" (Hegel, Stasiewski).

Sturm Wittschier: „‚Gott und Mensch in Wechselbeziehung'. Eine Untersuchung zur Pneuma-Theologie Paul Tillichs" (Breuning, Jorissen).

Freiburg i. Br.:

Albert Ilien, Rottenburg: „Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin" (Welte, Riedlinger).

Joseph Schumacher, Münster: „Der ‚Denzinger' von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Erkenntnislehre in neuerer Zeit" (Kolping, Riedlinger).

Otto Scheib, Freiburg i. Br.: „Die Reformationsdiskussion in der Hansestadt Hamburg 1522–1528. Untersuchungen zur Entstehung, Struktur und Problematik der Religionsgespräche in der Reformationszeit" (W. Müller, Fürst).

Fridolin Keck, Freiburg i. Br.: „Die öffentliche Abschiedsrede Jesu in Lk 20,45–21,36. Eine redaktions- und motivgeschichtliche Untersuchung" (Vögtle, Deissler).

Bruno Faupel, Paderborn: „Die Religionsphilosophie George Tyrell's" (Welte, Lehmann).

Robert Zollitsch, Freiburg i. Br.: „Amt und Funktion der Presbyter in den ersten zwei Jahrhunderten" (Riedlinger, Vögtle).

Michael Lattke, Münster i. W.: „Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von ἀγάπη, ἀγαπᾶν und φιλεῖν im Johannesevangelium" (Vögtle, Deissler).

Lorenz Oberlinner, München: „Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur Frage der ‚Brüder Jesu' in der Synopse" (Vögtle, Deissler).

Bernd Uhl, Freiburg i. Br.: „Die Idee des Christlichen Sozialismus in Deutschland 1945–1947" (Henning, Völkl).

Richard Hauser, Freiburg i. Br.: „Zur Spiritualität der Mailänder Pataria" (W. Müller, Madre).

Hans-Peter Rieder, Rottenburg: „Die Strafvollzugsreform und ihre notwendigen Auswirkungen auf den Dienst der Kirche in den Vollzugsanstalten der Bundesrepublik Deutschland" (Völkl, Henning).

Peter Wolf, Freiburg i. Br.: „Liegt in den Logien von der ‚Todestaufe' (Mk 10,38f; Lk 12,49f) eine Spur des Todesverständnisses Jesu vor?" (Vögtle, Deissler).

Mainz:

Bernhard Brenk: „Metaphysik des einen und absoluten Seins. Mitdenkende Darstellung der metaphysischen Gottesidee des späten Max Scheler" (Stallmach, Schmitz).

Werner Krämer: „Begriff und Strukturen der Kirche nach den Basler Konziliaristen" (Haubst, Schneider).

Heinz-Jürgen Vogels: „Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten" (Haubst, Hahn).

Karl Helmut Singer: „Die Metalle Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen im Alten Testament und ihre Symbolik" (Schneider, Pesch).

München:

Hildegard Witzenrath OSB: „Das Buch Rut. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung" (Richter, Aßfalg).

Maurice Bouton CSC: „Relationalität. Zum Verstehensprinzip des Denkens Rudolf Bultmanns" (Schmaus, Fries).

Ernst-Günter Rokahr, Trier: „Ausschluß der ehelichen Treuepflicht im kirchlichen Eheprozeß bei der S.R. Rota" (Scheuermann, Schmitz).

Dr. jur. Adam Zirkel, Würzburg: „Executio potestatis. Zur Lehre Gratians von der geistlichen Gewalt" (Mörsdorf, Schmitz).

Werner Müller, Speyer: „Der Mensch ist zur Welt. Grundlinien einer philosophischen Anthropologie bei Maurice Merleau-Ponty, untersucht in theologischer Absicht" (Fries, Feifel).

Jürgen Werbick, Speyer: „Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube. Studien zur Fundamentaltheologie Gerhard Ebelings" (Fries, Gründel).

Leo Zirker, Speyer: „Dialogische Existenz im Dienst für die glaubende Gemeinde. (Zur Neuformulierung im Dienst des Weltpriesters)" (Egenter, Schilling).

Antonio Lopez-Méndez OST: „Die Hoffnung im theologischen Denken Teilhard de Chardins. Hoffnung als Synthese: Versuch einer systematischen Darstellung" (Scheffczyk, Gründel).

Ignacio Pérez de Heredia, Valle Segorbe/Span.: „Die Befangenheit des Richters im kanonischen Recht. Die Entwicklung der Einrede der Befangenheit und Amtsenthaltung des Richters von dem Dekretalenrecht bis zum CIC" (Scheuermann, Schmitz).

Laurence Finnegan, Kath. Apostolat: „Christian Faith in the American Death-of-God Theology" (Scheffczyk, Fries).

Eberhard Rolinck, Münster: „Geschichte und Reich Gottes – Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul Tillich" (Fries, Scheffczyk).

Werner Berg, München und Freising: „Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch" (Scharbert, Dürig).

Josef Yamabe Ken, Ueda/Japan: „Eucharistie und Kirche bei F. Suarez" (Schmaus, Scheffczyk).

Adalbert Mayer, Augsburg: „Triebkräfte und Grundlinien der Entstehung des Meßstipendiums" (Mörsdorf, Dürig).

Hermann Gilhaus: „Jugendkunde im Umbruch. Zur physischen und psychischen Wandelbarkeit der Reifeentwicklung als pädagogische Vorfrage" (Kampmann, Feifel).

Gottlieb Leinsle, OPraem: „‚Res et signum'. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras" (Dettloff, Finkenzeller).

Münster:

Athanasios Basdekis, Metropole Servia und Kozani: „Die Christologie des Leontius von Jerusalem. Seine Logoslehre" (Kötting, Vorgrimler).

Horst Goldstein, Münster: „Das Gemeindeverständnis des Ersten Petrusbriefs. Exegetische Untersuchungen zur Theologie der Gemeinde in 1 Petr" (Thüsing, Gnilka).

Francisco de Assis Costa Taborda SJ, Porto Alegre: „Die Lehre von der Dogmenentwicklung bei Francisco Marin-Sola. Kritische Analyse und Perspektiven des Wahrheitsbegriffs" (Hünermann, Vorgrimler).

Winfried Leinweber, Fulda: „Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung" (Exeler, Iserloh).

Robert J. Delaney, Münster: „Pastoral renewal in a local church. Investigation of the pastoral principles involved in the development of the local church of San Miguelito, Panama" (Exeler, Metz).

Alberto de Boni, Caxias do Sul, Brasilien: „Kirche auf neuen Wegen. Reformbestrebungen der brasilianischen Kirche und ihre gesellschaftlichen Implikationen" (Metz, Exeler).

Johannes Schwarte, Münster: „Gustav Gundlach SJ (1892–1963), Repräsentant und Interpret der katholischen Soziallehre in der Ära Pius' XII. Historische Einordnung und systematische Darstellung" (Weber, Iserloh).

Jean-Louis Stoffel, Sitten (Schweiz): „Theologische Motive im nachtridentinischen Mischehenrecht, insbesondere bis zur Benedictina von 1741" (Lengsfeld, Herrmann).

Josef Hochstaffl, Münster: „Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs" (Metz, Khoury).

Werner Thissen, Münster: „Erzählungen der Befreiung. Exegetische Untersuchungen zu Mk 2,1–3,6" (Thüsing, Gnilka).

Dietrich Zimmermann, Hildesheim: „Die Erneuerung des Katechumenats in Frankreich und seine Bedeutung für Deutschland" (Exeler, Lengeling).

Dr. phil. Anastasios Kallis: „Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios' von Emesa" (Kötting, Remmers).

Matthew L. Lamb, Utrecht: „History, method and theology. A dialectical comparison of Wilhelm Dilthey's critique of historical reason and Bernard Lonergan's meta-methodology" (Metz, Hünermann).

Regensburg:

Helmut Moll: „Die Entwicklung der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon" (Ratzinger, Kleinheyer).

Franz Platzer: „Geschichte – Heilsgeschichte – Hermeneutik. Gotteserfahrung in geschichtsloser Zeit" (Schiffers, Brox).

Siegfried Wiedenhofer: „Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon" (Ratzinger, Benz).

Trier:

Ivan Čagalj, Split/Jugoslawien: „Gott – Seine Unveränderlichkeit und seine Wirksamkeit in der Welt bei Augustinus. Ein Beitrag zu der Problematik: Gott in der Geschichte" (Kremer, Reinhardt).

Helmut Pfeiffer, Trier: „Gotteserfahrung und Glaube in der Philosophie Karl Jaspers'. Interpretation und Kritik" (Bartz, Kremer).

Arnold Stiglmair, Brixen: „Weisheit und Jahweglaube bei Kohelet" (Haag, Dommershausen).

Sabino Vengco, Malolos/Philipinen: „Juan de Cartagena OFM (1563–1668). The Mariology of his Homiliae catholicae and its Baroque Scripturism" (Reinhardt, Weier).

Tübingen:

Christoph Keller, Rottenburg: „Das Theologische in der Moraltheologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus" (Rief, Auer).

Balthasar Schrott, Brixen: „Die Idee in der Geschichte. Zur theologischen Denkform Franz Anton Staudenmaiers" (Kasper, Reinhardt).

John J. McNamee, Tulsa/USA: „The Role of the Spirit in Pentecostalism. A Comparative Study" (Kasper, Lohfink).

Würzburg:

Günter Fischer, Würzburg: „Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f" (Schnackenburg, Schreiner).

Rudolf Hasenstab, Würzburg: „Paraklese. Beiträge zu einem paulinischen Modell für die Moraltheologie" (Auer, Teichtweiher, Schnackenburg).

Robert Mahoney, Chicago/USA: „Two Disciples at the Tomb. The Background and Message of John 20,1–10" (Schnackenburg, Blank).

Heribert Smolinsky, Trier: „Domenico de ‚Domenichi und seine Schrift ‚De potestate pape et termino eius'" (Ganzer, Weigand).

Graz:

Dr. phil. Alois Closs, Graz-Seckau: „De virtute religionis in se eiusque in organismo virtutum gradu" (approbiert 1916) (Weiss, Köck).

Anton Granitzer, Gurk: „Das Archidiakonat Oberkärnten vor und in der Reformation" (Amon, Gastgeber).

Heinrich Schnuderl, Graz-Seckau: „Die Liturgiekonstitution des zweiten Vatikanischen Konzils unter pastoraltheologischen Gesichtspunkten" (Gastgeber, Harnoncourt).

P. Franz Weber MFSC: „Mission und Pastoraltheologie – Die Missionstätigkeit der Kirche in den pastoraltheologischen Lehrbüchern von der Aufklärung bis zur Gegenwart" (Gastgeber, Schwendenwein).

Innsbruck:

Johann Platter OT: „Die Begründung des Mischehenverbotes. Eine theologie- und rechtsgeschichtliche Untersuchung" (Mühlsteiger, Croce).

Herbert Schneider SJ: „Taufe im Heiligen Geist. Die ‚Geistestaufe' in der katholischen Pfingstbewegung und der Urkirche" (Kehl, Rotter).

Christopher Ezekwugo, Onitsha/Nigeria: „Chi, The True God in Igbo Religion" (Kern, Schupp).

Mato Matošević SJ: „Die marxistische Religionskritik in Jugoslawien von 1950–1970" (Kern, Gutwenger).

Augustin Nguyen van Trinh, Saigon: „Die mystischen Grundzüge in der Gotteslehre Paul Tillichs" (Gutwenger, Schupp).

Johannes Ruppelt, Paderborn: „Freiheit und Beeinflussung in der psychoanalytischen Übertragungssituation" (Rotter, Satura).

Robert Locher SJ: „Die Bibelauslegung in der Moraltheologie Fritz Tillmanns" (Rotter, Meyer).

Josef Ungericht, Bozen/Brixen: „Sein, Symbol und Offenbarung bei Paul Tillich. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre Paul Tillichs" (Gutwenger, Schupp).

Gregor Butz: „Ordensaustritte in Österreich. Eine religionssoziologische Untersuchung über Ordensaustritte von 1945–1971, dargestellt am Beispiel der österr. Provinz der Gesellschaft Jesu" (Morel, Sbandi).

Karl-Heinz Crumbach SJ: „Theologie in kritischer Öffentlichkeit. Die Frage Kants an das kirchliche Christentum" (Schupp, Czuma).

Werner Längle: „Priesteraustritte in Österreich 1945–1971. Eine religions-soziologische Untersuchung zur Frage der Amtsniederlegung von Weltpriestern" (Morel, Rotter).

Ivan Macan SJ: „Bedeutungstheorie in der Philosophie Ludwig Wittgensteins" (Richter, Muck).

Johannes Sauer, Bamberg: „Ferment der Vermittlung. Zum Theologiebegriff bei Franz von Baader" (Schupp, Kern).

Elmar Mitterstieler SJ: „Christlicher Glaube als Bestätigung des Menschen. Zur ‚fides quaerens intellectum' in der Theologie Karl Rahners" (Kern, Schupp).

Walter Wetzel, Rottenburg: „Die Mission der Kirche im Religionsunterricht (Eine bibeltheologische, material-kerygmatische, didaktisch-methodische Untersuchung)" (Croce, Kehl).

Gerhard Förch, Bamberg: „Theologie als Darstellung der Geschichte in der Idee. Zum Theologiebegriff Friedrich Brenners (1784–1848)" (Schupp, Felderer).

Josef Berger, Aachen: „Sprachereignis als Wirklichkeitsverständnis. Darstellung und kritische Auseinandersetzung mit der Theologie von Ernst Fuchs" (Schupp, Kern).

Iwan Dacko, Lwiw: „Metropolitan Andrej Szeptyckyj, rediscoverer of traditional eastern ecclesiology and ecumenism" (Schupp, Grotz).

Paul Paas, Münster: „Das Vaterschicksal des Menschen. Zur Deutung biblischer Gottesaussagen bei Sigmund Freud" (Kern, Satura).

Hugo Helbok, Innsbruck: „Zum Kirchenbild im Religionsunterricht. Untersuchung zur Darstellung der Lehre von der Kirche in österreichischen, französischen und deutschen Religionsbüchern an Mittelschulen aus der Nachkriegszeit" (Croce, Zeller).

Dominik Kalata SJ: „Christliche Humanität und marxistischer Humanismus in fundamentaltheologischer Sicht" (Kern, Zeller).

Oswald Stanger: „Untersuchungen zum Prophetenbild in den Kapiteln 37–45 des Jeremiabuches" (Gamper, Kehl).

Josef Steiner: „Ein Modell aufklärischer Liturgiereform. Der Beitrag Vitus Anton Winters zur Erneuerung katholischer Liturgie" (Meyer, Sbandi).

Norbert Strotmann MSC: „Die Sprache des Dialogs zwischen Marxisten und Christen" (Morel, Schupp).

Salzburg:

Konrad Köhl, Brixen: „Die Effizienz der mehrwöchigen Weiterbildungskurse im Volksbildungsheim St. Georg in Sarns (Südtirol). Ein pastoraltheologischer Feldforschungsbeitrag" (Griesl, Rehrl).

Wien:

Peter Kubalek, Wien: „P. Ferdinand Hartisch OESA, Professor an der theol. Fakultät der Univ. Wien 1683–1690" (Hörmann, Loidl).

Peter Reithofer, Wien: „Die Sexualpädagogik der Kindheit und frühen Jugendzeit und die katholische sexualethische Tradition" (Hörman, Müller).

Josef Schultes, Wien: „P. Georgius Ruess OESA. Professor für Kirchenrecht auf dem moraltheologischen Lehrstuhl der Wiener Universität v. 1719–1748" (Hörmann, Loidl).

Hans Zwinz, Wien: „Abtreibung. Ein moraltheologischer Beitrag zur sozialen Problematik" (Hörmann, Weiler).

Karl Renner, Wien: „Der Standort des Kirchenvermögens im josephinischen System" (Dordett, Loidl).

Ladislaus Balász, Wien: „Ein Zisterzienserabt aus dem Frühjosephinismus Rayner I. Kollmann (1747–1776)" (Loidl, Dordett).

Eberhard Dollinger, Rottenburg: „Vergleich der Ehelehre in den deutschsprachigen Gesamtdarstellungen der kath. Moraltheologie des 19. Jahrhunderts mit der Carl Werners" (Hörmann, Pritz).

Franz Sedlak, Wien: „Der dialogische und außerdialogische Charakter der Verantwortung in Bubers Lehre vom Ich und Du" (Weiler, Hörmann).

Franz Reiter, Wien: „Gottesstaat und Friedenswerk. Zur Frage eines dynamischen Friedens bei Augustinus" (Hörmann, Weiler).

Fribourg (Schweiz):

Roy Lepak STL: „The nature of infused contemplation" (Nicolas, Pinckaers).

Vitus Huonder, Chur: „Israels Gottessohnschaft im Niederschlag des hebräisch-exegetischen Schrifttums des Hoch- und Spätmittelalters" (Barthélemy, Schenker).

René Goetsch: „Das Schuldverständnis der Psychotherapie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge" (Müller, Beeli).

Fritz Schaller SDS: „Kirchen und Presse" (Müller, Padrutt).

Anton Rotzetier OFMCap: „Die Funktion der franziskanischen Bewegung in der Kirche" (Müller, Siegwart).

Ignace D'Hert OP: „Wittgensteins Relevance for Theology" (Pinto de Oliveira, Küng, Ernst).

Josef Bruhin SJ: „Das Staatskirchenrecht der Schweiz. Bundesverfassung" (Pfürtner, Isele).

Walter Bühlmann, Basel: „Vom rechten Reden und Schweigen" (Keel, Schenker).

Personennachrichten

Es starben:

Am 19. 3. 1974 im Alter von 91 Jahren in Münster Dr. Bernhard Rosemöller, em. Prof. der Philosophie.

Am 4. 4. 1974 im Alter von 94 Jahren Dr. Bernhard Geyer, em. Prof. für Dogmatik, Dogmengeschichte und Patrologie in Bonn.

Am 21. 4. 1974 im Alter von 65 Jahren DDr. Sophronius Clasen OFM, Honorarprofessor der Universität Bonn.

Am 20. 5. 1974 im Alter von 83 Jahren DDr. Josef Lenz, em. Prof. der Philosophie in Trier.

Am 21. 6. 1974 im Alter von 87 Jahren Dr. Franz Xaver Mayr, em. Prof. für Chemie, Biologie und Geologie in Eichstätt.

Am 23. 6. 1974 im Alter von 86 Jahren in Freising Dr. Dominikus Lindner, em. ord. Prof. für Kirchenrecht und Grundzüge des Bayer. Staats- und Verfassungsrechts.

Am 8. 8. 1974 im Alter von 86 Jahren Dr. Adolf Kalsbach, Honorarprofessor für Kirchengeschichte in Bonn.

Am 4. 10. 1974 im Alter von 74 Jahren Dr. Karl Theodor Schäfer, em. o. Prof. für Neues Testament in Bonn.

Am 23. 10. 1974 im Alter von 75 Jahren DDr. Adolf Kindermann, Weihbischof von Hildesheim, em. o. Prof. für Kirchenrecht und Rechtsgeschichte in Königstein/Ts.

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

Koch, Josef: Kleine Schriften. Band I–II. – R: Edizioni di Storia e Letteratura 1973. XVII, 629 S.; 490 S. = Storia e Letteratura CXXVII; CXXVIII; Lire 23 000.

Théologie. Le service théologique dans l'Eglise par G. Philips [e. a.] Mélanges offerts à Yves **Congar** pour ses soixante-dix ans. – P: Editions du Cerf 1974. 378 p. = Cogitatio fidei LXXVI; F 52,–.

Bestellt zum Zeugnis. Festgabe für Bischof Johannes **Pohlschneider** zur Vollendung des 75. Lebensjahres und zur Feier des 50jährigen Priesterjubiläums. – Aachen: Einhard-Verlag 1974. 444 S., 20 Abb.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Frei, Hans W.: The eclipse of biblical narrative. A study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics. – NH, Lo: Yale University Press 1974. IX, 355 p.; $ 15,–.

Achtemeier, Elizabeth: The Old Testament and the proclamation of the gospel. – Phil: The Westminster Press (1973). 224 p.; $ 7,50.

Crossan, John Dominic: Parable as religious and poetic experience. – The Journal of religion LIII, 1974, 330–358.

Sacchi, Paolo: Retribuzione e giudizio fra ebraismo e cristianesimo. – RStLR IX, 1973, 407–420.

2. Altes Testament

Opuscula exegetica Aboensia in honorem Rafael **Gyllenberg** octogenarii. Edidit Gösta Lindeskog. – Åbo: Åbo Akademi 1973. 103 p. = Acta Academiae Aboensis. Ser. A: Humaniora. Humanistika vetenskaper – Socialvetenskaper – Teologi XLV, 1; [cont. e. a.:] p. 7–24: Albrektson, Bertil: Om textunderlaget för Svenska översättningar av Gamla Testamentet; p. 25–42: Allman, Karl-Johan: Anfänge der jüdischen Bibelwissenschaft; p. 43–58: Lindeskog, Gösta: Das Judentum und die Welt; p. 59–75: Sandelin, Karl-Gustav: Spiritus vivificans. Traditions of interpreting Genesis 2:7; p. 77–100: Thurén, Jukka: Raphael.

Cassuto, Umberto: Biblical and Oriental studies. Translated from the Hebrew and Italian by Israel Abrahams. Vol. I: Bible. – Jerusalem: Magnes Press, The Hebrew Univ. (1973). IX, 309 p.; £ 6,–.

Westermann, Claus: Genesis. Teilband I: **Genesis 1–11.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1974. VIII, 824 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament I, 1.

Hermisson, Hans-Jürgen: Jakobs Kampf am Jabbok ‹Gen 32,23–33›. – ZThK LXXI, 1974, 239–261.

Childs, Brevard S.: The Book of **Exodus.** A critical theological commentary. – Phil: The Westminster Pr. (1974). XXV, 659 p. = The Old Testament Library; $ 15,–.

Andreasen, Niels-Erik: Festival and freedom; a study of an Old Testament theme. – Interpr XXVIII, 1974, 281–297.

Fritz, Volkmar: Das Ende der spätbronzezeitlichen Stadt Hazar Stratum XIII und die biblische Überlieferung in **Josua 11** und **Richter 4.** – Ugarit-Forschungen V, 1973, 123–139.

Baena, Gustavo, PSS: Carácter literario de **2 Reyes 17, 7–23.** – EB XXXIII, 1974, 5–29.

Neves, Joaquim Carreira Marcelino das: A teologia da tradução grega dos Setenta no livro de Isaías. ‹Cap. **24** de **Isaías**›. – Lisboa: Universidade Católica Portuguesa. Faculdade de Teologia, Departamento de Teologia Bíblica 1973. 346 p.

Simian, Horacio: Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels. Form- und traditionskritische Untersuchung zu **Ez 6; 35; 36.** – (Wü:) Echter Verlag (1974). 381 S. = Forschung zur Bibel XIV; br. DM 36,– [Diss., Würzburg]

Everson, A. Joseph: The days of Yahweh. – JBL XCIII, 1974, 329–337; p. 338–347: Arieti, James A.: The vocabulary of Septuagint **Amos**; p. 348–355: Leiman, Sid Z.: The inverted *Nuns* at **Numbers 10:3–36** and the Book of Eldad and Medad.

Asensio, Félix, SJ: El **salmo 102** y la antropología teológica. – Gr LV, 1974, 541–553.

Krašovec, Jože: Die polare Ausdrucksweise in **Psalm 139.** – BZ, N. F. XVIII, 1974, 224–248.

Keel, Othmar: Die Weisheit „spielt" vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des **meṣaḥăqät** in **Spr 8,30f.** – FZPhTh XXI, 1974, 1–66.

Gilbert, Maurice: L'éloge de la Sagesse ‹**Siracide 24**›. – RTL V, 1974, 326–348.

Myers, Jacob M.: **I** and **II Esdras.** Introduction, translation and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1974. XXIV, 383 p. = The Anchor Bible XLII; $ 8,–.

Neuhaus, Günter O.: Studien zu den poetischen Stücken im **1. Makkabäerbuch.** – (Wü:) Echter Verlag (1974). 283 S. = Forschung zur Bibel XII; kart. DM 29,– [Diss., Tübingen. Gek. u. überarb.]

Schmitt, Armin: Interpretation der **Genesis** aus hellenistischem Geist. – VT LXXXVI, 1974, 137–163; p. 164–174: Milller, Maxwell J.: The descendents of Cain: Notes on Genesis **4**; p. 174–203: Weimar, Peter: Aufbau und Struktur der priesterlichen **Jakobs**geschichte.

Hurvitz, Avi: The evidence of language in dating the **Priestly Code.** A linguistic study in technical idioms and terminology. – RB LXXXI, 1974, 24–56.

Kane, Thomas F.: God who gives. A verbal study of the actions attributed to God in the **"deuteronomic school"**, with special attention to the concept of God's giving. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1973. XII, 213 p. = Facultad de Teología. Colección Teológica; pes 350,– [Diss., Pamplona]

Priebatsch, Hans Y.: Das Buch **Judith** und seine hellenistischen Quellen. – ZDPV XC, 1974, 50–60.

Lebram, J. H. C.: Perspektiven der gegenwärtigen **Daniel**forschung. – JStJ V, 1974, 1–33.

Reventlow, Graf Henning: Die Eigenart des **Jahweglaubens** als geschichtliches und theologisches Problem. – KuD XX, 1974, 199–217.

Noja, S.: Contribution à la bibliographie des **Samaritains.** – Annali dell'Istituto di Napoli XXX, 1973, 98–113.

Hesse, Franz: Zur Profanität der Geschichte Israels. – ZThK LXXI, 1974, 262–290.

Sæbø, Magne: Grenzbeschreibung und Landideal im Alten Testament, mit bes. Berücks. der min-'ad-Formel. – ZDPV XC, 1974, 14–37.

Kimhi, David: The commentary of Rabbi David Kimhi on Psalms CXX–CL. Ed. and translated by Joshua Baker and Ernest W. Nicholson. (hebr., engl.). – (Cambr, Lo:) Cambridge University Pr. 1973. XXXII, 190 p. = University of Cambridge. Oriental publications XXII; £ 4,60.

Farber-Flügge, Gertrud: Der Mythos „Inanna und Enki" unter Berücks. der Liste der me. – R: Biblical Institute Press 1973. XV, 256 S. = Studia Pohl. Dissertationes scientificae de rebus Orientis Antiqui X; Lire 2800,– [Diss., München]

3. Neues Testament

Kümmel, Werner G.: Äußere und innere Reinheit des Menschen bei Jesus. – Das Wort und die Wörter. Festschrift Gerhard Friedrich zum 65. Geburtstag..., Stu/B/Köln/Mz (1973), 35–46; S. 47–55: Reicke, Bo: Jesus in Nazareth – **Lk 4, 14–30**; S. 57–67: Schulz, Siegfried: Die Gottesherrschaft ist nahe herbeigekommen ‹**Mt 10,7 / Lk. 10,9**›. Der kerygmatische Entwurf der Q-Gemeinde Syriens; S. 69–73: Schweizer, Eduard: Noch einmal **Mt 5, 17–20**; S. 75–84: Delling, Gerhard: „... als er uns die Schrift aufschloß". Zur lukanischen Terminologie der Auslegung des Alten Testaments; S. 85–95: Becker, Jürgen: **J 3, 1–21** als Reflex johanneischer Schuldiskussion; S. 97–100: Krämer, Helmut: Zum sprachlichen Duktus in **2 K 10,** V. **9** und **12**; S. 101–112: Balz, Horst: Eschatologie und Christologie. Modelle apokalyptischer und urchristlicher Heilserwartung.

McCurley, Foster R., Jr.: "And after six days" ‹**Mark 9:2**›: A Semitic literary device. – JBL XCIII, 1974, 67–81; p. 82–87: Minear, Paul S.: A note on Luke 17: 7–10.

Rosscup, James E.: Abiding in Christ. Studies in **John 15.** – GrR/Mich.: Zondervan (1973). 254 p.; $ 5,95.

Bruzzone, G(iovanni) Battista: Il dissenso tra Paolo e Barnaba in **Atti 15, 39.** – Genova: (Centro Studi Francescani per la Liguria) 1973. 147 p. = Collectio Ianuensis. Sectio theologica I; Lire 1500,–.

Bartchy, S. Scott: ΜΑΛΛΟΝ ΧΡΗΣΑΙ: First-century slavery and the interpretation of **I Corinthians 7:21.** – (Missoula, Montana: Society of Biblical Literature) 1973. IX, 199 p. = Dissertation series XI; $ 2,50 [Diss., Harvard Univ.]

Capodicasa, V.: Gli avversari di Paolo e la «spina nella carne» ‹**2 Cor. 12, 7**›. – Studia Patavina XX, 1973, 570–658.

Cantinat, Jean, CM: Les épîtres de saint **Jacques** et de saint **Jude.** – P: Gabalda 1973. 349 p. = Sources bibliques; F 112,–.

Sand, Alexander: Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach **Matthäus.** – Rgb: Pustet 1974. XIII, 246 S. = Biblische Untersuchungen XI; engl. br. DM 47,– [Habil.-Schrift, München]

Räisänen, Heikki: Die Parabeltheorie im Markusevangelium. – Hels 1973. 137 S. = Schriften der Finnischen Exeget. Gesellschaft XXVI.

Jáuregui, José Antonio, SJ: Testimonio, apostolado, misión. Justificación teológica del concepto lucano: Apóstol-Testigo de la resurrección. – Bilbao: Universidad de Deusto; Bilbao: Mensajero 1973. 251 p. = Publicaciones de la Universidad de Deusto. «Teología-Deusto» III; pes 325.

Wanke, Joachim: Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichte. – Leipzig: St. Benno-Verlag 1973. 80 S. = Erfurter theologische Schriften VIII; brosch. DM 10,50.

Müller, Ulrich B.: Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium. – ZThK LXXI, 1974, 31–77.

Conflict at **Colossae.** A problem in the interpretation of early Christianity. Illustrated by selected modern studies. Ed. and transl. with an introduction and epilogue by Fred O. Francis and Wayne A. Meeks. – (Missoula, Montana): Society of Biblical Literature 1973. VIII, 222 p. = Sources of biblical study IV; $ 2,50.

Fischer, Karl Martin: Tendenz und Absicht des **Epheser**briefes. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 220 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXI; Lw. DM 40,– [Habil.-Schrift, Berlin ‹Ost›, Humboldt-Univ.]

Merklein, Helmut: Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief. – Mchn: Kösel-Verl. 1973. 439 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXXIII; kart. DM 92,– [Diss., Würzburg]

Kallas, James: Revelation: God & satan in **Apokalypse.** – Minneapolis/Minnesota: Augsburg Publ. House (1973). 128 p.; $ 2,75.

Fawcett, Thomas: Hebrew myth and Christian Gospel. – (Lo:) SCM Press (1973). VIII, 325 p.; £ 3,95.

Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen **Jesus.** Von Ferdinand Hahn [u. a.] Hrsg. von Karl Kertelge. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 223 S. = Quaestiones disputatae LXII; kart. DM 22,80; [enth.:] S. 11–17: Hahn, Ferdinand: Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus; S. 78–117: Lentzen-Deis, Fritzleo: Kriterien für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien; S. 118–147: Mußner, Franz (und Mitarbeiter): Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus. (Anhang: Ausgewählte Literatur zur Sprach- und Literaturwissenschaft); S. 148–173: Pesch, Rudolf: Die Überlieferung der Passion Jesu; S. 174–193: Kertelge, Karl: Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesus; S. 194–220: Schnackenburg, Rudolf: Der geschichtliche Jesus in seiner ständigen Bedeutung für Theologie und Kirche.

Hiers, Richard H.: The historical Jesus and the kingdom of God. Present and future in the message and ministry of Jesus. – Gainesville: University of Florida Pr. 1973. VIII, 128 p. = University of Florida. Humanities monograph XXXVIII; $ 2,75.

Merli, Dino: Fiducia e fede nei miracoli evangelici. – Genova: Edizioni «Studio e Vita» 1973. 380 p. = Quaderni della Rivista «Bibbia e Oriente» V; Lire 4300.

Klemm, Hans Gunther: Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter. Grundzüge der Auslegung im 16./17. Jahrhundert. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1973). 184 S. = BWANT XIII; kart. DM 36,–.

Grässer, Erich: Zum Verständnis der **Gottesherrschaft.** – ZNW LXV, 1974, 3–26.

Lemaire, André: The **ministries** in the New Testament. Recent research. – Biblical theology bulletin III, 1973, 133–166.

Hahn, Ferdinand: Der **Apostolat** im Urchristentum. Seine Eigenart und seine Voraussetzungen. – KuD XX, 1974, 54–77.

Lie, Hwa-Sun: Der Begriff **Skandalon** im Neuen Testament und der Wiederkehrgedanke bei Laotse. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. IV, 252 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 24; sfr 36,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Corpus Benedictionum Pontificalium. Edité avec une étude, un index scripturaire et liturgique et un index verborum par Edmond ‹Eugène› Moeller. – Turnhout: Brepols 1973. LXXI, 175 p. = Corpus Christianorum. Series latina CLXII B.

Bader, Karl Siegfried: Recht, Geschichte, Sprache. Rechtshistorische Betrachtungen über Zusammenhänge zwischen drei Lebens- und Wissensbereichen. – HJ XCIII, 1973, 1–20.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Groh, John E.: The kingdom of God in the history of christianity: A bibliographical survey. – ChH XLIII, 1974, 257–267.

Lemaire, A.: L'Église apostolique et les ministères. – RDC XXIII, 1973, 19–46; p. 47–58: Nautin, P.: L'évolution des ministères au IIe et au IIIe siècle; p. 59–76: Gaudemet, J.: De la liberté constantinienne à une Église d'État; p. 77–97: Congar, Yves: Les ministères d'Église dans le monde féodal jusqu'à la réforme grégorienne; p. 99–114: Lefebvre, Charles: Les ministères de direction dans l'Église à l'âge classique; p. 115–126: Ourliac, P.: Le gouvernement pontifical aux XIVe et XVe siècles; p. 127–145: Voeltzel, R.: Les ministères de direction dans les Églises de la Réforme au XVIe siècle; p. 147–163: Aubert, R.: Les ministères de direction dans l'Église au Ier Concile du Vatican; p. 167–182: Wiederkehr, G.: L'autorité et sa problématique dans la société civile contemporaine; p. 183–198: Merle, M.: Sociologie comparée du pouvoir dans l'Église et dans la société civile; p. 199–207: Millot, G.: Le changement et l'invention; p. 211–223: Thils, G.: Les ministères de direction dans l'ecclésiologie de Vatican II; p. 225–254: Legrand, H.-M.: Insertion des ministères de direction dans la communauté ecclésiale; 255–280: Vajta, V.: Le ministère selon la tradition luthérienne dans l'optique de Vatican II. Thèses et antithèses; p. 281–289: L'Huillier, P.: Rapport entre pouvoirs d'ordre et de juridiction dans la tradition orientale; p. 291–331: Moingt, J.: L'avenir des ministères dans l'Église catholique.

Laurentin, André: Doxa. Vol. I: Problemes de christologie. Etudes de commentaires de Jean 17,5 depuis les origines jusqu'à s. Thomas d'Aquin. Vol. II: Documents. Dossier des commentaires de Jean 17,5 depuis les origines jusqu'à s. Thomas d'Aquin. – (P:) Bloud & Gay (1973). 281 p.; 338 p. = Travaux de l'Institut Catholique de Paris XIII; F 150,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Treu, Kurt: Papyri und Patristik. – Kairos N. F. XVI, 1974, 97–114.

Testa, E., OFM: Carisma e gerarchia nella Chiesa ‹ex circumcisione›. – Euntes docete XXIV, 1971, R (1973), 3–34.

Joly, Robert: Christianisme et philosophie. Études sur **Justin** et les Apologistes grecs du deuxième siècle. – Brux: Éditions de l'Université de Bruxelles (1973). 250 p. = Université Libre de Bruxelles. Faculté de Philosophie et Lettres LII; FB 400.

Helgeland, John: Christians and the Roman army A. D. 173–337. – ChH XLIII, 1974, 149–163. 200.

Simonetti, Manlio: Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento. – Vetera christianorum IX, 1972, 331–359; X, 1973, 103–126.

Timothy, H. B.: The early Christian apologists and Greek philosophy, exemplified by **Irenaeus, Tertullian** and **Clement** of Alexandria. – Assen: van Gorcum 1973. 103 p. = Philosophical texts and studies – Wijsgerige Teksten en Studies XXI; hfl 18,50 [Diss., Edinburgh, überarb., gek.]

Orbe, Antonio, SJ: Cristología de los ofitas. [S. Iren., adv. haer. I, 30, 11–14.] – EE XLVIII, 1973, 191–230.

Sobosan, Jeffrey G.: The role of the presbyter: an investigation into the *Adversus haereses* of Saint Irenaeus. – SJTh XXVII, 1974, 129–146.

Unger, Dominic J., OFMCap: The divine and eternal sonship of the Word according of St. Irenaeus of Lyons. – Laurentianum XIV, 1973, 356–408.

Sotomayor Muro, Manuel: Datos históricos sobre los sarcófagos romano-cristianos de España. – Granada: Universidad de Granada 1973. 135 p., 52. fig.

Vickers, M.: Sirmium or Thessaloniki? A critical examination of the St. **Demetrius legend.** – ByZ LXVII, 1974, 337–350.

Vries, Wilhelm de, SJ: Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert. – OChP XL, 1974, 114–144.

Vogüé, Adalbert de: Saint **Pachôme** et son œucre d'après plusieurs études récentes. – RHE LXIX, 1974, 425–453.

Loi, V.: *Vetus Latina,* «testo occidentale» dei Vangeli, *Diatessaron* nelle testimonianze di **Novaziano.** – Aug XIV, 1974, 201–221; p. 223–257: Sgherri, Giuseppe: A proposito di **Origene** e la lingua ebraica; p. 259–276: Vasey, Vincent R.: Proverbs 17, 6b ‹LXX› and St. **Ambrose**'s Man of Faith; p. 277–313: Mayer, C. P., OSA: Die antimanichäischen Schriften **Augustins.** Entstehung, Absicht und kurze Charakteristik der einzelnen Werke unter dem Aspekt der darin verwendeten Zeichentermini; p. 315–342: Navarra, Leandro: Contributo storico di **Ennodio.**

Paredi, Angelo: Politica di S. **Ambrogio.** Nel XVI centenario della sua elevazione a vescovo di Milano, 374–1974. – Mil: Istituto Ortopedico Caetano Pini 1974. 168 p.; Lire 7000.

Oberg, Eberhard: Ὡς παρά: Wer schrieb den sogenannten 150. Brief an Basileios? – ZKG LXXXV, 1974, 1–10.

Hübner, Reinhard M.: Die Einheit des Leibes Christi bei **Gregor** von **Nyssa.** Untersuchungen zum Ursprung der ‚physischen' Erlösungslehre. – Lei: Brill 1974. XII, 377 S. = Philosophia Patrum II.

Voicu, Sever J.: «Giovanni di Gerusalemme» e Pseudo-cristostomo. Saggio di critica di stile. – Euntes docete XXIV, 1972, R(1973), 66–111.

Meijering, E. P.: HN ΠΟΤΕ ΟΤΕ ΟΥΚ HN Ο ΥΙΟΣ. A discussion on time and eternity. – VigChr XXVIII, 1974, 161–168; p. 169–175: Barnard, L. W.: The date of S. **Athanasius**' Vita Antonii; p. 176–185: Stritzky, M.-B. von: Beobachtungen zur Verbindung zwischen **Gregor** von **Nyssa** und **Augustin;** p. 186–189: Wagenvoort, H.: Volkskunde bei **Augustin?;** p. 190–202: Rordorf, W.: Saint **Augustin** et la tradition philosophique antifataliste; p. 203–215: Pizzolato, L. F.: L'amicizia in Sant'**Agostino** e el «Laelius» di **Cicerone;** p. 216–227: Hagendahl, H.: **Jerome** and the Latin Classics.

Jaspert, Bernd: „Stellvertreter Christi" bei **Aponius,** einem unbekannten „Magister" und Benedikt von Nursia. Ein Beitrag zum altkirchlichen Amtsverständnis. – ZThK LXXI, 1974, 291–324.

Nautin, Pierre: La lettre de Théophile d'Alexandrie à l'Église de Jérusalem et la réponse de Jean de Jérusalem ‹juin-juillet **396**›. – RHE LXIX, 1974, 365–394.

Cabié, Robert: La lettre du pape **Innocent** Ier a Décentius de Giubbio ‹19 mars 416›. Texte critique, traduction et commentaire. – Lv: Publications Universitaires de Louvain, Bureau de la R. H. E., Bibliothèque de l'Université 1973. 70 p. = Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique LVIII; FB 125,–.

Lorenz, Rudolf: Zwölf Jahre **Augustinus**forschung ‹1959–1970›. – ThR XXXIX, 1974, 95–138.

Moreau, Madeleine: Le dossier Marcellinus dans la correspondance de saint Augustin. – Recherches Augustiniennes IX, 1973, 3–181.

Verheijen, L. H. J.: Eléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin. – Augustiniana XXIV, 1974, 5–9; p. 10–20: ∼: Le *De doctrina christiana* de saint Augustin; p. 21–74: Meyer, C. P.: Signifikationshermeneutik im Dienste der Daseinsauslegung ‹Confessiones X–XIII›; p. 75–84: Lof, L. J. van der: Mani as the danger from Persia in the Roman Empire.

Rondet, Henri, SJ: Essais sur la chronologie des «Enarrationes in Psalmos» de saint Augustin. – BLE LXXV, 1974, 161–188; p. 189–204: Crouzel, Henri, SJ: Le remariage après séparation pour adultère selon les Pères latins.

Hahner, Ursula: **Cassiodors** Psalmenkommentar. Sprachliche Untersuchungen. – Mchn: Arbeo-Gesellschaft 1973. XXI, 346 S. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung XIII; kart. DM 18,– [Diss., Freiburg i. Br.. Überarb.]

4. Mittelalter und Neuzeit

Recueil des documents relatifs à l'abbaye de **Montierneuf** de **Poitiers.** Publié par François Villard. – Poitiers: Société des Archives Historiques du Poitou 1973. XXIII, 519 p. = Archives historiques du Poitou LIX; F 150,–.

Declerck, Paul: «Heilig Jaar». Oorsprong en ontwikkeling. – Collationes 1974, 292–310.

Congar, Yves, OP: **1274–1974.** Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident. – RSPhTh LVIII, 1974, 355–390.

5. Mittelalter

Jelsma, Auke: De blaffende hond. Aspecten uit het leven van Wynfreth-**Bonifacius** ‹± **672–754**›. – 's-Gravenhage: Boekencentrum (1973). 218 blz.; hfl 17,50.

Villegas, Fernando: La «Regula monasterii Tarnatensis». Texte, sources et datation. – RBén LXXXIV, 1974, 7–65; p. 66–74: Chavasse, Antoine: Le prologue des sermonnaires d'**Alain** et d'**Éginon.** Source et dérivé; p. 75–110: MacKeon, Peter R.: The Carolingian Councils of **Savonnières** ‹**859**› and **Tusey** ‹**860**› and their background. A study in the ecclesiastical and political history of the ninth century; p. 111–125: Offler, H. S.: An interpolated collatio of pope **Clement** VI, O. S. B. ?; p. 126–166: Becker, Petrus: Dokumente zur Klosterreform des Trierer Erzbischofs **Otto** von **Ziegenhain** ‹1418–1430›. Übereinstimmung und Gegensatz von päpstlicher und bischöflicher Reform.

Önnerfors, Alf: Über Walahfrid-**Strabo**s Psalter-Kommentar. – Literatur und Sprache im europäischen Mittelalter. Festschrift für Karl Langosch zum 70. Geburtstag, Darmstadt 1973, 75–121.

Lecler, Joseph, SJ: Le pape ou le concile? Une interrogation de l'Eglise médiévale. – Lyon: Le Chalet (1973). 189 p. = Collection Unité chrétienne; F 21,–.

Schneider, Gerhard: Erzbischof **Fulco von Reims 883–900** und das Frankenreich. – Mchn: Arbeo-Gesellschaft 1973. XLI, 262 S. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung XIV; kart. DM 15,– [Diss., Heidelberg]

Toniolo, Ermanno M., OSM: L'omelia di **Pietro d'Argo** ‹† c. **922**› sull'Annunciazione. – Marianum XXXV, 1973, 1–35.

San Pier **Damiano** nel IX centenario della morte ‹1072–1972›. Vol. I–III. – Cesena: Centro Studi e Ricerche sulla Antica Provincia Ecclesiastica Ravennate (1972–1973). 275 p., 2 tav.; 318 p., 13 tav.; 212 p., 8 tav.; [cont.:] Vol. I: p. 13–179: Lucchesi, Giovanni: Per una Vita di San Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche; p. 181–193: Cacciamani, Giuseppe M.: La nomina di S. Pier Damiano a Vescovo e a Cardinale di Ostia; p. 195–237: Roschini, Gabriele M.: La mariologia di S. Pier Damiano; p. 239–249: Brezzi, Paolo: Il canto XXI del Paradiso; p. 251–270: Zini, Alfredo: San Pier Damiano in Dante; p. 271–275: Savioli, Antonio: Itinerari iconografici per San Pier Damiani. Vol. II: p. 13–159: Lucchesi, Giovanni: Per una vita di San Pier Damiani. Componenti cronolgiche e topografiche parte II; p. 161–232: Palazzini, Pietro: San Pier Damiani al centro della riforma della Chiesa Marchigiana nel sec. XI; p. 233–277: Ferretti, Walter: Il posto dei laici nella Chiesa secondo San Pier Damiani; p. 279–290: Laqua, Hans Peter: «Refloreat disciplina»: ein Erneuerungsmotiv bei Petrus Damiani; p. 291–305: Pierucci, Celestino: San Pier Damiani e i beni temporali; p. 307–318: Savioli, Antonio: Itinerari iconografici per S. Pier Damiani (13 tav.). Vol. III: p. 5–178: Montanari, Giovanni: San Pier Damiano in Dante e Petrarca: Interpretazione storica e teologica; p. 179–192: Savioli, Antonio: Itinerari iconografici per S. Pier Damiano (8 tav.); p. 193–206: Somigli, Costanzo: San Pier Damiano e la Pataria ‹Relazioni e amicizie›; p. 207–212: Lucchesi, Giovanni: Per la storia faentina del Codice Vaticano lateranense 3797.

Jentzmik, Peter: Zu Möglichkeiten und Grenzen typologischer Exegese in mittelalterlicher Predigt und Dichtung. – Göppingen: Kümmerle 1973. VIII, 280 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik CXII; kart. DM 36,– [Diss., Marburg]

Hoffmann, Erich: **Knut** der Heilige und die Wende der dänischen Geschichte im **11. Jahrhundert.** – HZ CCXVIII, 1974, 529–570.

Vollrath, Hanna: Kaisertum und Patriziat in den Anfängen des **Investiturstreits.** – ZKG LXXXV, 1974, 11–44; S. 45–63: Boockmann, Hartmut: Zur politischen Geschichte des **Konstanz**er Konzils.

Moos, Peter von: Palatini quaestio quasi peregrini. Ein gestriger Streitpunkt aus der Abaelard-Heloise-Kontroverse nochmals überprüft. – MJb IX, 1973, 124–158.

Jacobsen, Chr.: Die Admonter Versifikation der Kreuzzugsgeschichte Roberts von St. Remi. – Literatur und Sprache im europäischen Mittelalter. Festschrift für Karl Langosch zum 70. Geburtstag, Darmstadt 1973, 142–172.

Wolter, Heinz: **Arnold** von **Wied,** Kanzler Konrads III. und Erzbischof von Köln. – Köln: Wamper 1973. 176 S. = Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins XXXII. [Diss., Köln]

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

Edmund of **Abingdon:** Speculum religiosorum and Speculum ecclesiae. Ed. by Helen P. Forshaw, S. H. C. J. – Lo: Oxford Univ. Pr. for the British Academy 1973. XX, 125 p. = Auctores Britannici Medii Aevi III; £ 5,–.

Datz, Günther: Die Gestalt **Hiobs** in der kirchlichen Exegese und der „Arme Heinrich" **Hartmanns von Aue.** – Göppingen: Kümmerle 1973. IX, 261 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik CVIII; kart. DM 32,– [Diss., München]

Eßer, Kajetan, OFM: «Exhortatio ad laudem Dei.» Ein wenig beobachtetes Loblied des hl. **Franziskus.** – AFrH LXVII, 1974, 3–17; p. 18–37: Lapsanski, Duane, OFM: The autographs on the "Cartula" of St. Francis of Assisi; p. 38–144: Desbonnets, Théophile, OFM: La «Legenda trium sociorum». Edition critique; p. 145–184: Quinn, John F., CSB: Chronology of St. Bonaventure's sermons; p. 185–267: Andenna, Giancarlo: Le Clarisse del Novarese ‹1252–1300›.

Grillmeier, Alois, SJ: **Bonaventura** – **Thomas** von **Aquin** 1274–1974. – ThPh XLIX, 1974, 161–162; S. 163–180: Beumer, Johannes, SJ: Theologische und mystische Erkenntnis in ihrer einheitlichen Zusammenschau bei Bonaventura; S. 181–198: Schulte, Heinz: Gotteserkenntnis und „conversio" bei Bonaventura; S. 199–212: Lohr, Charles H.: Thomas Receptor / Receptus; S. 213–235: Fischer, Heribert: Thomas von Aquin und Meister Eckhart; S. 236–251: Hoffmann, Fritz: Thomas-Rezeption bei Robert Holcot?; S. 252–273: Haubst, Rudolf: Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert, besonders im Umkreis des Nikolaus von Kues ‹† 1464›; S. 274–304: Papadopulos, Stylianos G.: Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435; S. 305–323: Podskalsky, Gerhard: Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II Scholarios ‹ca. 1403–1472›; S. 324–342: Castro, Manuel Cabada: Die suarezische Verbegrifflichung des thomasischen Seins; S. 343–374: Puntel, Bruno L.: Die Seinsmetaphysik Thomas von Aquins und die dialektisch-spekulative Logik Hegels. Prolegomena zu einer angemessenen Problemstellung; S. 374–394: Lotz, Johannes B.: Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule; S. 395–436: Heinrichs, Johannes: Ideologie oder Freiheitslehre? Zur Rezipierbarkeit der thomanischen Gnadenlehre von einem transzendental-dialogischen Standpunkt.

Gill, Joseph, SJ: The Church union of the **Council** of **Lyons** ‹**1274**› portrayed in Greek documents. – OChP XL, 1974, 5–45.

Fernández Martín, Luis, SJ: La participación de los monasterios en la «Hermandad» de los reinos de Castilla, Léon y Galicia ‹1282–1284›. – HS XXV, 1972, Barc-Madr 1973, 5–35.

Philips, G(érard): La théologie de la grâce dans la «Summa Fratris Alexandri». – EThL XLIX, 1973, 100–123.

Nikephoros ‹Gregoras›: Rhomäische Geschichte = Historia Rhomaïke. Übers. u. erl. von Jan Lours van Dieten. T. I: ‹Kapitel I–VII›. – Stu: Hiersemann 1973. VIII, 339 S. = Bibliothek der griechischen Literatur IV: Abt. Byzantinistik; Lw. DM 110,–.

Tinnefeld, F.: Byzantinisch-russische Kirchenpolitik im **14.** Jahrhundert. – ByZ LXVII, 1974, 359–384.

The complete works of St. **Thomas More.** VIII: The confutation of Tyndale's answer. 1: The text, books I–IV. 2: The text, books V–IX. Appendices. 3: Introduction, commentary, glossary, index. Ed. by Louis Schuster [e. a.]. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1973, XIV, 574 p.; VIII, 560 p.; VIII, 698 p.; $ 75,–.

Burkey, Blaine, OFMCap: The theology of St. Joseph in the writings of St. **Lawrence** of **Brindisi.** – CahJos XVI, 1968, 263–293; XXI, 1973, 89–143.

Gauthier, Roland, CSC: Un ouvrage inédit de **Jean Trithème** sur saint Joseph. – CahJos XXI, 1973, 5–87.

Cattin, Giulio: Il primo **Savonarola.** Poesie e prediche autografe dal Codice Borromeo. – Fir: Olschki 1973. XIV, 339 p. = Biblioteca di «Lettere Italiane» XII; Lire 7000.

6. Gesamte Neuzeit

Bignami Odier, Jeanne: La **Bibliothèque Vaticane** de **Sixte IV** à **Pie XI.** Recherches sur l'histoire des collections de manuscrits. Avec la collaboration de José Ruysschaert. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1973. XVIII, 477 p., 13 tav. = Studi e testi CCLXXII; Lire 20 000,–.

Pfister, Rudolf: Kirchengeschichte der Schweiz. Band II: Von der Reformation bis zum zweiten Villmerger Krieg. – Zü: Theologischer Verlag (1974). XX, 756 S. einschl. 80 Abb.; Lw. DM 88,–.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Massaut, Jean-Pierre: Histoire, humanisme et théologie. Un Érasme des profondeurs. – RHE LXIX, 1974, 453–469.

Ducke, Karl-Heinz: Das Verständnis von Amt und Theologie im Briefwechsel zwischen **Hadrian VI.** und Erasmus von Rotterdam. – Leipzig: St. Benno-Verlag 1973. 85 S. = Erfurter theologische Schriften X; kart. DM 10,50.

Hentze, Willi: Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam. – Pad: Bonifacius-Dr. (1974). 236 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXXIV; Lw. DM 26,–.

Friesen, Abraham: Philipp **Melanchthon** ‹1497–1560›, Wilhelm **Zimmermann** ‹1807–1878› and the dilemma of Müntzer historiography. – ChH XLIII, 1974, 164–182; p. 183–200: Green, Lowell C.: The influence of **Erasmus** upon Melanchthon, Luther, and the formula of concord in the doctrine of justification; p. 201–215: Wallace, Dewey D.: The doctrine of predestination in the early English Reformation; p. 216–229: McNeil, John T.: John **Foxe**: Historiographer, disciplinarian, tolerationist.

Vercruysse, J. E.: «Disputatio Heidelbergae habita ...» De structuur van Luthers Heidelberger Disputatio ‹1518›. – Bijdr XXXV, 1974, 17–48.

Carbonnier, Marianne: Le droit de punir et le sens de la peine chez **Calvin.** – RHPhR LIV, 1974, 187–201.

Braunisch, Reinhard: Die Theologie der Rechtfertigung im „Enchiridion" ‹1538› des Johannes **Gropper.** Sein kritischer Dialog mit Philipp Melanchthon. – Mstr: Aschendorff (1974). VIII, 458 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CIX; kart. DM 98,– [Diss., Freiburg/B]

Braunisch, Reinhard: Johannes Gropper zwischen Humanismus und Reformation. Zur Bestimmung seines geistigen Standorts bis 1543. – RömQu LXIX, 1974, 192–209.

Bellardi, Werner: Bucers „Summarischer Vergriff" und das Interim in Straßburg. – ZKG LXXXV, 1974, 64–76.

Pater, Caloni Augustine: **Karlstadts** Züricher Abschiedspredigt über die Menschwerdung Christi. – Zwing XIV, 1974, 1–16.

Saulnier, V.-L.: **Marguerite** de **Navarre** en ses derniers temps. Sur des lettres de 1547–1549. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXVI, 1974, 533–573; p. 575–587: Fraenkel, Pierre: **Bucers** Memorandum of 1541 and a «Lettera nicodemitica» of Capito's.

Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. II: Ostschweiz.

Unter Benutzung der von Leonhard von Mural begonnenen Materialsammlung hrsg. von Heinold Fast. – Zü: Theol.-Verl. (1973). XXIV, 776 S.; geb. sfr 96,–.

Bèze, Théodore de: Correspondance de Théodore de Bèze. Recueillie par Hypolyte Aubert. Publiée par Henri Meylan ... [e. a.]. VII: ‹1566›. – Genève: Droz 1973. 287 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXXXVI; sfr 80,–.

Sérouet, Pierre: Quinze lettres de la Mère Isabelle de Saint-Paul ‹Chavarría Fransarsens› ‹1560–1641›. Première prieure du Carmel de Louvain. – RHE LXIX, 1974, 38–67. 395–424.

Royón, Elías, SJ: El sacerdocio de los fieles según el Concilio de Trento. – MiscCom LVIII/LIX, 1973, 201–259.

Scadutto, Mario: Il «Libretto consolatorio» di Bobadilla a Domènech sulle vocazioni mancate ‹1570›. – AHSJ XLIII, 1974, 85–102; p. 103–132: Martin, Austin Lynn: Jesuits and the massacre of St. Bartholomew's day; p. 133–146: Dimler, Richard G.: A geographic and genetic survey of Jesuit drama in German-speaking territories from 1555–1602.

Nauta, D.: Drie brieven van Marmix uit 1570. – NAKG LIV, 1974, 165–183.

8. Neuere Zeit

Meijer, A. de., OSA: De Brugse Augustijnen Franciscus van Muenincxhove ‹1659–1736› en Bernardus Désirant ‹1656–1725›. – Augustiniana XXIII, 1973, 5–117.

Zihlmann, Hans: Der **Cursus Theologicus Sangallensis.** Ein Beitrag zur Barockscholastik. – ZSKG LXVIII, 1974, 1–151.

Kubalek, Peter: Gelasius Pfraum O. E. S. A., Professor der Theologischen Fakultät Wien, 1679–1682. – Augustiniana XXIV, 1974, 161–189.

Bottereau, Georges: Notes de lecture de Blaise **Pascal** sur les Jésuites. – AHSJ XLIII, 1974, 147–156; p. 157–175: Riquet, Michel: Un jésuite franc-maçon, historien du jacobinisme: le Père Augustin **Barruel** ‹1741–1820›.

Cremascoli, Giuseppe: L'«Expositio de symbolo Apostolorum» di Uguccione da Pisa. – Studi medievali. Serie III, A. XIV, 1973, 363–442.

Frowein, Peter: Primat und Episkopat in der deutschen Kanonistik des 18. Jahrhunderts. – RömQu LXIX, 1974, 210–229.

Metzger, Martin: Die Täufer des Erguels im 18. Jahrhundert. – Zwing XIV, 1974, 22–52.

Mortier, Roland: La remise en question du christianisme au XVIIIe siècle. – Problèmes d'histoire du christianisme I, 1970–1971, Brux (1973), 39–69.

Marietta, Jack D.: Wealth, war, and religion: The perfecting of Quaker asceticism 1740–1783. – ChH XLIII, 1974, 230–241; p. 242–256: Ralls, Walter: The papal aggression of **1850**: A study in Victorian Anti-Catholicism.

Meyer, Dieter: Der Christozentrismus des späten **Zinzendorf**. Eine Studie zu dem Begriff „täglicher Umgang mit dem Heiland". – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. 396 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 25; sfr. 52,– [Diss., Hamburg. Überarb.]

Szilas, L: Konklave und Papstwahl Clemens' XIV ‹**1769**›. Vorspiel zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu am 21. Juli **1773.** – ZKTh XCVI, 1974, 287–299.

Lötzsch, Frieder: Kritik der Autorität. Das Sittengesetz als pädagogisches Problem bei **Luther, Kant** und **Schleiermacher.** – Köln, Wien: Böhlau 1974. VIII, 196 S.; DM 28,–.

Raab, Heribert: Joseph **Görres** und Franziskus von Assisi. Ein Beitrag zur Franziskus-Renaissance im frühen 19. Jahrhundert und zur Vorgeschichte von Görres' „Christlicher Mystik". – HJ XCIII, 1973, 347–373.

Rowell, Geoffrey: Hell and the Victorians. A study of the nineteenth-century theological controversies concerning eternal punishment and the future life. – Oxf: Clarendon Press; (Lo: Oxford University Press) 1974. XII, 242 p.; $ 15,75.

Moody, Joseph N.: The French Catholic press of the 1840's on American Catholicism. – CHR LX, 1974, 185–214; p. 215–232: Garrett, Clarke: Popular piety in the French Revolution: Catherine Théot; p. 233–254: Brown, Marvin L.: Catholic-legitimist militancy in the early years of the Third Republic.

Boulard, Fernand: Aspects de la pratique religieuse en **France,** de **1802** à **1939.** – RHEF LIX, 1973, 269–311.

Machin, G. I. T.: Lord John **Russel** and the prelude to the ecclesiastical Title bill, 1846–1851. – JEH XXV, 1974, 277–295.

Schlichting, Monika: Das Österreichische **Konkordat** vom 18. August **1855** und die Publizistik in Bayern. – Mchn: Wölfle in Komm. 1974. XXVI, 332 S. = Miscellanea Bavarica Monacensia. Dissertationen zur Bayerischen Landes- und Münchener Stadtgeschichte XXXVIII = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München LV.

Arbeloa, Victor Manuel – Alfredo Martínez de Mendibil: Documentos diplomáticos sobre las relaciones Iglesia-Estado tras la revolución de septiembre de 1868. – Scriptorium Victoriense XX, 1973, 198–232.

Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung. Hrsg. von Erika Weinzierl. (Thomas Michels zum 80. Geburtstag gewidmet von Mitarbeitern und Freunden des Internationalen Forschungszentrums Salzburg.) – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1974). 409 S.; Lw. DM 60,–. [enth. u. a.:] S. 15–41: Zecha, Gerhard: Glaube und Wissen. Eine Begriffsanalyse anhand der dogmatischen Konstitution „Dei Filius" des I. Vatikanums; S. 43–56: Padinger, Franz: Zum Verständnis des Konfliktes zwischen Glaube und Wissenschaft im Modernismusstreit; S. 57–82: Mödlhammer, Johann Werner: Offenbarung und Erfahrung. Anmerkungen zur theologischen Relevanz der Erfahrung im Hinblick auf Anliegen von George **Tyrell**; S. 83–103: Huber, Wolfgang: Religiöse Erfahrung bei Friedrich von **Hügel**; S. 107–124: Blum, Wilhelm: Modernismus in der Spätantike?; S. 125–160: Hanisch, Ernst: Der katholische Literaturstreit; S. 161–174: Tausch, Walter: Werte und Wertkonflikte im literarischen Teil der Zeitschrift **„Hochland".** Eine Fallstudie; S. 175–197: Hofrichter, Peter: Modernismus in Österreich, Böhmen und Mähren; S. 199–209: Pfeifenberger, Werner: Modernismus und vatikanische Außenpolitik; S. 213–233: Dachs, Herbert: Albert **Ehrhard** – Vermittler oder Verräter?; S. 235–255: Weinzierl, Erika: Der Antimodernismus **Pius' X.**; S. 257–282: Ardelt, Rudolf G.: Anmerkungen zur antimodernistischen Ekklesiologie; S. 283–302: Horner, Franz: Die neuscholastische Naturrechtslehre zwischen Antimodernismus und moderner Sozialwissenschaft; S. 303–327: Nikolasch, Franz: August **Doerners** „Sentire cum Ecclesia" und die Liturgische Bewegung.

9. Neueste Zeit

Urban, Rudolf: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche. – Marburg/Lahn: Herder-Institut 1973. VIII, 327 S., 5 Abb., 4 Karten = Marburger Ostforschungen XXXIV; kart. DM 58,–.

Lehmann, Arno: Die deutsche Evangelische Mission in der Zeit des Kirchenkampfes. – EMZ XXXI, 1974, 105–128.

Murphy, Francis J.: La main tendue: Prélude to Christian-Marxist dialogue in France, 1936–1939. – CHR LX, 1974, 255–270; p. 271–278: Lukasc, John: The diplomacy of the Holy See during World War II.

Hammer, Gerhard: Profanisierung. Eine Untersuchung zur Frage der Säkularisierung in der Theologie Paul **Tillichs.** – Innsbruck: Österreichische Kommissionsbuchhandlung [in Komm.] 1973. (IX), 246 S. = Veröffentlichungen der Universität Innsbruck LXXXI = Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät VII; kart. ÖSch 360,–.

Steck, Karl Gerhard – Dieter Schellong: Karl **Barth** und die Neuzeit. – Mchn: Kaiser (1973). 102 S. = Theologische Existenz heute CLXXIII; kart. DM 9,80.

Lindemann, Walter: Karl Barth und die kritische Schriftauslegung. – Hbg-Bergstedt: Reich Evang. Verl. 1973. 102 S. = Theologische Forschung LIV; kart. DM 10,– [Diss., Marburg]

Roes, Jan: R. K. **Nederland, 1958–1973.** – AGKatKN XVI, 1974, 73–141.

Heijden, Bert van der: Karl **Rahner.** Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen. – Eins: Johannes Verlag (1973). XIII, 464 S. = Sammlung Horizonte. N. R. VI; kart. DM 45,–.

Raske, Michael: Sakrament, Glaube, Liebe. Gerhard **Ebelings** Sakramentsverständnis – eine Herausforderung an die katholische Theologie. – Essen: Ludgerus Verl. Wingen (1973). 237 S. = Koinonia XI; kart. DM 25,– [Diss., Innsbruck. Überarb.]

Galloway, Allan D.: Wolfhart **Pannenberg.** – Lo: Allen & Unwin (1973). 143 p. = Contemporary religious thinkers series; £ 1,50.

Metz, René: Les incidences concordataires sur la nomination d'un évêque auxiliaire au diocèse de Metz, en France, après le Concile de Vatican II. – RDC XXIV, 1974, 97–152.

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

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Evangelisation im ökumenischen Gespräch. Beiträge eines Symposiums (**Genf 1973**). Hrsg. v. Walter Arnold. – Erl: Ev.-Luth. Mission 1974. 112 S. = Erlanger Taschenbücher XXIX; DM 7,20.

Boesak, A.: Gedékoloniseerde menselijkheid. Zwarte Theologie en de strijd om **mensenrechten.** – Wereld en Zending. Tijdschrift voor missiologie III, 1974, 265–281.

Chapman, G. Clarke: **„Black Power".** Schwarze Gewalt – Schwarze Theologie. – Stu: Calwer 1973. 48 S. = Calwer Hefte CXXVIII.

Facélina, Raymond: Théologie en situation. Une communauté chrétienne dans le tiers-monde ‹Algérie 1962–74›. Etude pour le 5e Colloque du Cerdic ‹Strasbourg, 7–8 juin 1974›. – Strasb: Cerdic Publications 1974. 327 p. = Hommes et Eglise V; F 65,–.

García Añoveros, Jesús María: Puntos conflictivos de la **teología** de la **liberación.** – Misiones extranjeras 1974, 421–466.

Ruiz Garcés, Samuel: Teología bíblica de la liberación. – Misiones extranjeras 1974, 467–504.

Margull, Hans Jochen: Verwundbarkeit. Bemerkungen zum Dialog. – EvTh XXXIV, 1974, 410–420; S. 420–433: Aagard, Anna Marie: Missio Dei in katholischer Sicht. Missionstheologische Tendenzen; S. 434–447: Hollenweger, Walter J.: Marxistische und kimbanguistische Mission. Ein Vergleich; S. 447–462: Takenaha, Masao: Mission in der Großstadt dargestellt an zwei Beispielen aus neuerer Zeit in Korea; S. 462–478: Kohler, Werner: Neue Herrschaftsverhältnisse als Grund der Mission. Sein oder Nichtsein der Mission; S. 479–495: Blaser, Klauspeter: Aktuelle Probleme der Theologie in Afrika.

Hoeckman, Remi: Unité de l'église – unité du monde. Essai d'une théologie œcuménique de la mission. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 161 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 30; sfr 28,–.

Esperienze pastorali nel **Sud Brasile.** – Mondo e Missione CIII, 1974, 299–323.

Glade, Winfried, SVD: Die Bemühungen von Bischof Karl **Weber** um eine Anpassung der Liturgie in der **Süd-Shantung**-Mission. – Verbum SVD XV, 1974, 34–78.

China – Herausforderung an die Kirchen. Hrsg. v. Niels-Peter Moritzen u. Bernward H. Willeke OFM. – Erl: Ev.-Luth. Mission 1974. 95 S. = Erlanger Taschenbücher XXVII; DM 6,–.

González-Estéfani y Robles, José María: Movimientos de liberación en las colonias **portuguesas** en **Africa.** – Misiones extranjeras 1974, 519–552.

Die Kirchen und die portugiesische Präsenz in Afrika. Hrsg. v. Ulrich

Koch [u. a.]. – Mz: Grünewald; Mchn: Kaiser 1974. 160 S. = Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen II; DM 19,80.

López Núñez, J.: El apartheid en **Sudáfrica**. – Misiones extranjeras 1974, 265–419.

Les Philippines sous la loi martiale. – Brux: Pro Mundi Vita 1974. 30 p. = Note spéciale XXXII.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Bibliographie zur alteuropäischen Religionsgeschichte. Bd. II: 1965–1969. Eine interdisziplinäre Auswahl von Literatur zu den Rand- und Nachfolgekulturen der Antike in Europa unter bes. Berücks. der nichtchristl. Religionen. Bearb. von Jürgen Ahrendts. – B, NY: de Gruyter 1974. XXVI, 591 S. 4° = Arbeiten zur Frühmittelalterforschung V; Lw. DM 148,–.

Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft. Hrsg. von Günter Lanczkowski. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1974. IX, 409 S. = Wege der Forschung CCLXIII; Lw. DM 78,–.

Archi, Alfonso: Fêtes de printemps et d'automne et réintégration rituelle d'images de culte dans l'**Anatolie Hittite**. – Ugarit-Forschungen V, 1973, 7–27.

Friedli, Richard: Kulturelle Zirkulation als Impuls einer Theologie der Religionen. – FZPhTh XXI, 1974, 236–259.

Keller, Edmund B.: **Hebrew** thoughts in immortality and resurrection. – International journal for philosophy of religion V, 1974, 16–144.

Waldenfels, Hans: Religionen und Christentum und der Säkularisierungsprozess in **Asien**. – ZMR LVIII, 1974, 81–112.

Houtart, François: Les fonctions sociales de la symbolique religieuse chez les **Bouddhistes** à **Sri Lanka**. – ASR XIX, 1974, 23–41.

Parrinder, Geoffrey: The undestructible soul. The nature of man and life after death in **Indian** thought. – Lo: Allen & Unwin 1973. 116 p.

Despland, Michel: Seven decades of writing on **Greek** religion. – Religion IV, 1974, 118–150.

Fauth, Wolfgang: Der Schlund des **Orcus**. Zu einer Eigentümlichkeit der römisch-etruskischen Unterweltsvorstellung. – Numen XXI, 1974, 105–127.

Ludwig, Theodore M.: The way of **Tea:** A religio-aesthetic mode of life. – HRel XIV, 1, 1974, 28–50.

Mbiti, John S.: **Afrikanische** Religion und Weltanschauung (African religions and philosophy, dt.) – B, NY: de Gruyter 1974. XV, 375 S., 1 Kt. = de-Gruyter-Studienbuch; kart. DM 48,–.

Bosch, David J.: Currents and cross-currents in South African black theology. – Journal of Religion in Africa VI, 1974, 1–22.

VI. Religionsphilosophie

Wald, Albert: The fool and the ontological status of St. **Anselm**'s argument. – HeythrJ XV, 1974, 406–422.

Sala-Molins, Louis: La philosophie de l'amour chez Raymond **Lulle**. Préface de Vladimir Jankélévitch. – P, La Haye: Mouton (1974). 302 p., 12 tables.

Fontan, Pierre: Dieu, premier ou dernier connu, de **Spinoza** à s. **Thomas** d'**Aquin**. – RThom, A. LXXXII = T. LXXIV, 1974, 244–278.

Poulain, Jacques: Logique et religion. L'atomisme logique de L. **Wittgenstein** et la possibilité des propositions religieuses. Suivi de logic and religion. A shortened and adapted version. – La Haye, P: Mouton (1973). 228 p. = Religion and reason VII: Method and theory in the study and interpretation of religion; F 28,–.

Jansohn, Heinz: Anthropologie als aktivistische Utopie. Zum Menschenbild Teilhard de Chardins. – TrThZ LXXXII, 1973, 1–26.

Griffin, David: **Whitehead** and **Niebuhr** on God, Man, and the world. – JR LIII, 1973, 149–175.

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

Holz, Harald: Philosophie humaner Praxis in Gesellschaft, Religion und Politik. – Frb/B, Mchn: Alber 1974. 405 S. = Alber-Broschur: Philosophie; kart. DM 49,–.

Hick, John: God and the universe of faiths. Essays in the philosophy of religion. – (Lo, Basingstoke:) Macmillan (1973). XII, 201 p.; £ 4,95.

Ogiermann, Helmut: Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage. – Mchn, Sa: Pustet (1974). 297 S. = Sammlung Wissenschaft und Gegenwart; kart. DM 28,–.

Corvez, Maurice, OP: La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres. – RPhL LXXII, 1974, 19–51.

Weber, Stephen L.: Concerning the impossibility of a posteriori argument for the existence of God. – JR LIII, 83–98.

Keil, Günther: Jesus Christus und seine Bedeutung für den Gottesgedanken. Eine theologische und philosophische Untersuchung über den Gottesbegriff. – Meisenheim (a. Glan): Hain 1973. 128 S. = Zeitschrift für philosophische Forschung. Beih. XXIX; kart. DM 26,50 [Habil.-Schrift, Marburg]

VII. Fundamentaltheologie

Tracy, David: The task of fundamental theology. – JR LIV, 1974, 13–34.

Devettere, Raymond J.: Progress and pluralism in theology. – ThSt XXXV, 1974, 441–466.

Luijpen, William A.: Theology as anthropology. Philosophical reflections on religion (De erwtensoep is klaar!, engl.) (Translated from the Dutch by Henry J. Koren.) – Pittsburgh: Duquesne University Pr.; NY: Humanities Press (1973). 148 p. = Duquesne studies. Theological series XII; $ 5,50.

Mondin, Battista: Teologia della prassi. – (Brescia:) Queriniana (1973). 104 p.; Lire 1300.

Hoogstraaten, H. D. van: **Interpretatie.** Het verhandelingsproces in het denken van Dietrich **Bonhoeffer** als model voor een hedendaagse aanpak van bijbelvertolking. – Assen: van Gorcum 1973. 214 blz. = van Gorcum's theologische bibliotheek XLVIII; hfl 24,50.

Boublik, Vladimir: Teologia delle religioni. – R: Studium 1973. 342 p.; Lire 4200,–.

Wat is **waarheid?** Waarheid en verificatie in kerk en theologie. Een bundel opstellen onder redactie van G[errit] C[ornelis] Berkouwer en A. S. van der Woude. – Kampen: Kok 1973. 194 blz.; hfl 19,–.

Smith, John E.: The analogy of experience. An approach to understanding religious truth. – NY: Harper & Row 1973. XX, 140 p.; $ 6,90.

La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques. Par Jean Greisch, Karl Neufeld, Christoph Théobald. Avant-propos de C. Kannengiesser. – P: Beauchesne (1973). 190 p. = Théologie historique XXIV; F 39,–; [cont.:] p. 7–85: Théobald, Christophe: L'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la «crise moderniste»; p. 87–133: Neufeld, Karl: L'ecclésiologie de Harnack; p. 135–190: Greisch, Jean: La crise de l'herméneutique. Réflexions méta-critiques sur un débat actuel.

Rubio Carracedo, José: El cristianismo del futuro. Su trasposición evolutiva en Teilhard de Chardin. – Madr: Ediciones Studium (1973). 353 p.; pes 280,–.

Ewing, A. C.: Value and reality. The philosophical case for **theism**. – Lo: Allen & Unwin 1973. 292 p. = Muirhead library of philosophy.

Hemmerle, Klaus: Fragen nach Gott. – Die Botschaft von Gott. Orientierungen für die Praxis . . ., Frb/B, Bas, Wien (1974), 11–28; S. 29–45: Hemmerle, Klaus: Glauben an Gott; S. 46–62: Hemmerle, Klaus: Sprechen von Gott; S. 63–93: Schaeffler, Richard: Wandlungen des Gottesbegriffs.

Lynch, William F.: Images of **faith.** An exploration of the ironic imagination. – Notre Dame, Lo: University of Notre Dame Pr. (1973). X, 184 p.; $ 6,95.

Aleu, José, SJ: La existencia histórica de Jesús y su exclusiva significación teológica. – EE XLIX, 1974, 147–170.

VIII. Dogmatik

Colombo, Giuseppe: La teologia italiana. Dommatica 1950–1970. – SC CII, 1974, 99–191.

Daane, James: The freedom of God. A study of election and pulpit. – GrR/Michigan: Eerdmans (1973). 208 p.; $ 5,95.

Haughey, John C.: The conspiracy of God. The Holy Spirit in men. – Garden City, NY: Doubleday (1973). XII, 154 p.; $ 5,95.

Parent, Rémi: Condition chrétienne et service de l'homme. Essai d'anthropologie chrétienne. Préface d'Henri Denis. – Montréal: Les Editions Fides; P: Les Éditions du Cerf (1973). 197 p. = Cogitatio fidei LXXIV; F 33,–.

Bouyer, Louis: Le fils éternel. Théologie de la parole de Dieu et christologie. – P: Les Editions du Cerf 1974. 533 p.; F 79,–.

Döhler, Gotthilf: Altes oder „neues" Apostolikum? Sieghafte Höllenfahrt Christi oder schrecklicher Abstieg in das Reich des Todes? – Lutherischer Rundblick XXI, 1973, 210–230.

Dulles, Avery, SJ: Models of the **Church**. – Garden City, NY: Doubleday 1974. 216 p.; $ 5,95.

Dupuy, Bernard D., OP: Theologie der kirchlichen Ämter. – Mysterium salutis. IV, 2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 488–525.

Schütte, Heinz: Erwägungen zur Möglichkeit einer presbyteralen Sukzession. Als Hilfe zur Verständigung in der Ämterfrage. – Ministères et célébration de l'Eucharistie. Sacramentum I, R 1973, 210–249.

Hünermann, Peter: Zur Problematik des **Diakonates**. – Bestellt zum Zeugnis. Festgabe für Johannes Pohlschneider . . ., Aachen 1974, 195–216.

Chadwick, Henry: Quelques réflexions sur le Magisterium dans l'Église. – Théologie. Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts à Yves Congar . . ., P 1974, 163–175; p. 177–190: Küng, Hans: Les chances d'un magistère faillible?

Siegwalt, Gérard: Die Autorität in der Kirche. Ihre Institution und ihre Verfassung. – Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche. Die Verwirklichung der Kirche im Spannungsfeld von Sendung und Sein, Gö (1973), 195–251.

Schulte, Raphael, OSB: Die **Einzelsakramente** als Ausgliederung des Wurzelsakraments. – Mysterium salutis. IV/2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 46–155.

Seils, Martin: Die Sakramentalität der **Taufe** in der gegenwärtigen Taufdiskussion. – Taufe und neue Existenz . . ., B (1973), 109–129.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Die syrischen Kirchen in **Indien.** Hrsg. von Paul Verghèse. – Stu: Evang. Verlagswerk 1974. 222 S. = Die Kirchen der Welt A. 13.

The ecumenical world of orthodox civilization: **Russia** and **Orthodoxy.** Vol. III. Ed. by Andrew Blane. – The Hague: Mouton 1974. 250 p.; hfl 80,–.

Agurskij, M. S.: Die Judenchristen in der Russisch-Orthodoxen Kirche. Die mißlungenen Versuche einer organisierten Mission der russischen Juden. – OstkSt XXIII, 1974, 137–176. 281–300.

Nasrallah, J.: Où allons-nous? A propos des «Orientations pasto-

rales sur l'attitude des chrétiens à l'égard du judaïsme». – La Pensée catholique nº CXLV, 1973, 7–36.

Friedli, Richard: Fremdheit als Heimat. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen. – Frb/S: Universitätsverlag (1974). 214 S. = Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie VIII; br. sfr 28,–.

Duprey, Pierre: La théologie et le rapprochement entre les Églises catholique et orthodoxe. – Théologie. Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts à Yves Congar . . ., P 1974, 37–50.

Vagaggini, Cipriano: Possibilità e limiti del riconoscimento dei ministeri non cattolici. Riflessioni a partire dalla prassi della «economia» e dalla dottrina del «carattere». – Ministères et célébration de l'Eucharistie. Sacramentum I, R 1973, 250–320.

Baumer, Beda, OSB: Der Petrusdienst im ökumenischen Gespräch. Überlegungen zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanischen Konzil von 1870 im Gespräch mit den altkatholischen Kirchen. – IKZ LXIV, 1974, 145–188.

Interkommunion. Konziliarität. Zwei Studien im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses. Hrsg. von Richard Boeckler. – Korntal: Evangelischer Missionsverlag 1974. 180 S. = Beihefte zur Ökumenischen Rundschau XXV; kart. DM 15,80.

Ligier, Louis: La **confirmation**. Sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui. – P: Beauchesne (1973). 302 p. = Théologie historique XXIII; F 45,–.

Silva Pereira, Antônio da: Participação ecuménica na eucaristia. – REBras XXXIII, 1973, 886–927.

Congar, Yves, OP: Thomas von Aquin als Vorläufer ökumenischen Geistes. – Internationale Kath. Zeitschrift »Communio« III, 1974, 248–261.

Gassmann, Günther: Die Regionalisierung der ökumenischen Bewegung – eine Herausforderung für den ökumenischen Rat der Kirche. – OekRu XXIII, 1974, 155–162; S. 163–180: Slenczka, Reinhard: Ostkirche und Ökumene auf dem Weg nach Jakarta; S. 180–191: Löffler, Paul: Prosyletismus und die Zukunft der Ökumene.

X. Moraltheologie

Zeimentz, Hans: Ehe nach der Lehre der Frühscholastik. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule **Anselms** von **Laon** und **Wilhelms** von **Champeaux,** bei **Hugo** von **St. Viktor, Walter** von **Mortagne** und **Petrus Lombardus.** Anhang: Der Ehetraktat „In primis hominibus" aus der Schule von Laon als Quelle des Ehetraktats der „Sententiae Atrebatenses" und Walters von Mortagne. – Düs: Patmos-Verl. (1973). 304 S. = Moraltheologische Studien. Historische Abteilung I; kart. DM 36,– [Diss., Mainz]

Dubay, Thomas, SM: The state moral theology: a critical appraisal. – ThSt XXXV, 1974, 482–506; p. 507–517: Tierney, Brian: Infallibility in morals: A response.

Religion and morality. A collection of essays. Ed. by Gene Outka and John P. Reeder, Jr. – Garden City, NY: Anchor Press / Doubleday 1973. VIII, 448 p. = Anchor Books. Anchor original CIV; $ 4,95.

Sala, Giovanni B., SJ: L'etica cristiana s'interroga sulla propria identità. – SC CII, 1974, 24–49.

Simpson, Michael, SJ: A christian basis for ethics? – HeythrJ XV, 1974, 285–297.

Nicolosi, Salvatore: Idealismo etico e problema morale. – Rivista di teologia morale VI, 1974, 385–416; p. 461–475: Priviterra, Salvatore: Sul processo individuativo della norma morale; p. 477–488: Olejink, Stanislaus: Il problema del pluralismo in teologia morale.

Carney, Frederick S.: Accountability in christian morality. – The journal of religion LIII, 1974, 309–329.

Rémy, Pierre: Foi chrétienne et morale. – (P:) Le Centurion (1973). 234 p.; F 25,–.

May, William E.: Christian ethics and the human. – AER CLXVII, 1973, 651–671.

Conscience. Editors: John Donnelly & Leonard Lyons. – Staten Island, NY: Alba House (1973). X, 249 p.; $ 4,95.

Lauer, Werner: **Humor** als Ethos. Eine moralpsychologische Untersuchung. – Bern, Stu, Wien: Huber (1974). 387 S.; kart. DM 43,– [Habil.-Schrift, München]

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Mulhern, Philip F., OP: Dedicated **poverty**. Its history and theology. – Staten Island, NY: Alba House (1973). XIII, 246 p.; $ 5,95.

Linage Conde, Antonio: Una regla monástica Riojana Femenina del siglo X: El «Libellus a regula sancti Benedicti subtractus». – Salamanca: Universidad de Salamanca 1973. XIII, 142 p., 16 láminas = Acta Salmanticensia. Filosofía y letras LXXIV; pes 400.

Gattucci, Adriano: Codici agiografici **Riminesi**. Studi, festi e documenti. – Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (1973). 331 p., 18 tav. = Biblioteca degli «Studi Medievali» V.

Naudon, Paul: La tradition et la connaissance primordiale dans la spiritualité de l'Occident. Les Silènes de **Rabelais.** – P: Dervy-Livres (1973). 279 p. = Collection «Histoire et Tradition»; F 35,–.

Gottschaller, Eva: Hugeburc von **Heidenheim.** Philologische Untersuchungen zu den Heiligenbiographien einer Nonne des achten Jahrhunderts. – Mchn: Arbeo-Gesellschaft 1973. 115 S. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung XII; kart. DM 8,– [Diss., München]

Hendrickx, F.: De handschriften van de kartuis Genadendal bij Brugge ‹1318–1580›. – OGE XLVII, 1973, 3–63. 241–290; XLVIII, 1974, 143–169.

Maloney, George A., SJ: Russian hesychasm. The spirituality of Nil **Sorskij.** – The Hague, P: Mouton 1973. 302 p. = Slavistic printings and reprintings CCLXIX; hfl 68,–.

Gutiérrez, Enrique, OFM: Espiritualidad de la Orden de la «Concepción Franciscana». – AIA XXXIV, 1974, 153–183.

Duvivier, Roger: Le dynamisme existentiel dans la poésie de **Jean** de la **Croix.** Lecture du «Cántico espiritual». – P: Didier 1973. 529 p. = Études de littérature etrangère et comparée LXV; F 30,–.

Marcus von Weida: Ein nutzliche lere vnd vnderweysunge wye vn was der mensch bethen solle vnd sond'lich Außlegunge des heylgen Vater vnßers. Durch eynen Bruder Prediger Ordens tzu Leyptzk geprediget vnnd verdeutzscht. Hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Anthony van der Lee. – Assen: van Gorcum 1973. 155 p. = Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II.

Régamey, Pie-Raymond, OP: Redécouvrir la vie religieuse. III: La rénovation dans l'Esprit. – P: Ed. du Cerf 1974. 296 p. = Problèmes de vie religieuse XXXVI; F 33,–.

Boelaars, H., CSSR: Riflessioni sul senso dell'orazione nella vita cristiana. – Studia moralia XI, 1973, 145–180.

Carl **Albrecht:** Das mystische Wort. Erleben und sprechen in Versunkenheit. Dargestellt u. hrsg. von Hans A. Fischer-Barnicol. Mit e. Vorwort von Karl Rahner. – Mz: Grünewald-Verl. (1974). XIV, 278 S.; Lw. DM 39,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Schütz, John Howard: Charisma and social reality in primitive christianity. – The Journal of religion LIV, 1974, 51–70.

Reform von Kirche und Gesellschaft, 1848–1973. Johann Hinrich **Wicherns** Forderungen im Revolutionsjahr 1848 als Fragen an die Gegenwart. Studien zum 125. Gründungstag des Centralausschusses für die Innere Mission der Dt. Evang. Kirche. Hrsg. von Hans Christoph von Hase und Peter Meinhold. – Stu: Evang. Verlagswerk 1973. 288, XVI S., III.; kart. DM 12,–.

Grenholm, Carl-Henric: Christian social ethics in a revolutionary age. An analysis of the social ethics of John C. **Bennett,** Heinz-Dietrich **Wendland** and Richard **Shaull.** – Uppsala: Verbum 1973. 351 p.; scr 50,–.

Religion in sociological perspective. Essays in the empirical study of religion. From the Research Program in Religion and Society. Survey Research Center University of California, Berkeley. Ed. by Charles Y. Glock with contributions by Earl R. Babbie [e. a.]. – Belmont, California: Wadsworth (1973). IX, 315 p. = The Wadsworth series in sociology; $ 4,95.

Nagel, Ernst Josef: Institutionelle Wandlungen in der katholischen Kirche. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. VI, 218, X S. = Europäische Hochschulschriften XX, 7; sfr 36,–.

Klein, Wolfgang: Christlicher Glaube und politisches Bewußtsein. Zur ethischen Begründung des **religiösen Sozialismus** der **Weimarer Zeit.** – JbChrSozWiss XV, 1974, 55–76.

Bellini, Piero: Sull'«impegno sociale» della Chiesa. – EIC XXIX, 1973, 23–61.

Marxismus und Christentum. Hrsg. von Helmuth Rolfes. – Mz: Grünewald-Verl. (1974). 333 S.; kart. DM 32,–.

Sorge, Bartolomeo, SJ: Il movimento dei «cristiani per il socialismo». – CivCatt CXXV, II, 1974, 111–130.

Bienert, Walther: Der überholte Marx. Seine Religionskritik und Weltanschauung kritisch untersucht. – Stu: Evangelisches Verlagswerk (1974). 412 S.; Lw. DM 27,–.

Hürni, Bettina S.: Der Beitrag des Ökumenischen Rates der Kirchen zur **Entwicklungshilfe.** – Bern, Stu: Haupt (1973). 360 S. = Berner Beiträge zur Nationalökonomie XXI; sfr 34,– [Diss., Genf]

XIII. Kirchenrecht

Diversorum patrum sententie sive Collectio in LXXIV titulos digesta. Ed. Joannes T. Gilchrist. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1973. CXXV, 213 p. = Monumenta Iuris Canonici B, 1; Lire 12 000.

Dimensions religieuses du droit et notamment sur l'apport de Saint Thomas d'Aquin. – P: Sirey 1973. VII, 507 p. = Archives de philosophie du droit XVIII; F 80,–.

Hourlier, Jacques: L'âge classique **1140–1378.** Les **religieux.** – [P:] Editions Cujas (1973). 567 p. = Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident X; F 120,–.

Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946. Band X: 1968/1969. – B, NY: de Gruyter (1974). XV, 440 S.; Pp. DM 148,–.

Chouinard, Pierre: L'accueil de l'enseignement de l'Église par les fidèles aujourd'hui. Ou, les implications politiques d'un problème de communication. – Studia canonica VII, 1973, 149–178; p. 179–190: La Due, William J.: The right of the Church people to participate in ecclesial decision-making; p. 191–214: Vennes, Gaston: Une conversion dans le droit canonique. ‹Le changement des modes d'expression à la suite du deuxième Concile du Vatican reflète un changement des concepts du droit lui-même ; p. 215–226: Boulanger, Viateur, CSV: Problèmes matrimoniaux. La recherche actuelle des canonistes. Principales orientations; p. 227–251: Ahern, Maurice B.: Psychological incapacity for marriage; p. 253–279: Lesage, Germain, OMI: Pour une rénovation de la procédure matrimoniale; p. 281–287: Gauthier, Albert, OP: Un mariage célébré après une

seule déclaration de nullité est-il valide?; p. 289–308: Morrisey, Francis G., OMI: Ten years of liturgical legislation ‹1963–1973›.

Giacchi, Orio: Diritto canonico e riforma del matrimonio civile. – EIC XXIX, 1973, 9–22.

Navarrete, Urbano, SJ: Schema iuris recogniti «De matrimonio». Textus et observationes. – PerRMCL LXIII, 1974, 611–658.

Reinhardt, Heinrich J. F.: Zur Frage des Ausschlusses einer Nichtigkeitsklage wegen Furcht und Zwang nach Wegfall der Zwangslage und einer bestimmten Zeit ehegemeinschaftlichen Lebens. – ÖAKR XXV, 1974, 40–67.

Bersini, Francesco: Errore comune e assistenza al matrimonio. – MonEccl XCIX, 1974, 89–111.

Paolis, Velasio de, CS: De recognoscendo **iure poenali** canonico. – PerRMCL LXIII, 1974, 37–67.

Krämer, Achim: Gegenwärtige Abendmahlsordnung in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Die Abendmahlsfrage in ihrer theolog., historischen und ekklesiologischen Bedeutung im Blick auf Abendmahlsgemeinschaft zwischen luther., unierten und reformierten Landeskirchen. – Mchn: Claudius-Verl. 1973. 268 S. = Ius ecclesiasticum XVI; kart. DM 32,– [Diss., Freiburg/S.]

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Praktische Theologie. Hrsg. von Ferdinand Klostermann, Rolf Zerfaß, unter Mitarb. von Ludwig Bertsch [u. a.] – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1974). 703 S.; Lw. DM 55,–.

Klaus, Bernhard: Umorientierung in der praktischen Theologie. – ZRGG XXVI, 1974, 143–157.

Hartmann, Olov: Der Lebensstil der Gemeinde. – Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche. Die Verwirklichung der Kirche im Spannungsfeld von Sendung und Sein, Gö (1973), 252–281.

Lippert, Peter, CSSR: Die «Fernstehenden». Theologische Deutung eines praktischen Problems. – Studia moralia XI, 1973, 105–143.

The mystery of suffering and death. Editor: Michael J. Taylor. – Staten Island, NY: Alba House (1973). XI, 203 p.; $ 5,75.

Pflicht zum Frieden. Evangelische **Militärseelsorge.** Dokumente und andere Texte zur Geschichte und Situation der evang. Militärseelsorge. Zusammengestellt u. eingeführt von Rudolf Orlt. Mit e. Geleitw. von Sigo Lehming. – Witten, Ffm, B: Eckart-Verl. 1973. 302 S. = epd Dokumentation X; kart. DM 16,80.

Breloer, Gerhard: Religion als Problem und Thema der nichtkonfessionellen **Erwachsenenbildung.** – Stu: Klett 1973. 260 S. = Schriften zur Erwachsenenbildung. Materialien zur Erwachsenenbildung.

Deresch, Wolfgang: Handbuch für kirchliche Erwachsenenbildung. – (Hbg.) Furche-Verl. (1973). 197 S., Ill., graph. Darst.; Lw. DM 25,–.

Pöggeler, Franz: Erwachsenenbildung. Einführung in die Andragogik. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1974. 307 S. = Handbuch der Erwachsenenbildung I; Lw. DM 46,–.

Lohff, Wenzel: Glaubenslehre und Erziehung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 72 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe MCCCXCII.

Höfer, Albert – Alfred Höfler: Das Glauben lernen. Schwerpunkte der Religionspädagogik. – Donauwörth: Auer 1974. 165 S.

Halbfas, Hubertus: Lehrerhandbuch Religion. Informationen und Materialien zur Unterrichtsvorbereitung. Mit Text- und Bildinterpretationen zum Lesebuch „Das Menschenhaus". – Zü: Benziger; Stu: Calwer Verl.; Düs: Patmos-Verl. 1974, 629 S., graph. Darst.

Bornkamm, Karin: Die Bibel im Religionsunterricht. Eine Problemanzeige. – ZThK LXXI, 1974, 325–360.

Berg, Horst Klaus – Folkert Doedens [Hrsg.]: Unterrichtsmodelle im Religionsunterricht. Zur Theorie und Praxis. – Ffm, B, Mchn: Diesterweg; Mchn: Kösel-Verl. (1974). 213 S.; kart. DM 28,–.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Frei, Judith, OSB: Das ambrosianische Sakramentar D 3–3 aus dem mailändischen Metropolitankapitel. Eine textkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung der mailändischen Sakramentartradition. – Mstr: Aschendorff (1974). XXXI, 542 S., 8 Tafeln = Corpus Ambrosianum liturgicum III = Litugiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LVI; kart. DM 168,– [Diss., München]

Harnoncourt, Philipp: Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter bes. Berücks. des deutschen Sprachgebiets. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 487 S. = Untersuchungen zur praktischen Theologie III; kart. DM 85,– [Habil.-Schrift, Graz]

Venturi, Gianfranco, SDB: Problemi dell'**iniziazione** cristiana. Nota bibliografica. – EL LXXXVIII, 1974, 241–270.

Gott und Gottesdienst. Mit Beiträgen von Vilmos Vajta [u. a.] – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht (1973). 95 S. = Ökumenische Perspektiven IV; kart. DM 9,50; [enth.:] S. 9–20: Vajta, Vilmos: Gottesdienst als Glaubensexperiment; S. 21–49: Seils, Martin: Der Gott der Welt und die Welt des Gottesdienstes; S. 51–69: Selby, Peter S. M.: Vergangenheit und Gegenwart des Gottesdienstes; S. 71–84: Jossua, Jean-Pierre, OP: Der Glaube als Überwindung der Spannung zwischen Handeln und Gebet; S. 85–94: Hoffmann, Heiner: Lebendiger Gottesdienst. Fragen und Aspekte.

Brunner, Peter: Die Bedeutung des **Altars** für den Gottesdienst der christlichen Kirche. – KuD XX, 1974, 218–244.

Averbeck, Wilhelm: Die Neugestaltung des »Offertoriums« im evangelischen Bereich und im neuen römischen Meßbuch. – Catholica XXVIII, 1974, 23–56.

Vogel, Cyrille: Le ministre charismatique de l'eucharistie. Approche rituelle. – Ministères et célébration de l'Eucharistie. Sacramentum I, R 1973, 181–209.

Vagaggini, Cipriano, OSB: L'ordinazione delle **diaconesse** nella tradizione **greca** e **bizantina.** – OChP XL, 1974, 145–189.

État des recherches sur la **musique religieuse** dans la culture **polonaise.** Ouvrage collectif sous la rédaction de J. Pikulik. – Varsovie: Académie de Théologie Catholique 1973. 372 p.

Internationaler Kongress für Kirchenmusik ‹Schweizerische Musikforschende Gesellschaft, 03, 1972, Bern›. Bericht über den III. Internationalen Kongress für Kirchenmusik: 1972 in Bern [Hrsg. von Max Favre]. – Bern, Stu: Haupt 1974. 118 S. Noten = Publikationen der Schweizerischen Musikforschenden Gesellschaft II, 26; kart. DM 18,–.

Ökumenisch planen. Dokumentation und Beiträge. Hrsg. von Rainer Volp und Horst Schwebel. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1973). 139 S., 6 Taf., 1 Grundriss = Schriftenreihe des Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart IV.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Heinrich Beck, 8602 Memmelsdorf b. Bamberg, Griesäckerstr. 15; Prof. Dr. Udo Borse, Pfarrer, 5357 Swisttal-Straßfeld üb. Euskirchen; Prof. Dr. Walter Brandmüller, 89 Augsburg, Theol. Fakultät der Universität, Memminger Str. 6/14; Prof. Dr. Werner Bröker, 479 Paderborn, Gesamthochschule, Fachbereich 1, Füstenweg 15–17; Prof. Dr. Hermann Joseph Brosch, 51 Aachen, Bischöfliches Offizialat, Klosterplatz 7; Prof. Dr. Bucher, 65 Mainz, Saarstr. 21; Prof. Dr. Johannes Dörmann, 44 Münster, Egbertstr. 15; Prof. Dr. Heimo Dolch, 534 Bad Honnef, Messbeuel 6; Prof. Dr. Dieter Emeis, 463 Bochum-Querenburg, Ruhr-Universität, Postfach 2148; Prof. Dr. Joseph A. Fischer, 89 Augsburg, Schwedenweg 7; Dipl. theol. Ludwig Hagemann, 45 Osnabrück, Große Domfreiheit 5/6; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, 3472 Beverungen, Postfach 5127; Konrad Hilpert, 78 Freiburg, Universität, Kath.-Theol. Fakultät; Dr. Reinhard Hübner, 53 Bonn, Universitätshauptgebäude; Dr. Anastasios Kallis, 44 Münster, Kath. Ökum. Inst., Bogenstr. 6; Prof. Dr. Franz-Xaver Kaufmann, 44 Münster, Enschedeweg 48; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Prof. Dr. Otto Knoch, 839 Passau, Steinweg 15; Dr. Jochen Köhler, 74 Tübingen, Vöchtingstr. 6; Dr. Hans Kramer OSC, 4401 Sudmühle b. Münster, Kamillusweg 43; Dr. Leo Krinetzki OSB, 84 Regensburg, Weinweg 53; Dr. Josef Lieball, 84 Regensburg, Obermünsterplatz 7; Prof. Dr. Karl Löning, 44 Münster, Wilhelmstr. 63; Prof. Dr. Oswald Loretz, 4401 Roxel, Agnes-Miegel-Str. 6; Dr. Ferdinand W. Menne, 44 Münster, Aegidiistr. 5; Prof. Dr. Ekkehard Mühlenberg, bei Langerbeck, 6 Frankfurt/Main, Ganghoferstr. 5; Prof. Dr. Rudolf Padberg, 463 Bochum, Ruhr-Universität, Buscheystr., Postfach 2148; Dr. Manfred Probst SAC, 44 Münster, Zum Guten Hirten 11; Prof. Dr. Karl Prümm SJ, 00187 Roma (2), Pontificio Istituto Biblico, Piazza della Pilotta 25; Dr. Wolfgang Reinhard, 7801 Hugstetten, Dreisamstr. 3; Dr. Amand Reuter OMI, I-00161 Roma, Via Aurelia 290; Prof. Dr. Klaus Riesenhuber SJ, Sophia University SJ House, Chiyoda-ku, Kioicho 7, 102 Tokyo (Japan); Prof. Dr. Georg Scherer, 42 Oberhausen, Liebknechtstr. 13; Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Prof. Dr. Michael Schmolke, A-5020 Salzburg, Jos.-Mayburger-Kai 24; Prof. Dr. Bernhard Stoeckle OSB, 78 Freiburg, Universität, Kath.-Theol. Fakultät; Dr. Udo Tworuschka, 5 Köln-Lindenthal, Gronewaldstr. 2; Prof. Dr. Gérard Vallée, McMaster University, Dept. of Religion, Hamilton/Ontario (Canada); Pater Gerard Wilkens SJ, Huize St. Elisabeth, Nunhem-Haelen (Limb.) Roggelseweg 57 (Niederlande); Prof. Dr. Klaus Wittstadt, 87 Würzburg, Universität, Fachbereich Kath. Theologie.

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.